

S·T·K

SVENSK TEOLOGISK KVARTALSKRIFT 2011

ÅRGÅNG 87

Romerskt och evangeliskt. Tillbakablick på en avslutad genre
av Sten Hidal, Lund

Röster från andra sidan. Om svensk-katolska ställningstaganden under spanska
inbördeskriget
av Carl Holmberg, Göteborg

Hør hva jeg er, for jeg er den du ser! Maria-fremstillinger i
Akathistos-hymnen og Romanos' *Bebudelseshymne*
av Thomas Arentzen, Lund

On getting the Referent of Religious Experience Right.
Relationalism and Bohr's Concept of 'Phenomena'
av Matz Hammarström, Lund

The Abhorrent Relativism We Do Not Profess
av Patrik Fridlund, Lund

4

INNEHÅLL

Romerskt och evangeliskt. Tillbakablick på en avslutad genre av professor emeritus Sten Hidal, Lund.....	145
Röster från andra sidan. Om svensk-katolska ställningstaganden under spanska inbördeskriget av FD Carl Holmberg, Göteborg	151
Hör hva jeg er, for jeg er den du ser! Maria-fremstillinger i Akathistos-hymnen og Romanos' Bebudelseshymne av doktorand Thomas Arentzen, Lund.....	162
On getting the Referent of Religious Experience Right. Relationalism and Bohr's Concept of 'Phenomena' av doktorand Matz Hammarström, Lund.....	169
The Abhorrent Relativism We Do Not Profess av FD Patrik Fridlund, Lund.....	177
LITTERATUR	186
Allan Sandström, <i>Martin Luther : munken som gjorde uppror</i> rec. av doktorand Martin Lund, Lund.....	186
Birgitta Nyrinder (red.), <i>Moder Jord i klimakteriet. Om klimatkrisen, hot och hopp</i> rec. av TD Kerstin Andersson, Uppsala.....	186
Ole Jensen, <i>På kant med klodens klima: Om behovet for et ændret natursyn</i> rec. av TD Lars Löfquist, Stockholm.....	187
Olli-Pekka Vainio: <i>Beyond Fideism – Negotiable Religious Identities</i> rec. av TD Tomas Appelkvist, Lund.....	187
Catharina Stenqvist & Eberhard Herrmann (red.), <i>Religionsfilosofisk introduktion: existens och samhälle</i> rec. av doktorand Matz Hammarström, Lund	189
James F. Keating och Thomas J. White O.P. (red.), <i>Divine Impassibility and the Mystery of Human Suffering</i> rec. av doktorand Stefan Lindholm, Mölle	190
Najeeb Awad, <i>God without a Face? On the Personal Individuation of the Holy Spirit</i> rec. av docent Jobst Reller, Hermannsburg.....	191
Avhandlingsresumé: Sanita Balode: <i>Verbs of motion with directional prepositions and prefixes in Xenophon's Anabasis</i>	192
Avhandlingsresumé: Daniel Enstedt, <i>Detta är min kropp. Sexualitet, samlevnad och kristen tro</i>	192
Avhandlingsresumé: Daniel Sjödin: <i>Tryggare kan ingen vara. Migration, religion och integration i en segregerad omgivning</i>	192

Romerskt och evangeliskt Tillbakablick på en avslutad genre

STEN HIDAL

Sten Hidal är professor emeritus i Gamla testamentets exegetik vid Centrum för teologi och religionsvetenskap, Lunds universitet. Han har skrivit om människosynen i Gamla testamentet, bibelkritikens genombrott i Sverige, den äldsta syriska kyrkan och översatt en lång rad texter av syriska och grekiska kyrkofäder. Sten Hidal har dessutom gett ut flera essäsamlingar.

Vilken är den avgörande skillnaden mellan romersk-katolsk och evangelisk-luthersk kristendomsförståelse? Kan den sättas på någon enhetlig formel? Denna fråga har sysselsatt teologer alltsedan reformationen. Där man i äldre tid huvudsakligen arbetade enligt loci-metoden blev svaret i allmänhet att man belyste skillnaden utifrån de reformatoriska formal- och materialprinciperna. Var Roms kyrka bibeltrogen? Lärde man rätt om rättfärdiggörelsen? Men det var inte alltid så enkelt att göra läroskillnaderna begripliga eller ens relevanta för en läsekrets som inte hade en teologisk utbildning.

De skrifter som här skall undersökas, vänder sig alla till en bredare läsekrets. De är – även om ordet inte användes vid den aktuella tiden – populärvetenskapliga. De tar inte heller sin utgångspunkt i den reformatoriska formal- och materialprincipen, utan söker besvara frågan om den stora skillnaden på ett annat sätt. Ty att det finns en sådan skillnad, är de alla ense om. Frågan är endast hur den skall uttryckas.

Följande fyra skrifter tas upp i denna artikel. Knut H. Gez. von Schéele, *Lärobok i teologisk symbolik* (1885), Gustaf Aulén, *Evangeliskt och romerskt* (1922), Sigfrid von Engeström, *Katolicismen i nutiden* (1941) och Per Erik Persson, *Romerskt och evangeliskt* (1959, 2 uppl. 1965). Samtliga författare var professorer vid teologisk fakultet och sysslade i sin forskning mer eller mindre med konfessionell teologi.

Boken av von Engeström skiljer sig från de andra genom att där inte sker någon direkt jämförelse, men det sätt varpå författaren sätter accenterna visar ändå ganska tydligt var han ser

skillnaden ligga. För alla författare är utgångspunkten evangelisk; katolsk teologi är ”det andra” vars relation till den egna åskådningen skall klargöras.

K. H. Gez. von Schéele

Lärobok i teologisk symbolik av K. H. Gez. von Schéele (1838 – 1920) är en förkortad version av den större *Theologisk symbolik* (1877) och uppfyller på sätt kriteriet för att vara populärvetenskaplig.¹ I övrigt är skillnaden mellan de båda framställningarna försumbar. I en annan bok, en samling med apologetiska föredrag under titeln *Till strids för friden* (1881), är utvecklingstanken grundläggande. Kristendomen har under sin historia tagit gestalt i ett antal partikularkyrkor, varvid den grekisk-ortodoxa kan sägas stå för barndomen, den katolska kyrkan för den expansiva ynglingåldern och den lutherska för den manliga mognaden.

Katolicismen har alltså sin givna plats i detta evolutionsschema som en på visst sätt naturödvändig brygga från de förkristna religionsåskådningarna. Även efter reformationen kan denna form av kristendom vara passande för de romanska folken, ”hvilkas naturanlag ha ägnat sig för den övergångsform från hedendom och judendom till hel, sann kristendom, som i den romerska katolicismen fått sitt uttryck.” Professor von Schéeles perspektiv är den analyserande be-

¹ K. H. Gez. von Schéele, *Lärobok i teologisk symbolik* (Uppsala: W. Schultz, 1885).

traktarens, som något nedlåtande betraktar en lägre stående organism.

I *Lärobok i teologisk symbolik* spelar utvecklingstanken en underordnad roll. Här råder locimetoden, varvid den romersk-katolska teologin kritiseras i fråga om gudsbegreppet (en doketisk-monofysitisk tendens), antropologin (syndafallets följder minimaliseras) och frälsningen (förtjänsttanken betonas).² Det betonas att den katolska kyrkan av sin ”doktrinella materialism” drivs till att betona allt utvärtes i kulten. Till sist blir ”katolicism” närmast liktydigt med ett lagiskt, utåtvänt betraktelsesätt. Därför kan vissa frikyrkor och – faktiskt – även socialismen sägas stå på katolsk grund. Här har ”katolicism” nästan helt förlorat sin konfessionella innebörd och blivit till *beteckning* för en allmän livsåskådning.

Förutom inflytande från Geijer – vanligt i Uppsala vid denna tid – har vi att söka bakgrunden till von Schéeles synsätt i tidens intresse för det folkliga. Vissa religioner är mer eller mindre naturmässigt bundna till bestämda folk eller folkgrupper. Det är romantikens och Herders intresse för det folkligt naturgivna som i psykologisk version skulle utmynna i det intresse för ”folksjälen” som i Wilhelm Wundts *Völkerpsychologie* (1911-1920) fick ett monumentalt uttryck.

Denna lärobok i symbolik var Sveriges första, men det kan knappast sägas att den fick någon större uppskattning. Redan författarens fakultetskolleger förhöll sig skeptiska, och från litteraturlistorna tycks den ha försvunnit samtidigt med att författaren 1885 blev biskop i Visby stift. Redan vid 1800-talets slut var evolutionära tankegångar av det slaget något obsoleta. Inget spår av självkritik står att finna – tonen är närmast triumfalistisk. Författaren kom inte att ändra sig, och vid prästmötet i Visby 1895 höll han en synodalföreläsning med titeln ”Skall svenska folket förblifva den rena evangeliska läran med därpå vilande livsåskådning troget; eller äro vi på väg att vända åter till de svaga och torftiga barnalärer, hvilkas följdriktiga ände är katolicism?”

² A. a., s 62 – 66. Se även Sten Hidal, *K. H. Gez. von Schéele – prelat, pilgrim, politiker* (Visby: Barry Press förlag, 1977), spec. s 32 – 35.

Gustaf Aulén

Helt annorlunda är den av Gustaf Aulén (1879 – 1977) författade skriften *Evangeliskt och romerskt*.³ Endast 37 år skiljer dem åt, men att läsa Aulén är som att träda in i en annan värld. Borta är alla nedlåtande och summariska omdömen, utvecklingsperspektivet likaså. Författaren är medveten om vilka komplexa storheter han arbetar med. Framför allt är varje spår av triumfalism bortsopat. Framställning präglas av ödmjukhet och självrannsakan, detta till den grad att den evangeliska kyrkan i många stycken säges ha åtskilligt att lära av den katolska. I hög grad lyckas Aulén med sitt uttalade syfte ”att så mycket som möjligt undvika den gamla traditionella teologiska konfessionspolemikens metoder” (s 102). Likväl är det tydligt att även för honom den avgörande skillnaden består.

Auléns skrift är inställd i ett bestämt kyrkohistoriskt sammanhang. Under decennierna efter 1900 kom en rad med böcker som behandlade den katolska kyrkan och dess teologi. Flera av dem står i samband med att Nathan Söderblom inlett sin verksamhet i Uppsala. Hit kan räknas Söderbloms egen *Religionsproblemet inom katolicism och protestantism* (1910) med dess även ur ett internationellt perspektiv initierade skildring av den katolska modernismen. Vidare Friedrich Heilers Olaus Petri-föreläsningar *Katolicismen* (1920) och Lydia Wahlströms *Katolskt och protestantiskt i medeltid och nutid* (1919). Hos Aulén sker upprepade hänvisningar främst till Heiler, som hade inbjudits till Uppsala av Söderblom. Särskilt tycks Sveriges kristliga studentrörelse ha engagerat sig häri – på dess förlag utkom förutom Heilers skrift även Hjalmar Holmquist, *Påvedömet historia 1800-1920* (1920).

Aulén disponerar sin framställning under rubrikerna Ande och form, Individualism och samfundskristendom, Auktoritet, Gudstjänstliv och liturgi, Tron allena. På alla dessa punkter ser han den stora skillnaden ligga snarast *inom* kyrkorna än mellan vissa av dem. Det är sålunda riktigt att Roms kyrka betonar formen mer än de evangeliska kyrkorna, och att det finns en risk för trældom under formerna. Men den motsatta risken är

³ Gustaf Aulén, *Evangeliskt och romerskt* (Stockholm: Sveriges Kristliga Studentrörelses Bokförlag, 1922).

minst lika stor – om inte större. Kapitlet om auktoriteten är inledningsvis en skarp uppgörelse med den liberala teologins försök att få fram ”Jesu enkla lära”. Ingen kristendom klarar sig utan en auktoritet. Det viktiga är dock att denna inte fattas institutionalistiskt och legalistiskt, utan andligt och personligt. Och då blir det tydligt: ”Roms auktoritet är en tvångsauktoritet, den evangeliska auktoriteten går fram på övertygelsens väg” (s 66).

Kapitlet om gudstjänstlivet är kanske det som mest präglas av självrannsakan. Att gudstjänsten skall präglas av andakt och tillbedjan – däri har den katolska kyrkan fullkomligt rätt. Den liturgiska förnyelsen och frågan om nattvardens ställning kan också hämta inspiration därifrån. Men också här måste man vara på sin vakt. Bristen hos Rom ligger i ”den krassa förvandlingslärans primitiva magi” (s 84). För evangelisk kristendom är Kristi sanna närvaro detsamma som en andlig närvaro.

I det sista kapitlet ”Tron allena” skulle man förvänta sig att få den avgörande differensen mellan de båda kristendomsuppfattningarna satt på en klar formel. Så sker dock knappast. Även här ägnar författaren mycken energi åt att bekämpa falska uppfattningar på evangeliskt håll, som t ex att läran om ”genom nåden allena” eller *sola gratia* skulle innebära att varje mänsklig aktivitet skjutes åt sidan. Rättfärdiggörelseläran nämnes knappt. Efter ett tag kommer han dock fram till den springande punkten, vilken är förtjänsttanken. Varje tal om förtjänst eller *meritum* i samband med frälsningen är förkastligt – ”i denna förtjänstsynpunkt ligger ett dödande gift” (s 95). Aulén diskuterar inte ens möjligheten att meritumtanken ytterst skulle kunna ha en biblisk motivering, främst i Matteusevangeliets tal om *misthos* eller ”lön”. Här är omdömet kategoriskt: ”Det finns ingen tanke, som är mera främmande och mera förödande för ett religiöst liv än tanken på en förtjänst inför Gud” (s 96). Ty den fromheten är egocentrisk.

Ett par gånger citerar Aulén med gillande ett ord av Pehr Eklund, hans företrädare som dogmatikprofessor i Lund, enligt vilken romersk-katolsk kristendom är det fullkomligare lägre och evangelisk kristendom det ofullkomligare högre. De avslutande orden illustrerar väl syftet med hela framställningen: ”Det har varit mitt

syfte att söka visa, att och varför evangelisk kristendom är ett högre ideal, men på samma gång att oförbehållsamt blotta dess ofullkomlighet” (s 108).

Så långt Aulén. Intressant är att ecklesiologin och ämbetsteologin knappast alls berörs. Man hade annars kunnat vänta sig att kapitlet om auktoriteten skulle inbjuda till det. Det bestående intrycket av läsningen är, att Aulén inte ser några *oöverstigliga* läroskillnader mellan de båda konfessionerna. Det är vid läsningen också tydligt, att ekumeniken så att säga ligger i luften. Sitt intresse för detta skulle Aulén behålla livet igenom, och 1959 publicerade han boken *Reformation och katolicitet*. Redan i förordet görs det tydligt att katolicitet här inte används i den snävare, konfessionella meningen, och då boken knappast kan kallas populärvetenskaplig skall den inte tas upp här.

Sigfrid von Engeström

Sigfrid von Engeström (1889 – 1984) hade dokumenterat sig som en skicklig forskare i reformationstidens teologi, bland annat genom en undersökning om trosbegreppet hos Luther med särskild hänsyn till försanthållandet. Skriften *Katolicismen i nutiden* är emellertid helt inriktad på moderna förhållanden, vilket också framgår av att den kom ut i serien Orientering i aktuella ämnen på Bonniers förlag.⁴ Skriften är mycket välorienterad och innehållsrik. Bland annat innehåller den en redogörelse för katolsk socialetik, förmodligen den första på svenska.

Till följd av frågeställningen innehåller den också en utförlig framställning av den katolska kyrkans organisation. Här blir de i egentlig mening ecklesiologiska frågorna behandlade, och det blir tydligt att författaren i auktoritetsbegreppet ser något för katolsk kyrkosyn väsentligt. Auktoritetsprincipen är katolicismens ögonsten. ”Den är också den romerska kyrkans mest karakteristiska kännetecken” (s 52). I övrigt får man leta efter utsagor om avgörande skillnader mellan de båda kristendomstyperna. Liksom Aulén betonar dock von Engeström att lönetanken är

⁴ Sigfrid von Engeström, *Katolicismen i nutiden* (Stockholm: Albert Bonnier, 1941).

central i katolicismen. Författaren undviker ordet *meritum* – måhända i medvetande om att de reformatoriska teologerna inte helt avvisade den tanken – men framhåller att lönemoralen är mera utbredd på katolskt håll.

Sjävfallet ser von Engeström många skillnader mellan de båda kyrkorna, som mariadogmen (då ännu endast 1854 års dogm) m m, men när det gäller att härleda dessa skillnader ur en överordnad princip har han inte mycket att ge. Detta är helt säkert medvetet och hänger samman med von Engeströms avståndstagande från den lunda-teologiska motivforskningen. I någon mån griper han tillbaka på locimetoden.

Per Erik Persson

Per Erik Perssons (f. 1923) skrift, slutligen, heter *Romerskt och evangeliskt*.⁵ Det är nog ingen tillfällighet att ordningen här är omkastad jämfört med Auléns *Evangeliskt och romerskt*. Ty där den äldre skriften i så hög grad präglades av självvransakan att det evangeliska kom att stå i centrum, så är det i den senare skriften ingen tvekan om att det romerska är utgångspunkten. Här görs verkligen ett seriöst försök att bestämma grundskillnaden mellan de båda konfessionerna. Persson var väl förberedd för denna uppgift. Förutom avhandlingen *Sacra doctrina* (1957) om förhållandet mellan ratio och revelatio hos Thomas av Aquino finns det i hans vetenskapliga produktion vid denna tid ett flertal bidrag till frågan om relationen mellan romerskt och evangeliskt.

Liksom Aulén är Persson angelägen om att undanröja missförstånd rörande den romersk-katolska kyrkan. Hela det inledande kapitlet ”En ny situation” är ägnat detta. Den tid som beskrivs ligger närmast före Andra Vatikankonciliet med dess begynnande förnyelse inom liturgi och teologi. Läsaren får bilden av en kyrka inom vilken ett dynamiskt förnyelsearbete pågår.

⁵ Per Erik Persson, *Romerskt och evangeliskt* (Lund: Gleerups, 1959). – En förberedande artikel (”Vad är romerskt?”) finns i *STK* 34/1958, s 16 – 31. Se även samme författares *Evangelisch und Römisch-Katholisch. Kernfragen heutiger Diskussion* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1961).

I det följande kapitlet ”Innehållet i kyrkans budskap” heter det att ett svar önskas på två grundläggande frågeställningar: ”vad utgör innehållet i kyrkans förkunnelse i dag?” och ”Vad utgör på ömse håll grunden för tesen att förkunnelsen utgör ett levande och levandegörande ord?” Vid besvarande av dessa frågor visar det sig att förhållandet mellan Skrift, tradition och ämbete har stor betydelse, liksom relationen mellan Anden och ämbetet. Det skulle föra för långt att här i detalj följa argumentationen, som också exemplifieras med mariadogmerna (av vilka den andra om Marie upptagelse proklamerats så sent som 1950), men slutsatsen återges väl genom författarens egen i kursiv skrivna sammanfattning:

Antingen ges frälsningen genom ämbetet – och därför ges det ord och sakrament, Kristus-närvaron i dessa är då betingad av den primära Kristus-närvaron i ämbetsbäraren - eller också ges frälsningen genom evangeliet i ord och sakrament – och därför ges det ett ämbete i kyrkan, Kristus-närvaron i detta är då betingad av den primära Kristus-närvaron i evangeliet självt” (s 74).

Det skulle vara en möjlig läsning att härav dra den slutsatsen, att den stora skillnaden mellan romerskt och evangeliskt ligger i att ämbetet hos Rom ses som Kristusrepresentation, ur vilken det mesta – om inte allt – annat härleds. Detta skulle ligga i linje med Perssons då under förberedelse varande monografi *Kyrkans ämbete som Kristusrepresentation. En kritisk analys av nyare ämbetsteologi* (1961). En sådan läsning är emellertid otillbörligt förenklande. Även om det nyss citerade uttalandet tycks ge vid handen, att ämbetssynen är det avgörande, så ligger skillnaden djupare än så. Den avgörande skillnaden mellan katolsk och evangelisk teologi ligger i *synergismen*, och därmed djupast sett i relationen gudomligt-mänskligt i frälsningsverket.⁶ I katolsk

⁶ Om synergismen ur ett ortodoxt perspektiv, se Per Erik Persson, ”Synergismens problem, belyst utifrån de ortodoxa kyrkornas teologi” (*STK* 37/1961, s 236-47. Se även idem, ”Glaube und Werke in der Ostkirche. Der Beitrag der Orthodoxen Theologie zum Problem des Synergismus als kritische Frage an die reformatorische Theologie” (*Materialdienst des konfessionsskundlichen Instituts*, nr 5, 1962, s 81-87).

teologi betonas Kristi mänskliga natur i återlösningen, en mänsklighet som måste få en fortsättning i ämbetet. Romersk-katolsk teologi kännetecknas över huvud av en tanke på *samverkan* mellan gudomligt och mänskligt. ”Denna tanke på frälsningen såsom något som ytterst åstadkommes genom en samverkan mellan gudomligt och mänskligt utgör det drivande motivet bakom den tolkning av ämbetets innebörd, som vi i det föregående konfronterats med” (s 64). Lagg märke till uttrycket ”det drivande motivet”, vilket visar Perssons bakgrund i äldre lundensisk motivforskning: ett grundmotiv finns alltid, det gäller endast att blottlägga det.

I själva tanken på synergism ligger ett krav på att denna mänskliga medverkan fortsättes – och det är här ämbetets centrala roll kommer in. Vigningen till ämbetet innebär då en förlängning av inkarnationen in i vår egen tid. Enligt evangelisk teologi, däremot, har ämbetet sitt existensberättigande endast av att evangeliets ord på så sätt kan höras. Det finns inte någon tanke på att ämbetet skulle vara en fortsättning av Kristi verk, vilket i sin tur beror på att man är helt främmande för tanken på en ”samverkan” mellan gudomligt och mänskligt av det slag, som är kännetecknande för katolsk teologi. ”Just därför att *Kristi gärning såsom människa* som sådan även är *Guds egen gärning*, kan denna gärning icke fortsättas eller fullföljas *av människor*” (s 73, kurs. i originalet).

Mariadogmerna ägnas särskild uppmärksamhet av Persson. De sägs ytterst vara en dogmatisering av den romerska kyrkans självförståelse. ”Avvisar man dem (alltså mariadogmerna), måste man också avvisa den ämbetssyn, som kommer till uttryck i representationstanken” (s 67). Också när det gäller synen på relationen mellan Skriften och traditionen är mariadogmerna instruktiva, något som utreds i början av boken.

Vi har alltså funnit en teolog som klart pekar på en formel i vilken den grundläggande skillnaden mellan romerskt och evangeliskt kan utsägas. Det är den lära om samverkan mellan gudomligt och mänskligt som i ämbetets Kristusrepresentation får sitt främsta uttryck. Det hävdas inte att *alla* läropunkter skulle kunna härledas ur denna princip, men väl att den avgörande skillnaden mellan de båda kyrkornas teologi kan förklaras på detta sätt. Persson är självfallet helt

medveten om den reformatiska formal- och materialprincipen. Det är nödvändigt att de båda principerna sammanhålls i en ouplöslig enhet – först detta är det typiskt reformatiska. Samtidigt förefaller det som om inte heller det skulle kunna förklara skillnaderna; därtill krävs den på synergitanken grundade Kristusrepresentationen i ämbetet.

När Romerskt och evangeliskt utkom, hade Andra Vatikankonciliet ännu inte församlats. När den andra upplagan kom 1965, hade konciliet pågått några år och den dogmatiska konstitutionen om kyrkan, *Lumen gentium*, hade promulgerats 1964, samma år som dekretet om ekumeniken, *Unitatis redintegratio*. I förordet skriver Persson dock att någon grundlig bearbetning inte hade behövts.

Per Erik Perssons skrift representerar ett energiskt och väl genomarbetat försök att både precisera och förklara en *Grunddifferenz* mellan katolskt och evangeliskt. Om den är träffande, skall inte här diskuteras. Men under alla förhållanden avslutades genren med den, eftersom det inte har kommit någon efterföljare. Med andra ord: efter 1965 har det inte kommit något populärvetenskapligt arbete på svenska som söker sammanfatta skillnaden mellan katolsk och evangelisk kristendomsförståelse. Vad beror det på? Ansågs Persson skrift så klargörande, att det sista ordet var sagt med den?

Den primära förklaringen ligger helt säkert i ekumenikens genombrott. Nu skulle teologins uppgift vara att framställa de likheter som trots allt finns. Man skulle söka sig fram till en konsensus, och forna tiders konfessionspolemik sågs som något avskräckande. Särskilt i mera förenklade versioner av ekumenisk teologi framskymtar ibland tanken, att de traditionella kontroversfrågorna förlorat varje aktualitet i dagens situation.

Rättfärdiggörelseläran

Det är också lätt att i våra fyra analyserade skrifter se, att just rättfärdiggörelseläran inte står i centrum. Den avgörande skillnaden tycks inte ligga där. Avståndet till reformationstidens framställningar är – minst sagt – påfallande. Samtidigt skall det observeras, att under en stor

del av den aktuella tiden har det funnits en parallell diskurs i form av skolböcker, som just genom att de hållit fast vid loci-metoden också har behållit synen på människans rättfärdiggörelse och över huvud nådeläran som den springande punkten. Den nästan allenarådande läroboken i teologi för gymnasier av A. E. Norbeck (tolfte upplagan 1910) är helt klar på denna punkt.⁷

Men inte heller den reformatoriska formalprincipen verkar spela någon roll. I äldre tider kritiserades den katolska kyrkan ständigt för att inte vara lydlig mot bibelordet, vilket särskilt märktes i de olika tillägg som motiverades av traditionsbegreppet. Hos de här undersökta författarna verkar tanken vara, att Bibeln alltid kan tolkas på olika sätt och att det är svårt att säga att en viss tolkning är den enda riktiga. Bakom detta förändrade synsätt ligger rimligen att den historisk-kritiska bibelsynen accepterats. Om man inte själv tror på Bibelns ofelbarhet, är det svårt att anklaga andra för att inte göra det.

När man har sökt efter den avgörande skillnaden mellan de båda kristendomsuppfattningarna, har man provat sig fram. Den populärvetenskapliga formen har inte heller medgivit utförliga eller specialiserade resonemang. Några av de nyckelord som man kommit fram till – förutom von Schéeles evolutionära perspektiv – är: auktoritet, meritum och synergism.

Ekumeniken

Under alla förhållanden arbetar ekumeniken från och med 1960-talet med delvis andra förutsättningar. Vaticanum II har med sina teologiska nyansatser skapat andra förutsättningar för både de bilaterala och multilaterala dialogerna. Den katolska kyrkan deltar nu i det ekumeniska arbetet fullt ut. Det gör att ett arbete med titeln Romerskt och evangeliskt nu är ännu svårare att skriva än förr.

Därtill kommer ännu en omständighet. I postmodernismens kölvatten ses möjligheten av att skriva ett kortfattat, populärt arbete om en så stor och komplex fråga som denna som näst intill omöjlig. Vi uttalar oss inte gärna generellt och svepande om sammansatta materier. Det råder en allmän skepsis mot teorier som ger sig ut för att ha en allmängiltig förklaring till att något har blivit på ett visst sätt. Vetenskapen är inriktad på det partikulära, på det i tid och rum avgränsade.

Det innebär att det inte är så sannolikt att arbetena av von Schéele, Aulén, von Engeström och Persson kommer att få en efterföljare – i varje fall inte under den närmaste tiden. Men den teologiska symbolikens uppgift kommer fortsatt att vara angelägen, och dess relation till ekumeniken är en utmaning till all teologi.

Summary

In this article four Swedish books in the period 1885 – 1959 are examined. They are all an attempt to answer this question: which is the main difference between Roman-catholic and Lutheran conceptions of Christianity? These books form a special genre and address themselves to a wide circle of readers, but the authors are university theologians. The main difference is difficult to find, but most of the answers point in the direction of ecclesiology (Church authority) and the salvation through Christ (the concepts of *meritum* and *synergeia*). The cardinal point in the Reformation era, the doctrine of justification by faith alone, is hardly mentioned. After 1960 this genre has disappeared, undoubtedly because of the ecumenism.

⁷ A. E. Norbeck, *Lärobok i teologien för elementarläroverken*. Tofte översedda upplagan (Stockholm: P. A. Norstedt & söners förlag, 1910). Om Norbecks teologi, se Rune Söderlund, ”Teologin i 1878 års katekesutveckling”, i Oloph Bexell (red.), *Sveriges kyrkohistoria 7: Folkväckelsens och kyrkoförnyelsens tid*. (Stockholm: Verbum, 2003), s 330f.

Röster från andra sidan

Om svensk-katolska ställningstaganden under spanska inbördeskriget

CARL HOLMBERG

Carl Holmberg är verksam som lektor vid institutionen för historiska studier, Göteborgs universitet. Han disputerade på avhandlingen Längtan till landet: civilisationskritik och framtidsvisioner i 1970-talets regionalpolitiska debatt (1998). Därefter har han gett ut boken Utanförskap och uppbrott: Fyra essäer om flyktförsök från civilisationen (2006). Holmberg förbereder för närvarande ett större arbete om opinionsbildning under spanska inbördeskriget.

År 1938 utkom författaren Ernst C:son Bredberg med sin reportagebok *Rebellen Franco och den lagliga regeringen*. Skriften var en kommentar till det inbördeskrig som vid denna tid rasade i Spanien. Kriget hade inletts med en militärrevolt mot den republikanska regim som kommit till makten 1936. Regimen hade stöd i den så kallade folkfronten, en bred samlingskoalition mellan olika vänstergrupper. Den revolterande sidan under ledning av general Francisco Franco, även kallad nationalisterna, backades upp av det konservativa Spanien.¹

I sitt förord skrev författaren att han velat ge en så objektiv framställning av konflikten som möjligt. En rad skiftande synpunkter redovisades, från arbetare, bönder, präster, militärer och andra inblandade parter. Dock lyste hans egna sympatier tydligt igenom. Rapporter om övergrepp från den republikanska sidan betraktades som högst tillförlitliga. Beskyllningar om grym-

heter begångna av nationalisterna däremot avfärdades som förtal.²

Bredbergs inlägg kan te sig uppseendeväckande då spanska inbördeskriget torde vara en av få väpnade konflikter där den förlorande sidan, ur ett internationellt perspektiv, närmast enhälligt tillskrivits den moraliska segern. Den dominerande berättelsen kan kortfattat beskrivas i termer av beundran för den republikanska sidans offervilja och motståndskamp, men också indignation över de demokratiska staternas undfallenhet gentemot den framträngande fascismen.³

Ett noninterventionsavtal som förbjöd vapenleveranser åt båda sidor trädde i kraft 1936. Tyskland och Italien ignorerade avtalet och stödde frikostigt revolten. De västeuropeiska demokratierna förhöll sig passiva. Engagemang-

¹ Forskningen om inbördeskriget är att betrakta som relativt betydande. Som ett standardverk i ämnet kan nämnas Hugh Thomas, *Spanska inbördeskriget* (Stockholm: Rabén & Sjögren, 1978). En något mer uppdaterad version av kriget, med samma titel som Thomas verk, ges i militärhistorikern Anthony Beevors *Spanska inbördeskriget* (Lund: Historiska Media, 2007).

² Ernst C:son Bredberg, *Rebellen Franco och den lagliga regeringen* (Stockholm: Svea rikes förlag, 1938), 7.

³ Nu finns trots allt en hel del nyanser i eftervärldens uppfattning. Litterära skildringar från kriget är inte alltid lovsånger till den republikanska sidan. Ett exempel är författaren George Orwell som deltog som frivillig i striderna. I sin bok *Hyllning till Katalonien: den spanska tragedin i röda och vita dokument* (Stockholm: Litteraturfrämjandet, 1989) beskrev han utrensningarna av vänsteroppositionen inom folkfronten. Samma tema återkommer i regissören Ken Loachs film *Land and freedom* från 1995. URL = <http://sv.wikipedia.org/wiki/Land_och_frihet> (6/12 2010).

et från enskilda personer och organisationer var dock omfattande. Omkring 35 000 man deltog i de internationella brigaderna, frivilligförband som stred på folkfrontens sida. Inte oväntat har forskningen om det svenska solidaritetsarbetet sin tyngdpunkt i den prorepublikanska opinionen (mer om det längre fram).

Till stor del är den förhärskande bilden en efterhandskonstruktion. Onda föraningar fanns förvisso, med det är först efteråt vi vet att den spanska konflikten kom att utgöra förspel till andra världskriget. Vidare inleddes i Spanien en lång period av diktatur och isolering. Inte heller detta var givet på förhand. För samtida betraktare existerade sannolikt en rad skiftande föreställningar om möjliga kort- och långsiktiga konsekvenser. Både den republikanska och den nationalistiska sidan bestod av flera högst disparata grupperingar, vilken av dem som – i händelse av seger – skulle bli tongivande måste ha upplevs som mycket osäkert, såväl i som utanför Spanien.⁴

Ett övergripande syfte med föreliggande artikel är att något vända på det dominerande perspektivet, belysa opinioner i Sverige som av en eller annan orsak tog ställning för upproret. Boken om inbördeskriget var tryckt på Svea rikets förlag, en verksamhet som stod nationalsocialistiska idéer nära. Att inom dessa kretsar hitta sympatier för de spanska rebellerna är föga förvånande. För att fånga heterogeniteten i den pronationalistiska opinionen avser jag emellertid att fästa uppmärksamheten på andra, möjligen mer nyanserade röster som kan ha yttrat sig i frågan.

Flera konfliktaxlar samverkade i inbördeskriget. Det var en kamp mellan fattig och rik, separatism och centralmakt, demokrati och diktatur. Vidare fanns en motsättning mellan vad som kan kallas världsliga och andliga intressen. Den spanska vänstern, allt från liberaler till socialister, kommunister och anarkister intog en programmatiskt antiklerikal hållning. Redan 1931 hade en republikansk regim kommit till makten i Spanien. Långtgående åtgärder vidtogs för att

⁴ Uppfattningen att den spanska konflikten utgjorde generalrepetition för andra världskriget diskuteras bland annat av Beevor. Tyskarna kunde i Spanien prova ut en mängd nya vapen, till exempel störtbombplan och moderna stridsvagnar, som även kom till användning åren 1939-45. Beevor, 479.

minska religionens inflytande, vilket självklart upprörde Vatikanen. Efter att en högerregering bildats år 1933 upphörde den antiklerikala politiken temporärt. Folkfrontens seger 1936 innebar att den återupptogs.⁵

Låt oss stanna vid den kyrkliga aspekten. Vid den här tiden var över 99 procent av befolkningen i Sverige formellt medlemmar i den evangelisk-lutherska svenska kyrkan. Det innebar inte att det andliga landskapet var särskilt enhetligt. Väckelserörelser hade sedan länge utmanat statskyrkans andliga tolkningsföreträdare. Vidare fanns ett mindre antal religiösa minoriteter som stod utanför den protestantiska samfundsbilden. En av dessa var den katolska kyrkan i Sverige. Katolska trosbekännare utgjorde vid denna tid en mycket liten grupp, uppskattningsvis knappt 5 000 personer.⁶

Min hypotes är att den lilla katolska kolonin i Sverige – med sin marginella ställning och för sin existens sannolikt beroende av goda relationer till Vatikanen – slöt sig till republikens fiender. Ska man hitta ett nationalistiskt ställningstagande utanför den rena extremhögern, torde den katolska kretsen vara en högst tänkbar part.

Grovt räknat kan tre huvudströmningar sägas ha dominerat det politiska livet i 1930-talets Spanien. Den första utgjordes av det republikanska lägret. Där ingick som sagt den regeringstrognas folkfrontens olika schatteringar. Den andra viktiga kraften var anarkismen, även kallad frihetlig socialism. Inget land i världen hade vid denna tid en så stor anarkistisk rörelse som just Spanien. Den tredje riktningen var alltså na-

⁵ Redan 1931 utfärdade påven Pius XI en encyklika i vilken han kraftigt fördömde förföljelsen av katoliker i Spanien. Beevor, 501.

⁶ För en närmare beskrivning av svenskt kyrkoliv och utredning av ovan nämnda begrepp se Oloph Bexell, *Sveriges kyrkohistoria 7: Folkväckelsens och kyrkoförnyelsens tid* (Stockholm: Verbum, 2003), 73 – 79, 250 – 279. Enligt en uppgift redovisad i den katolska tidskriften *Credo* uppgick det totala antalet romerska katoliker i Sverige år 1930 till 4 818. *Credo*, september 1936, 199. Vad som bör understrykas är att flera kristna trosriktningar som kallar sig katolska existerar. När begreppet katolik används i det följande avses anhängare av den romersk-katolska kyrkan och ingenting annat. Beteckningen svensk-katolsk avser alltså medlem i den romersk-katolska gemenskapen i Sverige.

tionalisterna, en samlingsbeteckning på de grupper som ställde sig bakom upprорот 1936.⁷

För att testa min hypotes kommer följande frågor att diskuteras; Hur ställde man sig inom den svensk-katolska kyrkan till ovanstående grupperingar? Diskuterades orsaker eller förklaringar bakom den antiklerikala politiken? Fanns tänkbara motståndsstrategier, hur såg de i så fall ut? Hammade man nära vissa politiska ideologier, i en svensk eller internationell kontext, i så fall vilka?

Källmaterialet utgörs av artiklar hämtade ur tidskrifterna *Credo* och *Hemmet och Helgedomen* (*HoH*). De var bägge utgivna av den katolska kyrkan i Sverige. Den förra hade startat år 1920 och gavs ut i hela Norden. Komplexa religionsfilosofiska problemställningar presenterades såväl som rapporter om nordiskt och internationellt kyrkoarbete. *HoH* började utges 1926. Den var mer ett allmänt informationsorgan om kyrkliga angelägenheter och var tänkt som ett instrument i den katolska självavården. Tidskriften utsändes varje månad till alla svenska katolska hushåll. Ledande talesmän medverkade regelbundet i båda tidskrifterna.⁸

De nämnda organen kan ses som representativa för ståndpunkter kyrkan officiellt intog i andliga och samhällspolitiska frågor. För att tydliggöra den historiska bakgrunden omfattar undersökningen perioden från och med vänsterns första valseger 1931 till och med inbördeskrigets slut 1939. Sammanlagt publicerades ett 50-tal artiklar i *HoH* och *Credo* om Spanien under denna period.

Det svenska Spanienengagemanget har tidigare belysts i ett par större arbeten. Historikern Bertil Lundvik tar i sin doktorsavhandling från 1980 upp bland annat den svenska regeringens förhållande till non-interventionsavtalet, krigets betydelse för den svenska valrörelsen 1936, det aktiva arbetet för Spanien, de frivilligas roll (omkring 500 svenskar deltog) samt arbetarrörelsens hållning till konflikten i stort.⁹

⁷ Beevor, 25 – 32, 58 – 67, 130 - 144.

⁸ Ingmar Brohed, *Sveriges kyrkohistoria 8: religionsfrihetens och ekumenikens tid* (Stockholm: Verbum, 2005), 112.

⁹ Bertil Lundvik, *Solidaritet och partitaktik: den svenska arbetarrörelsen och spanska inbördeskriget*

En annan avhandling, inriktad på svenska författares förhållande till inbördeskriget, är litteraturvetaren Åsa Risbergs *Diktarnas krig* (1986). Här diskuteras hur en rad välkända skribenter såsom Eyvind Johnsson, Erik Asklund, Artur Lundkvist, Gunnar Ekelöf, Harry Martinsson, Moa Martinsson, Vilhelm Moberg och Selma Lagerlöf på ett eller annat sätt uttryckte sin sympati för den republikanska sidan. Åsa Risberg menar att i skuggan av den växande nazismen fick inbördeskriget en starkt symbolladdad karaktär, blev en självklar referens bland intellektuella. Det samtida stödet för folkfronten är sålunda den självklara utgångspunkten för både Lundvik och Åsa Risberg.¹⁰

En precisering av syftet kan vara på sin plats. Genom en analys av den svensk-katolska kyrkans ståndpunkter är min avsikt att vidga och nyansera den rådande bilden av opinionsbildning kring inbördeskriget. I synnerhet vill jag diskutera den religiösa dimensionens betydelse för de ställningstaganden som kan ha gjorts.

Katolska kyrkan i Sverige: en bakgrund

Under Gustav III:s tid hade ett visst mått av religionsfrihet påbjudits i Sverige. Det möjliggjorde bildandet av en katolsk församling i Stockholm år 1783. Dock var medlemskap i främmande samfund förbehållet utlänningar. Under 1800-talets andra hälft mjukades lagen upp. 1860 blev utträde ur statskyrkan tillåtet för svenska medborgare, om man istället inträdde i annat kristet samfund, godkänt av staten. Lagen mjukades upp ytterligare år 1873. Främmande samfund fick bland annat ordna processioner och äga mark.

Antalet konvertiter ökade sakta men säkert.

1936 – 1939 (Uppsala: Studia historica Upsaliensia, 1980), 16 – 44, 114 - 121.

¹⁰ Åsa Risberg, *Diktarnas krig: de svenska författarna och spanska inbördeskriget 1936 – 1939* (Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 1986) Förvisso reses frågan om det ändå fanns svenska författare som tog ställning för Franco. Hon hittar bara ett exempel; Waldemar Hammenhög. I en uppsats från 1941 uttryckte han, om än vagt, en förhoppning om att nationalisternas seger varit till fördel för Spanien. Risberg 1986, s. 9 – 47.

Vid sekelskiftet 1900, fanns, förutom i Stockholm, katolska kyrkor i Gävle, Göteborg och Malmö. Medlemmarna uppgick då till omkring 2500.¹¹

Under 1920-talet fick den katolska tron internationellt en renässans. Historikern Yvonne Maria Werner menar att naturvetenskap och framstegsoptimism misskrediterats under världskriget. Teologiska strömningar såg åter dagens ljus. Kända författare som Francois Mauriac och Gilbert Keith Chesterton konverterade till katolicismen. Även i Sverige ökade kyrkan sin offensiv för att vinna nya proselyter. Den helt övervägande majoriteten av svenska katoliker utgjordes emellertid av emigranter och deras ättlingar, varav de allra flesta kom från Tyskland. Mindre kontingenter härstammade även från Österrike, Frankrike och Polen.¹²

Stora spänningar fanns mellan de olika samfundet. Protestantiska präster å sin sida varnade ibland för vad man kallade ”den katolska propagan- dan”. Den katolska kyrkan å sin ansåg sig fortfarande vara ”den enda sanna kyrkan”.¹³

Svenska kyrkans ärkebiskop Nathan Söderblom arbetade aktivt på att förbättra relationerna mellan protestanter och katoliker. Under det kommande årtiondet tonades polemiken ned. Något av den ekumeniska samverkan Söderblom eftersträvat tycktes vara på väg att förverkligas, om än inte fullt ut. Som Yvonne Maria Werner skriver om katolicismen under 1930-talet ”Den katolska kyrkan var en tolererad men föga accepterad faktor i det svenska samhället.”¹⁴

Upptakten

Spanien var i början av 1900-talet ett land i djup stagnation. Fattigdom och korruption präglade vardagen. Baskiska och katalanska separatister kämpade för självständighet. Politiska våldsdåd

var vanliga. För att råda bot på missförhållandena genomfördes en statskupp år 1923. Generalen Miguel Primo de Rivera utsågs till premiärminister, i praktiken med diktatoriska befogenheter. Efter att han tillfälligt ha lyckats sanera statsfinanserna sköts snart den spanska ekonomin i sank. I januari 1930 tvingades Rivera lämna landet. Året därpå föll monarkin. Den sittande kungen, Alfonso XIII, drevs i exil.¹⁵

Det kyrkliga spanska samfundet bestod vid denna tid av ungefär 115 000 personer. Av dessa var cirka 30 000 präster, biskopar eller andra höga potentater inom den klerikala hierarkin. Övriga utgjordes av munkar, nunnor och medlemmar i religiösa ordnar. Allt eftersom den urbana medelklassen såväl som arbetarklassen växte upplevdes kyrkans inflytande som förlegat. Dess tydliga kopplingar till den traditionella överheten gjorde den impopulär bland stora grupper.¹⁶

Efter vänsterpartiernas valseger våren 1931 tvingades de konfrontera en nära nog konkursmässig statskassa. Beslut togs om att inleda en expropriering av kyrkliga markegendomar och förbjuda religiösa ordnar. Allt statsstöd till kyrkan upphörde. Vidare inrättades civiläktenskap och civilbegravning. Den nya linjen ställde många präster på bar backe. De tvingades förlita sig på allmosor från många gånger utfattiga församlingsmedlemmar.¹⁷

I ett nummer av *HoH* från november 1931 fanns en artikel under rubriken *Obegripliga händelser i Spanien*. I texten beskrevs den spanska regeringens antikyrliga åtgärder. Att redaktionen såg allvarligt på situationen framgick med all önskvärd tydlighet i begrepp som ”fruktansvärd situation” eller ”beklagansvärd katastrof”. Vad som också nämndes var att redaktionen avsåg att ”...ingående underrätta vår läsekrets över händelsernas i Spanien djupare sammanhang och förlopp”.¹⁸

I en kommentar från december samma år skrev Joseph Gerlach, tillika jesuitpater och chefredaktör på *HoH*, att det inte gick att helt bortse från sociala och ekonomiska faktorer om

¹¹ Yvonne Maria Werner, *Världsvid men främmande: den katolska kyrkan i Sverige 1873 – 1929* (Uppsala. Uppsala Katolska bokförl. 1996), 30.

¹² Werner, 238 – 247. De katolska trosbekännarna i Sverige diskuteras även i Brohed, 111 – 114.

¹³ Brohed, 350.

¹⁴ Brohed, 352.

¹⁵ Beevor, 38 – 43.

¹⁶ Beevor, 108.

¹⁷ Beevor, 48.

¹⁸ *HoH* 15 november 1931, 7.

man ville förstå situationen i Spanien. Dock handlade det ytterst om en konflikt på ett andligt plan. Det förelåg en kamp mellan ”katolska kyrkan och dem som traktade efter hennes undergång”.¹⁹

I såväl *Credo* som *HoH* fortsatte rapporter att strömma in. Förutom kyrkans separation från staten nämndes att katolska tidningar dragits in. Kloster sattes i brand av stora folkhopar, munkar och nunnor tvingades på flykten. Det mesta tydde på att regeringen inte brydde sig om att ingripa till skydd för kyrkliga intressen.²⁰

Det katolska församlingslivet i Sverige var ännu under 1930-talet av ytterligt blygsamt format. Möjligheten att bedriva egen bevakning av internationella angelägenheter saknades. I regel hämtades artiklarna från internationella katolska tidskrifter såsom den italienska *Ossevatore Romano*, engelska *The Universe* eller tyska *Stimmen der Zeit*. Man kan anta att den bild som förmedlades av de svenska organen stämde in i en mer allmänkatolsk ståndpunkt som ytterst utgick från Vatikanen.

Det republikanska maktövertagandet föreföll så kaotiskt att det inte gick att avgöra var åt vidden skulle blåsa. En av *Credo*:s mest namnkunniga medarbetare var den holländske Johan van Gijssel, vid denna tid katolsk kyrkoherde i Helsingfors. I ett inlägg från juli 1932 gjorde han ett försök att någorlunda klart analysera situationen. Som en försvarande omständighet såg han att ”en enhetlig front mot radikalismen finnes icke bland katolikerna”. Stora regionala, sociala, kulturella och ekonomiska spänningar gjorde det svårt för kyrkan att få de troende att enas.²¹

I november 1933 genomfördes nya val. Högeroppositionen lyckades samla sina styrkor och vann nu en majoritet av platserna i *Cortes*. För kyrkans del såg det plötsligt ljusare ut.²²

I en notis i *Credo* från december 1934 beskrevs hur påven och den spanska regeringen inlett förhandlingar om att återupprätta förbindelser. Någon mer ingående uppföljning av förhandlingarnas resultat gavs dock inte. Den över-

hängande faran verkade hur som helst vara över. Möjligen bidrog det till att bevakningen från Spanien minskade de följande åren.²³

Den republikanska regimen

Inte heller högerregeringen lyckade hantera de svårigheter landet stod inför. I februari 1936 hölls nya val. Folkfronten segrade. Två liberala partier, republikanska förbundet, och republikanska vänstern ingick. Det största av folkfrontens partier var det socialistiska arbetarpartiet som ville driva en mer radikal omfördelningspolitik. Ännu längre till vänster stod det lilla spanska kommunistpartiet. Dock fortsatte oroligheterna. Spektakulära mord utfördes på politiska meningsmotståndare. Antirepublikanska intressen enades i en revolt. Under sommaren bröt kriget ut.²⁴

Framställningar av radikalernas illdåd, framförallt mot kyrkan, kom snart att dominera i rapporteringen. Nunnor som blivit innebrända i sina kloster, ordensbröder som mördats och präster som försvunnit spårlöst, var några företeelser som omnämndes. Det fanns en klar skillnad från det tidiga 1930-talets rapportering då övergreppen mest tillskrevs små grupper av kriminella. Efter krigsutbrottet rörde det sig om systematiskt genomförda militära aktioner.²⁵

Värt att notera är att den republikanska regimen kom till makten genom allmänna val, förvisso med mycket små marginaler, men ändå enligt demokratiska principer. Medförde det då inte ett trovärdighetsproblem för svensk-katolska kyrkan att så tydligt kritisera den? Under 1800-talet hade Vatikanen intagit en avvisande till de liberala och demokratiska rörelser som var på frammarsch. Den katolska socialläran krävde att uppfostran av unga skulle ligga hos kyrkan och inte hos sekulariserade statsapparater. Efterhand mjukades motståndet upp. Liberalismen var dock inte det enda hotet. 1920-talets totalitära

¹⁹ *HoH* 1 december 1931, 5.

²⁰ Se till exempel *HoH* 15 juni, 5, 1 juli, 5 och 15 augusti 1931, 5. Se även *Credo*, september, 249, oktober, 277 samt december 1931, 334.

²¹ *Credo* juli 1932, 185 – 188.

²² Thomas, 43 – 55, 56 – 62, Beevor, 44 – 57.

²³ *Credo*, december 1934, 285.

²⁴ Beevor, 58 – 76.

²⁵ Se bland annat *Credo*, november 1937, 257 samt *HoH* 15 september, s. 5, i oktober, s. 2 och 15 november 1936, 3.

rörelser, inte minst kommunismen, sågs också som en stor fara.²⁶

”Ett sataniskt preparat” betecknades den i en översättning av ett tal hållit av påven i september 1936 om bolsjevismens utbredning över världen. Senare samma år publicerades en 16-årig pojkes utfästelser innan han frivilligt reste till fronten. Han skulle bland annat ha yttrat; ”...bed att kommunismen blir utrotad, så att Gud inte längre blir smäddad i Spanien.”²⁷

Ett ytterligare uttalande som illustrerade stämningen återgavs i *Credo* år 1937. Ett tal av den spanske ärkebiskopen kardinal Goma publicerades detta år. Denne menade att kriget mot ”marxismen” eller ”kommunismen” (båda beteckningarna förekom i talet) var ytterst en kamp på ett andligt plan för att återföra förtappade själar till den rätta tron.²⁸

Ju mer kriget led, desto större blev kommunisternas inflytande i den spanska regeringen. Sovjetunionen blev en av dess viktigaste allierade. Stödet från Stalin hade dock sitt pris. Långtgående likriktning inom statsapparaten genomfördes liksom utrensningar i de egna leden. Det föreföll som en demokratiskt vald regim i själva verket banat väg för mörka och brutala krafter. Att ställa sig kritisk mot folkfronten kunde mot den bakgrunden framstå som någorlunda legitimt.

Viktigt att understryka är att den katolska världen var långt ifrån enad i sin syn på kriget. Opinioner fanns som stödde vänsterregimen. Republiken intog en större fördragsamhet med etniska minoriteter, framförallt basker och katalaner, medan de Francotrogna ville ha en stor-spansk lösning med undertryckande av etniska särdrag. Det fick det i övrigt strängt katolska baskiska prästerskapet att ställa sig på republikens sida. I Frankrike fanns många progressiva katoliker som stödde den folkfrontsregim som kom till makten där samma år som i Spanien. Sympatierna kom även att utsträckas till det södra grannlandet.²⁹

²⁶ Kyrkans hållning i dessa frågor diskuteras bland annat i en artikel i *Credo* april 1931, 92.

²⁷ *HoH*, 15 december 1936, 3.

²⁸ *Credo* mars 1937, 71.

²⁹ Kay Chadwick, *Catholicism, Politics and Society in Twentieth-Century France* (Liverpool: Liverpool University Press, 2000) 73 – 93.

Dock förefaller prorepublikanska katolska röster haft svårt att göra sig gällande internationellt, inte minst då påven själv intog en starkt kritisk hållning till den spanska republiken. Av allt att döma kom de svensk-katolska organen att närmast enhälligt ansluta sig till den dominerande ståndpunkten. Att Francos styrkor gick hårt fram och avrättade baskiska katoliker togs aldrig upp. Alla våldsdåd tillskrevs de röda.³⁰

Den anarkistiska utmaningen

Anarkismen hade spridits i Spanien redan under 1800-talet av kringresande agitatorer. Anarkisternas ideal var jämlikhet och direktdemokrati. Arbetarna skulle ha den omedelbara makten över fabriker och verkstäder liksom bönderna över jorden. I enlighet med denna ståndpunkt avvisades hela statstanken, liksom alla byråkratiska strukturer. Typiskt för den spanska, i synnerhet den sydspanska, anarkismen var också en strängt asketisk livshållning, de mest övertygade avstod från alkohol, tobak och andra njutningsmedel. Likaså intogs en stor skepsis till kyrka och religion. Man vägrade i regel att ingå äktenskap, döpa sina barn eller delta i några som helst kyrkliga ceremonier.

George Woodcock, som skrivit ett omfattande verk om internationell anarkism, pekar på vissa historiska omständigheter som förklaring till dess popularitet i just Spanien. Skapandet av ett sammanhängande kristet kungarrike under 1400-talet gick hand i hand med en långtgående andlig likriktning. De på 1200-talet instiftade inkvisitionsdomstolarna underlättade arbetet med att upprätthålla religiös enhetlighet. Protestantiska strömningar som spred sig över det övriga Europa gavs aldrig en chans att vinna inflytande.³¹

Under 1800-talet skulle dock situationen komma att ändras. I vissa regioner, framförallt Katalonien i nordost, genomfördes en industrialisering där textilfabriker och metallverkstäder

³⁰ Även USA, med sin mäktiga katolska lobby, tog till sig denna retorik. Krav på upphävande av vapenembargot avvisades bestämt av kongressen. Beevor, 25 – 32.

³¹ George Woodcock, *Anarkismen: omstörtande nihilism eller fredlig idealism* (Stockholm: Prisma Magnum, 1993), 290 – 325.

såg dagens ljus. En arbetarklass av modernt snitt växte fram. I den sydliga regionen Andalusien förvandlades självägande bönder alltmer till daglönare när deras mark övergick i händerna på mäktiga storgodsägare.³²

Enligt Woodcock var det en kombination av den genomgripande proletariseringen och en föråldrad kyrka, utan förmåga att attrahera de drabbade, som var grogrunden. Woodcock ser parallellen med de radikala sekterna under den tyska reformationen. Anarkismen var som en sekulariserad reformationsrörelse, uppbluren av starkt apokalyptiska visioner.³³

Kan man då hitta några kommentarer till den anarkistiska verksamheten i katolsk press? Med några undantag pekades den aldrig ut explicit när händelserna i Spanien diskuterades.³⁴ En orsak kan vara att man såväl i *Credo* som *HoH*, åtminstone inledningsvis, klumpade ihop kyrkans fiender i högst generella termer som ”de röda”, ”revolutionärer” eller ”socialister” utan att närmare precisera vilka grupperingar som avsågs.³⁵

En annan förklaring låg sannolikt i anarkismens egen natur. Till sitt väsen var den svår-fångad, dunkel och konturlös, gick inte att koppla till utländska agenter eller internationella nätverk. Som tidigare nämnts fick marxismen-leninismen alltmer klä skott då det fanns behov av att utpeka någon huvudfiende. Den utgjorde en mer välbekant kraft än anarkismen, knuten till ett bestämt land. 1937 försökte anarkisterna upp-

rätta ett decentraliserat självstyre i Barcelona. Experimentet krossades snart av folkfronten. Anarkisterna eliminerades slutgiltigt. Sannolikt bidrog händelsen till att ytterligare förtiga deras existens.³⁶

Det nationalistiska lägret

Precis som folkfronten bestod den nationalistiska sidan av en blandad kompot politiska grupperingar. Återupprättande av monarkin var ett gemensamt krav hos merparten av dem. Monarkisterna var i sin tur uppdelade på två olika partier. De Alfonsotrogna ville insätta Alfonso XIII:s son don Juan på tronen. En annan monarkistisk riktning var carlisterna, uppkallade efter den år 1909 avlidne tronpretendenten don Carlos. Dessa ville att tronen skulle besättas av en konkurrerande gren inom borbón-ätten. Med monarkisterna samverkade även det så kallade Falangen, ett parti med fascistiska ideal. Det spanska samhället skulle, delvis med Italien och Tyskland som förebilder, i grunden omformas så att moderna och djupt traditionalistiska drag smälte samman.³⁷

I november 1937 publicerades en skrivelse i *Credo* undertecknad spanska kardinaler, ärkebiskopar, biskopar och generalvikarier. I artikeln återgavs prästernas uppgifter om det republikanska väldet. Bland annat påstods att över 20 000 kyrkor eller kapell förstörts. Vidare hade upp emot 300 000 människor mördats för sin tro. ”Den nationella rörelsen” var räddningen. ”Den har återställt ordning och lugn, överallt har det kristliga livet åter blomstrat upp”.³⁸

Inbördeskriget hade nu pågått i över ett år, med fasansfulla förluster på båda sidor. ”Den nationella rörelsen” blev en vanlig beteckning på de upproriska när de beskrevs i *Credo* och *HoH*. Flera artiklar beskrev hur befolkningen i olika landsändar med glädje hälsat de nationalistiska styrkorna. Stora folkmassor slöt spontant upp i de återupptagna mässorna.³⁹

³² Woodcock, 297.

³³ Woodcock, 310.

³⁴ Närbesläktad med anarkismen var syndikalismen som också mötte stort gensvar i Spanien. De båda riktningarna hade den socialistiska grundsynen gemensam liksom förkastandet av staten. Dock trodde syndikalisterna mer på facklig kamp än de tidiga anarkisterna som inte hade formulerat lika tydliga meddel. Samarbete dem emellan blev dock vanligt. Beevor, 303 – 310. I en kommentar av P. J. Gerlach användes beteckningen ”den revolutionära syndikalismen” för att beskriva dess verksamhet. *HoH*, 15 december 1931, 5. I ett annat inlägg talades om ”den anarkistisk-kommunistiska revolutionen”, *Credo* november 1937, 257.

³⁵ Se till exempel artiklar i *HoH* 1 september 1931, 3, 1 november 1936, 2 samt 1 juni 1937, 3. I *Credo* gjordes liknande omnämmanden bland annat i maj 1932, 161 – 165, juli 1932, s. 185 – 188 samt maj 1934, s. 118.

³⁶ Beevor, 305 - 316.

³⁷ Beevor, 15 – 16.

³⁸ *Credo*, november 1937, 257.

³⁹ *Credo*, november 1937, 257, februari 1938, 3, *HoH* 15 oktober 1937, 3.

Ovanstående var som sagt kortfattade notiser, ofta baserade på ögonvittnesskildringar i välkända internationella katolska organ. Mer sällsynt var egna djupgående kommentarer från de svenska redaktionernas sida, om än att det förekom då och då.

Till exempel publicerades ett inlägg av Gustaf Armfelt, sedan många år konvertit och ett välkänt namn inom den svenska katolska kyrkan. Från svensk horisont fanns en annan konflikt att referera till. Armfelt gjorde i sitt inlägg en parallell till det finska inbördeskriget knapp tjugo år tidigare. ”I Spanien är det röda skräckväldet ännu förfärligare än kommunisternas i Finland 1918.” Han framhöll hur en tysk expeditionskår kunde ”...kuva de röda terroristerna och göra slut på deras blodiga framfart.”⁴⁰

Man kan möjligen tolka Armfelts ord som ett ställningstagande för det tyska ingripandet även i Spanien. Det bör dock understrykas att det var enda gången i *HoH* ett uttalande gjordes i den riktningen. Huruvida Armfelt var ensam om sin ståndpunkt eller hade sympatier bland andra trosfränder framgick inte. Den tyska närvaron i Spanien var en sak som aldrig diskuterades öppet.

Efter hand vände krigslyckan. Sakta men säkert kom allt större landområden under Francos kontroll. Misstanken om att denne skulle få en ledande roll växte sig allt starkare. I januari 1938 publicerades ett upprop av de spanska biskoparna från året innan. Även här underströks att seger för nationalisterna var enda sättet att stoppa massakrerna på troende. Dock var inte alla frågetecken utträtade. I artikeln återgavs slutorden i skrivelsen.

Hotad av en fullständig undergång, såsom i de av kommunismen behärskade landsdelarna, kände Kyrkan sig skyddad av den makt som hittills garanterat de grundläggande sociala principerna, men Kyrkan har däremot icke tagit ställning till denna makts politiska program.⁴¹

Efter kriget återupprättade Franco katolicismens ställning som nationalkyrka, dock underordnad honom själv. Följaktligen uppstod spänningar med både det egna prästerskapet och Vatikanen.

⁴⁰ *HoH* 1 juni 1937, 3.

⁴¹ *HoH*, 1 januari 1938, 3.

Nu löstes konflikten relativt omgående. I ett återupprättat konkordat år 1939 accepterade påven Francos ledande roll.

Det är troligt att man inom det svensk-katolska lägret kände lättnad över att situationen förbättrats för sina spanska trosfränder. Samtidigt fanns en annan sida av nationalisternas seger. Beevor menar att så fort en stad eller by intagits följde blodig repression. Verkliga eller misstänkta vänstersympatisörer sköts ofta på fläcken eller fördes bort för arkebusering, med kyrkans välsignelse. Detta var något som aldrig uppmärksammades i *Credo* eller *HoH*.⁴²

En svensk falangist

Mig veterligen var det ytterst få svenskar som gav uttryck för så uppenbart pronationalistiska ståndpunkter som just Bredberg. Det ger anledning att titta närmare på hans skrift och se i vad mån de ståndpunkter han framförde överensstämde med eller avvek från dem i *Credo* och *HoH*. På så sätt bör den rent politisk-ideologiska innebörden i svensk-katolsk krigsrapportering kunna tydliggöras.

Två drag var särskilt framträdande i Bredbergs text. Det ena var återkommande anklagelser om att den republikanska regeringen styrdes från Moskva. Bland annat hävdades att Kominterns exekutivkommitté hade en strategi för ett sovjetiskt maktövertagande. I den fanns planer på total utrotning av borgarklassen samt konfiskering av alla lantegendomar, banker och andra privata företag.⁴³

Det andra draget var värnet om vad författaren ansåg vara genuint spanska traditioner. Av dessa hade religionen högsta prioritet. Att kyrkan blivit föremål för de rödas hatkampanjer var sålunda ytterst allvarligt. Han nämnde hur präster hade korsfäst på kyrkportarna, nunnor våldtagits, biskopar mördats, heliga föremål skändats och kyrkobyggnader bränts ned.⁴⁴

På bägge dessa punkter är det lätt att se likheter med den svensk-katolska rapporteringen. Det var ytterst den världskommunistiska rörelsen,

⁴² Beevor, 114 – 121.

⁴³ Bredberg, 32 – 46.

⁴⁴ Bredberg, 47 – 57.

med säte i Moskva, som hade slagit klorna i det sydeuropeiska landet. Hotbilden kunde tydligt kopplas till en yttre fiende. Där var man helt överens.

Likaså var beskrivningarna av kyrkans situation likartade. Anklagelser om religionsförföljelse återkom hos båda. Samtidigt fanns avvikelser mellan dem. Inom den svensk-katolska pressen var tonen mer dämpad. Den typ av excesser som beskrevs av Bredberg stod knappast att finna i *Credo* eller *HoH*. Mot slutet av kriget nämndes visserligen att upp emot 300 000 dödats för sin tro, men det var ett undantag. I regel uppgavs inte antalet mördade, inte heller fanns några uppgifter om korsfästelser eller våldtäkter.

Vidare gjorde sig vissa ståndpunkter gällande hos Bredberg som helt saknades i de katolska organen. I slutet av sin bok återgav han det spanska falangistpartiets program för återuppbyggnad av landet. En stark stat med korporativa inslag förutsattes. Alla spanska medborgare förväntades marschera åt samma håll. Vad som krävdes var att ”det katolska sinnet med dess ärorika traditioner” fick en framträdande plats.⁴⁵

Skillnaden mot *Credo:s* eller *HoH:s* ståndpunkter är uppenbar. Bredberg stod för en profan vision av fascistiskt snitt. Katolicismen var viktig, inte så mycket för sitt kristna innehåll, utan mer för att den betraktades som en organisk komponent i ett spanskt kulturarv. Dessutom hade kyrkan en viktig disciplinerande funktion, vilket självklart var en grundförutsättning för att bygga en totalitär stat.⁴⁶

Sådana tankar gav sig aldrig till känna i den svensk-katolska pressen. De förhoppningar som fanns förefaller mer ha varit att återställa status quo. Den spanska kyrkan skulle ha den ställning hon haft innan republiken, som en stark och självständig maktfaktor, inte underkastas långtgående politiska påbud. Efter inbördeskriget påbörjade Franco en upprepning inom de egna leden. Det fascistorienterade falangistpartiet

⁴⁵ Bredberg, 99.

⁴⁶ Förutom att Bredbergs skrift var tryckt på Svea rikets förlag figurerade författaren som föredragshållare om Spanien för organisationen Manhem, en protysk kulturpolitisk rörelse före och under andra världskriget. Lena Berggren, *Nationell upplysning: drag i den svenska antisemitismens idéhistoria* (Stockholm: Carlsson, 1999), 403.

vingklippes. De samhällsförändrande inslagen, som för övrigt hyllades i Bredbergs pamflett, försvann till förmån för en mer traditionell högerdiktatur. Det lugnade sannolikt den svensk-katolska opinionen.

Vatikanen hade inledningsvis intagit en försiktig välvilja till de fascistiska regimerna. Konkordat slöts med Mussolini 1929 och Hitler 1933 i hopp om att kyrkans integritet skulle respekteras. Så småningom svalnade entusiasmen. Såväl fascism som nationalsocialism kom att fördömas av påven. Att denna hållning vann gehör även bland svenska katoliker är uppenbart. Flera artiklar i *Credo* uttryckte en stor motvilja mot utvecklingen i framförallt Hitlertyskland.⁴⁷

Dessa faktorer kan ha bidragit till att den svensk-katolska opinionen inte oreserverat återgav alla skräckrapporter från nationalistisidan. Måttfullhet och eftertanke verkar ha dominerat synen på inbördeskriget. I den mån en politisk etikett kan sättas på skildringarna tycks någon slags allmän konservatism vara den mest relevanta.

Avslutning

Avsikten med föreliggande artikel har varit att diskutera opinioner i Sverige som av en eller annan orsak tog ställning för nationalisterna i spanska inbördeskriget. Forskningen om det internationella engagemanget i kriget har i regel setts ur folkfrontens perspektiv. En analys av vad som kan kallas röster från den andra sidan känns mot den bakgrunden högst angelägen.

Katolska kyrkan utgjorde en av huvudfienderna för de republikanska regimer som kom till makten i Spanien 1931 respektive 1936. Ett antagande i föreliggande text var att den lilla katolska krets som fanns i Sverige kom att sympatisera med Francos nationalister, inte minst då detta var en dominerande ståndpunkt inom internationell katolicism.

I stora drag har den empiriska undersökningen gett stöd åt denna hypotes. Misstänksamhet, oro

⁴⁷ Den katolska kyrkans ställning i Tyskland diskuteras bland annat i *Credo*, mars 1937, 69 samt *Credo*, december 1938, 3.

och avsky präglade bilden av det republikanska väldet medan Francosidan sågs med större fördragsamhet. Samtidigt var det pronationalistiska ställningstagandet inte utan förbehåll. Att Franco tagit hjälp av Hitler, vars styre man i övrigt förhöll sig skeptisk till, var säkert en försvårande omständighet. Under rådande omständigheter tycktes dock nationalisternas seger vara att föredra.

Att döma av tidigare forskning torde den katolska uppfattningen avvika från de allmänt rådande stämningarna i Sverige. Lundvik beskriver hur nära nog hela arbetarrörelsen engagerade sig för folkfronten. Vidare var, som Åsa Risberg visat, den dominerande uppfattningen bland svenska författare klart prorrepublikansk. Det kan ha bidragit till den förhållandevis försiktiga hållning som ändå visades i *Credo* och *HoH*. Trogligtvis ville man visa att man någorlunda väl smälte in i det svenska samhället.

Det bör dock understrykas att ideologiska strömningar fanns som pekade i motsatt riktning. Parlamentarism och flerpartisystem var i de flesta länder relativt nya påfund, hade introducerats på bred front efter första världskriget. Det parlamentariska systemet skapade förvirring och osäkerhet. Svaga regeringar som tvingades styra med hoppande majoriteter blev vardagsmat i många länder. Politikernas valhänthet inför den stora depressionen 1929 tycktes bekräfta demokratins brister. Olika former av enpartistater följde i dess spår.⁴⁸

Även i Sverige fanns en skepsis mot ett samhälle präglat av moderna massrörelser. Inte minst inom konservativt kristna grupper rådde stor oro inför den nya tidens utmaningar. Diverse diktatoriska lösningar kunde i det läget te sig lockande. Historikern Lars Gunnarsson har noggrant utrett Svenska kyrkans förhållande till Hitler-Tyskland och den nazistiska ideologin. Det visade sig råda stor splittring i frågan. Vissa av kyrkans företrädare uttryckte stor sympati medan andra var öppet avståndstagande.⁴⁹

Om Svenska kyrkans relation till nazism är relativt utforskad tycks attityden till spanska inbördeskriget föga belyst. Katolicismen var som sagt ett främmande inslag i den svenska kyrkbilden. Det kan självklart ha gjort inbördeskriget till en ickefråga eller till och med framkallat sympatier för republiken. Man kan dock även tänka sig att den antiklerikala politiken sågs inte bara som ett angrepp på katolska kyrkan. 1930-talets samhälle var ingalunda lika sekulariserat som dagens. Bland breda grupper betraktades det kristna kulturarvet fortfarande som själva fundamentet för den västerländska civilisationen.

Kan det ha varit så att konflikten sågs i ljuset av den allmänneuropeiska kulturkrisen? Ansågs den spanska hotbilden ha betydelse även för Sverige? Erbjud denna konflikt en möjlighet för katoliker och protestanter – av stats- eller frikyrklig karaktär – att enas mot en gemensam fiende? Detta är några frågor att ta fasta på i en fortsatt undersökning.

⁴⁸ Frågan om demokratins kris var ivrigt omdebatterad under 1930-talet. Den spanske filosofen José Ortega y Gasset var en av flera som pekade på den tunna gränslinjen mellan massvälde, hyperdemokrati och totalitär fascism. Gassets tankar vann gehör även i Sverige, framförallt hos författaren och kritikern Sten Selander. Martin Kylhammar, *Den okände Sten Selander: en borgerlig intellektuell* (Stockholm: Akademeja, 1990), 59 – 61.

⁴⁹ Lars Gunnarsson, *Kyrkan, nazismen och demokratin: åsiktsbildning kring svensk kyrklighet 1919 – 1945* (Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 1995).

Summary

In 1936, a military rebellion led by general Franco took place in Spain. The resulting conflict, the Spanish civil war, was to last for three years. In international research, narratives from the defeated Republican side have dominated. In many aspects the Spanish conflict served as a grand rehearsal of the second World War. Furthermore, a long period of dictatorship followed in Spain. However, to contemporary observers none of these scenarios were necessarily quite clear. Sympathies for the other side, the rebels, may have existed as well. The purpose of this article is to shed light on Swedish Anti-Republican opinions.

The Catholic Church was a main target for Republican measures. Governmental support of the clergy was withdrawn and priests were heavily persecuted. In this text it is argued that the small Catholic Church of Sweden, consisting of scarcely 5000 members at the time, supported their co-believers in Spain. Opinions expressed in two Swedish Catholic journals show a profound hostility towards the Republican regime. However, unlike some Swedish far right circles, Catholic sympathies for the rebels were seldom very enthusiastic. This may have been due to Fascist Italy and Germany supporting Franco. Furthermore, Swedish Catholics probably did not want to differ too much from mainstream pro-Republican opinions in Sweden.

This study shows how anti-clerical policies affected the way in which the civil war was interpreted among Swedish Catholics. Whether other religious groups shared these fears is a matter for further investigations.

Hør hva jeg er, for jeg er den du ser!

Maria-fremstillinger i *Akathistos*-hymnen og Romanos' *Bebudelseshymne*

THOMAS ARENTZEN

Tomas Arentzen är doktorand i kyrkohistoria med patristisk inriktning vid Centrum för teologi och religionsvetenskap, Lunds universitet. Hans forskning kretsar kring den kristna poesin i relation till troslivet, och han arbetar med en avhandling om gestaltningen av Jungfru Maria i Romanos Melodens 500-talsdiktning. Arentzen har även publicerat inom andra östkyrkliga ämnen.

Forskningen forestiller seg gjerne at Maria-fromhet er noe som utviklet seg sent i den kristne Kirke, at den behøvde tid for å utvikle seg.^{1,2} Jomfruen går fra å spille en minimal rolle i det kristne evangeliet til å okkupere plassen over alteret; hun startet som en fattig, ugift jødisk pike og endte opp som Gudfødende Himmeldronning.³ Ikke bare ble hun mer og mer opphøyet som tiden gikk, men hun fikk også et større og større rom å fylle, tenker man seg. Jeg antyder at det siste nok er riktig, men at det første ikke trenger å stemme.

I det følgende presenteres en lesning av to Maria-sentrerte hymner som etter alt å dømme stammer fra henholdsvis det femte og sjette århundre. Ut ifra disse to hymnene skulle man faktisk kunne påstå at Jomfruen i løpet av et århundre har beveget seg fra himmelen og ned til

jorden og kirken. Så er ikke nødvendigvis tilfelle, for hymnene kan ikke uten videre sies å være representative for hele århundrer og for generelle trender, men lesningen kan fungere som et korrektiv til tanken om mariologiens historie som historien om en gradvis elevering av Jomfruen fra Nasaret. Forøvrig er sammenligningen ytterligere en spiker i kisten for teorien om at Romanos Meloden skulle være forfatteren av *Akathistos*-hymnen; som vi skal se er det to svært ulike Maria-bilder som fremmanes i de to hymnetekstene.

Historisk bakgrunn

Hymnene jeg skal diskutere, er for det første *Akathistos*-hymnen, kanskje den aller viktigste liturgiske Maria-hymnen i gresk kristendom. Til tross for dens store betydning finnes der ingen antydning til konsensus om hvem som har forfattet hymnen. Jeg kommer tilbake til daterings-spørsmålet, men det er trolig en 400-tallskomposisjon. Den har fått noen mindre tillegg i løpet av historien, men fremdeles, i det enogtyvende århundre, anvendes og synges den *in extenso* og nokså uforandret i ortodokse kirker.⁴

⁴ En historisk og formmessig introduksjon til hymnen finnes i innledningen til Leena Mari Peltomaa, *The Image of the Virgin Mary in the Akathistos Hymn* (Leiden: Brill, 2001): 21–39

¹ Artikkelen er en bearbejdet versjon av et foredrag holdt for *Forum for Patristik* på det Teologiske Fakultet i København 17. januar 2011.

² Se f.eks. Averil Cameron, "The Cult of the Virgin in Late Antiquity: Religious Development and Myth-Making," 1–21 i *Church and Mary* (New York: The Boydell Press, 2004), 5–6, eller Stephen J. Shoemaker, "Marian Liturgies and Devotion in Early Christianity," 130–145 i *Mary. The Complete Resource* (red. S. J. Boss; Oxford: Oxford UP, 2007), 130.

³ Standardverker om mariologiens historie er bl.a. Hilda C Graef, *Mary: A History of Doctrine and Devotion* (Notre Dame: Ave Maria Press, 2009) og Jaroslav Pelikan, *Mary Through the Centuries: Her Place in the History of Culture* (New Haven: Yale UP, 1996).

Den andre er Romanos Melodens *Bebudelsen*.⁵ Romanos forfattet utvilsomt sin hymne i det sjettede århundre, for forfatteren vokste opp i byen Emesa i Syria på slutten av det femte århundre. Siden virket han som diakon i Beirut, og slo seg endelig ned i Konstantinopel, hvor han trolig ble til sin død engang på 550-tallet. Han skrev lange dramatiske hymner på gresk som ettertiden har kalt *kontakier*. For samtiden var han en betydningsfull liturgisk poet, og én som ifølge legenden fikk sin inspirasjon direkte fra Gudfødernes selv. Av moderne forskere er han blant annet blitt omtalt som “den grössten Kirchendichter aller Zeiten”.⁶ Fortsatt feires han som helgen, og utdrag av mange av hans verker brukes i den bysantinske ritus’ gudstjenester.

Til tross for at de to hymnene er formmessig nokså like, og at de begge stammer fra tiden etter Efesus-konsilet (+431), vil jeg vise at de iscenesetter svært ulike Maria-skikkelser.⁷

Kildene tillater oss ikke å følge i detalj de mariologiske linjene fra tiden før Efesus sanksjonerte tittelen *theotokos* – Gudfødernes – som ortodokst Maria-epitet. Det er ingen tvil om at Maria-fromhet allerede fantes, og at Maria figu-

rer i den tidlige litteraturen, men det er likevel ikke enkelt å avgjøre hvilken rolle hun spilte. Hva kildene helt klart indikerer, er at der ikke fantes en enhetlig fremstilling av Jomfruen i den kristne verden i de første fire århundrene og ingen omforent oppfatning av hvilken rolle hun spilte for de troende.⁸ Men etter konsilet begynner bildet å endre seg; kildene blir flere, og interessen for Marias person og hennes funksjon i forbindelse med inkarnasjonen ser ut til å vokse. Det er altså to hymner fra denne perioden som er artikkelens studieobjekt, hymner fra perioden da Maria for alvor trådte ut i den kristne offentlighet og begynte å sette varige spor i kristne kilder.

Akathistos

Noen enighet om når *Akathistos* kan ha blitt forfattet, har man ikke oppnådd i forskningen. Idag synes flere forskere å tendere mot en tidlig datering, og man kan ane en viss enighet om at hymnen er eldre enn man før har antatt, altså fra firehundretallet eller tidlig femhundretall.⁹ Leena Mari Peltomaa argumenterer i sin avhandling for at hymnen er blitt til som en direkte konsekvens av Efesus-konsilet. Jeg er ikke overbevist om at hennes metode er så sikker at den kan tidfeste diktet såpass nøyaktig, men det synes likefullt plausibelt at hymnen tilhører det femte århundret, blant annet ettersom den har likhetstrekk med mariologisk orienterte predikener fra denne tiden.¹⁰

⁸ Se Shoemaker som diskuterer dette.

⁹ Averil Cameron skriver f.eks. i sin artikkel fra 1978 at hun slutter seg til en 500-tallsdatering. Hennes artikkel fra 2004 forutsetter imidlertid at hymnen er komponert ikke lenge etter Efesus-konsilet; se Averil Cameron, “Theotokos in Sixth-Century Constantinople. A City Finds Its Symbol,” 79–108 i *Journal of Theological Studies* 29 (1978), 86; jf. Cameron, “The Cult of the Virgin,” 15. Trypanis mente forøvrig i 1968 at Romanos trolig og sannsynligvis er forfatteren, C. A. Trypanis, *Fourteen Early Byzantine Cantica* (Wien: Böhlau in Kommission, 1968), 25. Den seneste forskningen peker mot en tidligere datering. Se f.eks. Peltomaa.

¹⁰ Se f.eks. Nicholas Constatas’ kritikk av Peltomaas avhandling i *St. Vladimir’s Theological Quarterly* 49, nr. 3 (2005), 355–358. For homilier med lignende Ma-

⁵ *Bebudelsen* tilsvare Cantus XXXVI i Oxford-utgaven, som jeg følger: Romanus Melodus, *Sancti Romani Melodi cantica. Cantica genuina* (red. C. A. Trypanis & P. Maas; Oxford: Oxford UP, 1963). I Paris-utgavens kategorisering er hymnen nr. IX; se Romanos le Mélode, *Hymnes. T. 2, Nouveau Testament (IX–XX)* (red. J. Grosdidier de Matons; Paris: Les éditions du Cerf, 1965). Standardstudien når det gjelder Romanos’ liv og verk er forøvrig José Grosdidier de Matons, *Romanos le Mélode et les origines de la poésie religieuse à Byzance* (Paris: Beauchesne, 1977)

⁶ Karl Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Litteratur von Justinian bis zum Ende des oströmischen Reiches (527–1453)* (München: Beck, 1897), 669.

⁷ For en divergerende oppfatning som tenker seg Romanos’ Maria som intimt forbundet med 400-tallsgestaltningen av henne, se Martzelos Georgios, “Die Mariologie des Basileios von Seleukeia und Romanos der Melode,” i *Auf Der Suche Nach Der Seele Europas: Marienfrömmigkeit in Ost Und West: Studentagung Der Pro Oriente-Sektion Salzburg Aus Anlass Ihres 20jährigen Bestehens 7. Und 8. Oktober 2005* (red. P. Hofrichter; Innsbruck: Tyrolia-Verlag, 2007), 43–66.

Akathistos-hymnen er bygget opp av 24 strofer; det veksles regelmessig mellom 12 lengre strofer og 12 kortere strofer.¹¹ De lengre er i prinsippet metrisk identiske med de kortere, men blir lengre fordi de munner ut i 13 såkalte *khairismoi*, fryd deg-hilsninger til Jomfruen. ”Fryd deg” oversetter den greske hilsningen *khairē* som ifølge Lukas-evangeliet er Gabriels hilsen til Maria. Ordet betyr ”vær hilset”, men også ”fryd deg”, og det er denne doble betydningen som *Akathistos* og mange andre greske Maria-tekster har utnyttet for å besyngre Jomfruen. De lengre strofene har refrenget ”Fryd deg, ugifte brud” og de kortere har refrenget ”Halleluja”.

Innholdsmessig er komposisjonen oppbygd på følgende måte: Hymnen er todelt i den forstand at de første tolv strofene har et mere dramatisk preg og gjengir Jesu barndomsberetninger: Bebudelsen (1–4), Marias besøk hos Elisabeth (5) og Josef som tviler (6). Selve fødselen beskrives dog *ikke*. Hymnen går direkte videre til å fortelle om hyrdenes visitt (7) og de vise menns besøk (8–10). Det alluderes til Egypt-oppholdet (11) og det berettes om frembærelsen for Simeon i tempelet (12). Den andre delen av hymnen, 13–24, består av det poetiske *vi*'ets henvendelse til Kristus og Maria.

I strofe 3–4 samtaler Maria med engelen Gabriel:

3
 Ufattelig kunnskap søkte Jomfruen å fatte
 da hun ropte til den tjenende [Gabriel]:
 ”Hvordan er det mulig at en sønn
 blir født av ren livmor, si meg det?”
 Han talte til henne med frykt og han ropte:
 Fryd deg, du innvidde i hemmelig råd
 Fryd deg, de trengendes tro i taushet
 Fryd deg, Kristi miraklers begynnelse
 Fryd deg, Hans læres hoveddel
 Fryd deg, himmelstigen Gud steg ned med

ria-bilde se f.eks. Nicholas Constatas, *Proclus of Constantinople and the Cult of the Virgin in Late Antiquity: Homilies 1–5, Texts and Translations* (Leiden: Brill, 2003).

¹¹ Hvorvidt innledende *proimier* skal regnes som senere tillegg, er ikke så relevant for nærværende undersøkelse. Se dog Peltomaa, 31–36.

Fryd deg, bro som leder de jordiske til Himmelen
 Fryd deg, mirakel storlig omtalt blant engler
 Fryd deg, sår storlig begrått av demoner
 Fryd deg, du som i lønn fødte Lyset
 Fryd deg, du som ikke viste noen *hvordan*
 Fryd deg, du overgår de vises kunnskap
 Fryd deg, du opplyser de troendes sinn
Fryd deg, ugifte brud

4

Da overskygget den Høyestes kraft
 den ugifte så hun unnfanget,
 og fremstilte hennes fruktsommelige morsliv
 som en sødmefylt åker for alle
 som ønsker å høste frelse med å synge således
*Halleluja!*¹²

Det som *ikke* sies kan være et bra sted å begynne: I tillegg til det påtagelige fraværet av selve fødselen i hulen, er det nokså åpenbart at hymnen *ikke* forsøker å presentere Maria som en fattig jødisk pike. Allerede idet hun introduseres, i første strofe, benevnes hun ”theotokos” (1,2). Hun er ”Gudfødernes” og ”Jomfruen” og i omkvedet ”brud”. Hennes personnavn ”Maria” nevnes kun én gang i hymnen (str. 7). Den person engelen møter, er en høyverdig, ren, opphøyet jomfru som han hilser med respekt, nærmest som om han er hennes tjener, snarere enn at hun er ”Herrens tjenerinne”. Hun er velkjent blant engler (3,12) og faller naturlig inn i en nesten filosofisk samtale med en engel; hun virker hverken overrasket eller redd, og det finnes intet ”Frykt ikke!” i engelens munn. Tvert om er det engelen som taler til henne med frykt. I bebudelsescenen i Luk 1,26–38 er det som om inkarnasjonens under, dette at himmel og jord møtes, uttrykkes i møtet mellom engelen (himmelsk) og jomfruen i Nasaret (jord). I *Akathistos* er det snarere som om Maria selv representerer hele underet; det er innen i henne møtet mellom himmel og jord skjer. Det er hennes fruktbare skjød som skal forevise verden, og hun utgjør møtepunktet, stigen, broen (3,10–11). Det kosmiske har

¹² Min oversettelse; teksten følger Trypanis, *Fourteen Early Byzantine Cantica*. En utmerket svensk oversettelse er gjort av Per Beskow. Den finnes bl.a. i *Svenskt patristiskt bibliotek. Bd 1: Gudstjänst & kyrkoliv* (red. Per Beskow; Skellefteå: Artos, 1998), 65–77.

flyttet inn i hennes livmor. Sammenlignet med Lukas-evangeliet gjør hymnens tolkning av Jomfruens gjerning henne til en større og mere lysende sol ettersom hun ikke bare forblir en representant for det menneskelige, men representerer *dét imellom*, det unike, inkarnasjonen.

Videre kan man merke seg at Maria i hymnen ikke gir sin tilslutning til det som skal hende; hun utbryter aldri ”Jeg er Herrens tjenerinne”. Gabriel kommer som en tjenende ministrant, én som skal gi henne kunnskap om det forestående. Hun er liksom en utvalgt, og ”innvidde i hemmelig råd”; situasjonen synes å heve henne over noe så prosaisk som et ja eller nei, dette *fiat* som vår egen eksistensialistiske tid har gjort så mye ut av.

Det er i det hele tatt påtagelig hvor lite Maria selv taler i hymnen, især om man sammenligner med Romanos’ hymne, som vi skal komme til. I strofe 3 har hun rett nok én replikk, som starter i strofe 2, men utover det er hun stille. Den eneste hun henvender seg til eller står i en aktiv dialog med, er et opphøyet himmelvesen, en engel. Ikke engang Elisabeth utveksler hun ord med. Maria kommer til Elisabeth og mottar fosterets, Johannes Døperens, akklamasjoner. Selv sier hun ingen ting. I Lukas-beretnelsen finnes jo noe mer dialog med engelen, og dessuten finnes *Magnificat* hos Elisabeth.

Man kunne argumentert for at Maria går inn i den klassiske kvinnerollen som objekt istedenfor subjekt, men snarere må teksten leses som at hun hylles inn i taushetens purpur. I likhet med keisere og keiserinner er hun verdig hevet over talen, over lyden, når folket hilser dem med akklamasjon. I eksaltert stillhet mottar Maria hilsningene, først fra engelen, siden fra Johannes døperen, hyrder, vismenn og endelig fra ”oss alle”, hymnens *vi*. Alle står vi på hvert vårt vis omkring Jomfruen og hyller henne med våre ”Vær hilset” eller ”Fryd deg”.

Ettersom der er en stadig veksling mellom lovprisningen av Kristus og lovprisningen av Gudfødskensken – de omtales vekselvis som ”du” – og ettersom hun prises med attributter som tradisjonelt tilskrives Kristus – hun opplyser de troende (3,17), kaster ut den onde tyrann (9,10) og beskytter våre sjeler (23,17) – løftes de to opp ved siden av hverandre, de infiltreres inn i hver-

andre og så å si *blandes*. Side om side heves de opp som en himmelsk enhet. På denne måten blir Jomfruen et opphøyet vesen innhyllet og delta-gende i guddommelig stillhet.

Diktet presenterer altså en Maria som er nesten gåtefull, som en bro eller portal mellom skaper og skapning, en som er innviet i mysteriene. Hun trer ikke frem med personlighetstrekk, og hun tilskrives ingen menneskelige svakheter som for eksempel tvil. Ikke heller fremstilles hun som en omsorgsfull moder for sin sønn. Diktets Maria inngår i liten grad i relasjoner; det er som symbol, et teologisk bilde og en personifisering av inkarnasjonens mysterium, at hun fremtrer for den som hører hymnen sunget i kirken og som retorisk innlemmes i Kirkens prisning av Gudfødskensken.

Bebudelseshymnen

La oss så undersøke Romanos Melodens hymne fra midten av det sjettede århundre. Hymnen stammer fra Justinians epoke, og er antageligvis den eldste bebudelseshymne vi har bevart; bebudelsesfesten den 25. mars ble nemlig innført i kalenderen på denne tiden, og Akathistos er ikke opprinnelig skrevet som en bebudelseshymne.¹³ Om Melodens hymner ikke er i bruk idag i mer enn fragmentarisk form, var de høyt skattet i samtiden og ettertiden.

Generelt kan man si at hans poesi har mindre av det akklamasjons-messige, og de fortellende elementene, dialogen og dramaet er mer utviklet. Og – kanskje aller viktigst i denne sammenheng – det som tidligere nesten bare har funnes i syrisk diktning, kommer med Romanos inn i gresk diktning: en talende Maria.

Bebudelsen ligger på mange måter *Akathistos* innholdsmessig nært, men Romanos’ hymner bygges opp av en rekke (oftest omkring femten–femogtyve) metrisk identiske strofer med om-

¹³ Romanus, *Hymnes. T. 2:* 13–18. Se også *Wider Than Heaven: Eighth-century Homilies on the Mother of God* (overs. & intro. Mary B. Cunningham; Popular Patristics Series 35; Crestwood: St. Vladimir’s Seminary Press, 2008), 21; og Robert F. Taft & Annemarie Weyl Carr, ”Annunciation,” i *The Oxford Dictionary of Byzantium*, (red. Alexander P. Kazhdan, New York: Oxford UP, 1991), 106–107.

kved. Hymnene innledes av ett kortere og metrisk unikt *prooimion*; somme har dessuten mere enn ett *prooimion*. *Bebudelsens* første hovedstrofe ligner såpass mye på *Akathistos* at det er vanskelig å tenke seg at der ikke har funnes noen slags påvirkning imellom de to. Også her lignes Maria med en dronning, men dette forblir en enkel metafor i strofe 1, og allerede i neste strofe vender dikteren seg til det narrative med en beretning om bebudelsen som tilsynelatende ligner den bebudelsesfortellingen som er overlevert i Lukas-evangeliet:

1
 Kom, la oss gå sammen med erkeengelen Gabriel
 til jomfru Maria,
 og la oss hilse henne som mor og amme for vårt
 liv;
 for det er ikke passende kun for hærføeren å hilse
 dronningen,
 men også for de lavere er det mulig å se og hilse
henne
 hvem alle slekter priser salig som Guds Moder
 med rop:
 Fryd deg, uberørte; fryd deg, møy guddommelig
 kallet
 Fryd deg, ærverdige; fryd deg, velbehagelige; fryd
 deg, du skjønne
 Fryd deg, du vakre; fryd deg, ubesådde; fryd deg,
 ufordervede
 Fryd deg, mannløse moder
Fryd deg, ugifte brud!

2
 Da de himmelske hærskarers fører hadde mottatt
 det menneskekjærlige signal,
 ilte han ned, som skrevet står, for å vise seg for
 Jomfruen.
 Og da han kom til Josefs skjul i Nasaret, ble han
 forbløffet
 over hvordan kjærlighet forbinder den Høyeste
 med de ringe.
 “Hele himmelen”, sier han, “og ildtronen kan ikke
 romme min Hersker;
 Og denne enkelhet, hvordan kan den ta imot
 Ham?
 Der oppe så fryktelig, hvordan synlig her nede?
 Men på alle vis som Han vill!
 Hvorfor står jeg da her og ikke flyr og tiltaler pi-
 ken

*‘Fryd deg, ugifte brud?’*¹⁴

Prooimiet og strofe 1 tegner bildet av en opphøyet Maria, en dronning som mottar hyldest fra generalen og *khairismoi* fra ham og folket. Det er nokså alminnelig i Romanos’ dikt at nettopp innledningsstrofen og første hovedstrofe danner en slik bakgrunn. Men allerede strofe 2 leder inn i dramaet; her introduseres temaet fattig–rik, høyt–lavt: Maria hører til den ringe, fattige, enkle sfære i Nasaret; engelen som kommer fra oven, representerer det høye og guddommelige. Engelen er forbauset; og i de neste strofene blir det klart at også Maria er skjelven og nesten redd. Det fins en sitrende spenning i dialogen mellom de to, en spenning som forplanter seg ut av diktet og over til tilhøreren: Hva er det egentlig som skjer når en vakker møy møter en flammende skikkelse i et kammers bak lukkede dører ... og resultatet til sist blir unnfangelse?

Engelen forsøker å trøste Maria og argumenterer for at hun ikke har noe å frykte fra ham – tross alt er *han* bare en Guds tjener, men *hun* skal faktisk bli mor til Gud selv. Hva da med det faktum at hun ikke har hatt noen mann, at hun er en beseklet jomfru, hvordan skal hun da kunne få barn? Gabriel tar for seg et mirakel fra det Gamle Testamente for å vise at Gud kan gjøre dette, nemlig da Moses og Israelfolket vandret gjennom Rødehavet (2 Mos 14,15–31); på samme vis er det nå med hennes livmor, den vil åpnes og lukkes uten spor. Men, sier Maria, da folket gikk igjennom havet, kløyvet Moses det med en stav. Der er alltid en eller annen form for redskap, en sak som går imellom, som bevirker miraklet. Er det virkelig meningen at jeg skal bli fruktsommelig uten en stav? spør Jomfruen (XXXVI 9). Ja, sier engelen, dette underet er større; her trengs ikke noen sak som kløyver, ingen stav (XXXVI 10). Endelig lar Maria seg overbevise av den ildfulle skikkelsen:

11
 [Maria:]
 “Du kommer sannelig fra det Høye; tilgi meg, jeg ser det nå; jeg var lamslått av frykt

¹⁴ Oversettelsen av hymnen er min egen. Hymnen er, så vidt jeg vet, ikke tidligere oversatt til skandinaviske språk.

for din skjønnhet, ditt utseende, din røst, de skremte meg ordentlig.
Men var du ikke fra oven, ville du ikke fortolket Skriftens ord;
men kommet fra lyset har du oppklart det dunkle.
La det skje som du har sagt, for du besitter sannheten!
La det skje med meg, engel, ditt ord til meg, engel;
jeg er tjenerinnen til Ham som har sendt deg. Forklar hva Han vil –
både ta bolig i meg og ta vare på meg så alle kan si til meg:
Fryd deg, ugifte brud!”

Istedenfor å minimalisere dialogen slik *Akathistos* gjør, maksimaliserer Romanos den. Han utvider de replikker som finnes i Skrift og Tradisjon og legger dessuten inn egne. Samtalen er ikke opphøyet og stilisert, men har et livaktig preg. Det er som om dikteren etterstreber et element av realisme. Etter å ha veiet frem og tilbake, diskutert og fått saken avklart, erklærer Maria at hun er Herrens tjenerinne.

Meg vitende har Maria aldri tidligere hatt så mye å si, så mange replikker, i en gresk kirke som hun har i Romanos’ poesi. Dermed modelleres det frem en karakter som er mye mer sammensatt enn tidligere: Hun har følelser, er usikker, hun vurderer, tenker høyt og viser oss sine tanker. Videre er her en erotisk undertone, mellom engel og jomfru, som ikke finnes i *Akathistos*; Romanos arbeider med å gjøre Maria relasjonell. Hun gjøres *attraktiv* og *kommunikativ* i relasjon til engelen, og er hun det for ham, kan hun bli attraktiv og kommuniserende overfor oss også, én vi tilhørere kan stå i relasjon til, én som er menneskelig, skjønt uten utpregede menneskelige laster.

I hymnens handling står Jomfruen i relasjon til Gabriel, men også til Josef, for *Bebudelsens* Maria taler ikke bare med himmelske vesner. Mens relasjonen til Gabriel er en blanding av erotisk og ærbødig, er den til Josef tvert om: Hun belærer og instruerer fra en nesten utilnærmelig prekestol. Det skjer en vending i hvordan Marias person gestaltes når hun midt i diktet vender sin oppmerksomhet fra engelen til Josef. Om hennes ord kan ha virket ydmyke da hun talte med engelen, er hun nå, i relasjon til Josef, fylt av myn-

dighet. Da hun talte med engelen, var hun eleven; nå, i relasjon til Josef, er hun lærerinnen. Karakterendringen viser hennes doble relasjon, oppover og nedover:

12
...
Og jenta kalte likeså Josef til seg
og sa: ”Hvor var du, vise mann? Hvorfor voktet du ikke møydommen min?
For én med vinger kom og gav meg som forlovelsesgave perler til ørene;
denne hengte sine ord som dobber på meg –
se hvor han har pyntet meg
og forskjønnnet meg med dette at han sa til meg, at du skal si til meg
om en kort stund, hellige,
’Fryd deg, ugifte brud!’” (12,3–10)

I de neste strofene innser Josef hvilket under han står ovenfor – han skuer ”brennende hete og snøstorm, paradiset og en ildovn, et rykende berg, en guddommelig blomst” (13). Hele tonen i diktet endrer seg idet Maria ikke lenger blir mottager og utspørter. Hennes nye forlovelse med det guddommelige er større og viktigere enn den med det menneskelige, med Josef, men hun glemmer ikke ham allikevel. Hun er opphøyet og samtidig i relasjon til oss.

16
“Du trekker nærmere for å få vite hvem jeg er”, sa Maria til Josef,
”kom nærmere og hør hva jeg er, for jeg er den du ser at jeg er.
Én med vinger viste seg for meg; hans skikkelse fylte hele kammerset
og meg likeså; med dørene stengt stod han for meg
og sa: ’Nådefulle, Herren er med deg!’
Da jeg hørte Herrens navn,
ble jeg snarest lettet.
Jeg så den jeg skuet i strålende skikkelse, helt i flammer
som tiltalte meg med duggråper:
’Fryd deg, ugifte brud!’”

17
Hans hilsning, som fylte mine ører og gjorde meg fullstendig strålende,

Viste at jeg var svanger...”

I den guddommelige omfavnelsen Maria beretter om, dette øyeblikk da den himmelske mannen fyller hele kammeret og hele Jomfruen, fylles Maria av det himmelske lys og blir selv lysende, hun blir selv et skinnende vakkert og himmelsk vesen. Hun blir såvisst opphøyet, men – samtidig – blir hun ved å være hva hun er (16,2).

Oppsummering

Begge hymnene fremstiller på sitt vis Maria qua én som er imellom Gud og verden. *Akathistos* har i likhet med flere firehundretalls-homilier hva man kunne kalle et inkarnasjonsbasert Maria-bilde – hun er en livmor, en ”beholder”, et levende paradoksalt ikon. Vi som troende tilhørere skal skue henne som et stort og mektig under. Hun står imellom Gud og mennesker idet hun formidler Ordet til kjødet og gjør kjød av Ord.

Som vi har vært inne på, fremstår det ikke som unaturlig å datere *Akathistos* til det femte århundre; motivet Maria-som-inkarnasjonsbeholder er utbredt i tiden etter Efesus-konsilet. Om man slutter seg til denne dateringen, kan man som oppsummering si at femhundretalls-hymnen ikke gir Maria mer oppmerksomhet og ikke opphøyer henne mer enn firehundretalls-hymnen, snarere tvert imot. Dog gir Romanos’ yngre hymne henne et større rom, mer av en personlighet og ikke minst videre fullmakter etter-som hun inngår i et bønnens hierarki: Hun er “mor og amme for vårt liv” (XXXVI 1,2), uunn-

værlig, allestedsnærværende og vår mest intime forsørger.

Bebudelsen viser et relasjonsbasert Maria-bilde som legger til rette for at vi som hører, skal kunne forholde oss til henne, til underet; hun er så å si *vårt* under. Hun står imellom Gud og mennesker på det viset at hun kommuniserer begge veier. I andre hymner utvikler Romanos Marias forbederske-rolle mye mer, og det er et klart hierarki i hans visjon: Vi ber Maria, Maria ber Kristus. Kristus meddeler seg til Maria, Maria meddeler seg til oss. Hun blir stående i vår midte, ikke blott som et objekt for vår beundrende lovprisning, men som den person som handler på våre vegne. I likhet med Dionysius-skriftene, formodentlig forfattet i tiden omkring Romanos’ fødsel på slutten av det femte århundre, ser *Bebudelseshymnen* den kristne verden som hierarkisk, og Maria står midt i hierarkiet. I *Akathistos*, derimot, inngår ikke Jomfruen i et slikt hierarkisk samspill; hun synes nærmest å stå utenfor verden, og er således mye mere opphøyd og distansert enn den Maria engelen treffer i “Josefs [ringe] skjul i Nasaret” (XXXVI 2,3). Romanos’ senere tekst presenterer en jomfru som er kommet ned til oss.

Mariologisk sett er altså de drøftede hymnene svært ulike. Selv om en forfatter naturligvis presenterer en person ulikt i ulike sammenhenger, er det her for mange aspekter ved måtene Maria fremstilles, som skiller seg drastisk fra hverandre. Trypanis’ og andres antagelse at *Akathistos*’ forfatter skulle være Romanos, synes lite plausibel.

Summary

This article presents a reading of two Greek Marian hymns written in the centuries after the Ephesus Council: the *Annunciation Hymn* by Romanos the Melode, which is the earliest extant Annunciation hymn we have, and the well-known *Akathistos Hymn*. Many scholars believe the latter to be a fifth century composition, and not – as have been claimed by such important scholars as Constantinos A. Trypanis – a work by Romanos, who wrote his poetry in the sixth century. This article is based on the same assumption. By contrasting the Marian images in these pieces of poetry it is able to conclude that the ideas of the Virgin are inherently different. Thus it is highly unlikely that the two compositions come from the same hand.

The reading further complicates the notion that the development in Mariology has gone from “low” to “high”; on the contrary the older hymn seems to represent a more elevated view of the Virgin than does the younger one. Romanos rather brings the Virgin down to dwell among his congregated listeners.

On Getting the Referent of Religious Experience Right

Relationalism and Bohr's Concept of 'Phenomena'

MATZ HAMMARSTRÖM

Matz Hammarström is a PhD student in the Philosophy of Religion at the Centre for Theology and Religious Studies, Lund University. His upcoming doctoral thesis A Relationalist Approach to Religious Experience addresses topics like truth, reference, and reality construction from a relationalist perspective, and particularly discusses the nature of religious experience. The present article links the relationalist outlook to physicist Niels Bohr's concept of phenomena, and brings it to bear specifically on the question of the referent of religious experience.

One could take an example of a substance (let us say a drop of blood on a finger), place it under the microscope and discern the snowflake of haemoglobin with the iron atom in the middle and the lace of oxygen and hydrogen around it, but the observation itself would create the structure, and only locally; not one single drop of all cubic kilometres of blood in all living creatures would have this appearance.

Mircea Cartarescu¹

Acknowledging the relation

In the above quotation, Romanian fiction writer Mircea Cartarescu beautifully expresses the view that what we see is not something external and pre-existing, but something relational. A similar view is propounded by the physicist Karen Barad. In the introduction to her essay "Meeting the Universe Halfway: Realism and Social Constructivism Without Contradiction", Barad describes how she had the opportunity to see indi-

vidual carbon atoms in a sample of graphite through a scanning tunneling microscope, hexagonally structured exactly as theory predicts. But, still, she is unrepentant in her view that scientific knowledge is constructed, stating that the "fact that scientific knowledge is socially constructed does not imply that it doesn't 'work', and the fact that science 'works' does not mean that we have discovered human-independent facts about nature".²

Barad repeats the same tale in a later text³ where she avoids the adjective "social" as a qualifier of constructivism. In a note she explains that she chose the subtitle for the earlier article in an effort to "destabilize the realism-versus-constructivism debate", mainly because of "the futility of a debate centred on terms that are indeterminate".⁴

² Karen Barad, "Meeting the Universe Halfway: Realism and Social Constructivism Without Contradiction" in *Feminism, Science, and the Philosophy of Science* (eds. Nelson & Nelson, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1996), 162.

³ Karen Barad, *Meeting the Universe Halfway – Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning* (Durham: Duke UP, 2007), 39f.

⁴ Barad, *Meeting the Universe Halfway*, 408n1.

¹ The quote is from Mircea Cartarescu, *Orbitor. Aripa stinga* (1996), in my own translation of the Swedish translation of the Romanian original, *Orbitor. Vänstervinge* (Stockholm: Bonniers, 2008), 91.

Relativism – an indeterminate term given a minimal definition

The above mentioned indeterminacy of the terms “realism” and “constructivism” also applies to the term “relativism”. Both relativists themselves and their opponents use the term with different meanings. Generally relativists stress historicity, change and the unavoidability of a perspective, while their critics use descriptions like nihilism and “anything-goes”.

As a minimal definition I will suggest that relativism is the repudiation of absolutist conceptions of reality, truth, and knowledge. In her book *Relativism*, Maria Baghramian thinks that “the cost of countering absolutism by relativis[m] [...] is too high”, and claims that relativism leads to “either intellectual or moral paralysis” or “parochialism and ethnocentrism”.⁵ Baghramian’s way out is what she calls “a conceptual pluralism”, holding that “in many domains and situations there can be more than one correct *context-independent* evaluation and description”.⁶

Instead of building a case against Baghramian’s criticism of relativism, a futile enterprise due to the above mentioned indeterminacy of the term, I will venture a different route, trying to present a relationalist understanding of reality, based on the Danish physicist Niels Bohr’s concept of *phenomena*. This understanding shares relativism’s repudiation of absolutism, but from a relationalist standpoint that questions not only the possibility of an absolute observer-independent truth, but also the idea of separateness by and large, including Baghramian’s idea of context-independency. The relationalism presented also rejects relativist positions founded on the idea of separateness. Finally I briefly discuss some central aspects of process theology as exponents of a relationalist perspective, and how Bohr’s concept of “phenomena” can help us to get the referent of religious experience right.

⁵ Maria Baghramian, *Relativism* (New York: Routledge, 2004), 304.

⁶ Baghramian, 9.

Quantum relationalism I – Bohr’s concept of ‘phenomena’

Bohr developed a philosophy-physics as a response to the enigmas accentuated by the developments in theoretical physics at the beginning of the 1920s. By then the wave-particle duality was an established quandary for physics – not only concerning the nature of light, but also concerning the nature of matter – showing that the nature of an observed phenomenon changes with corresponding changes in the experimental apparatus.

The wave-particle-dualism was solved in two different ways by Bohr and Heisenberg in 1927. Bohr’s solution was the principle of complementarity, Heisenberg’s was the uncertainty principle. The uncertainty principle is epistemological in character, discussing what *knowledge* we, under specific circumstances, can have about a particle’s properties; a question of being *uncertain* of a value, existing independently of, but rendered impossible to attain accurately due to, the measurement. Bohr’s principle of complementarity, in contrast, has *ontological* implications, questioning the physical reality of such attributes of the object as momentum and position.

To Bohr the properties ‘momentum’ and ‘position’ have no observer-independent physical reality, and “‘wave’ and ‘particle’ are classical descriptive concepts that refer to different mutually exclusive *phenomena*, not to independent physical objects”.⁷

A major point for Bohr was that we are ourselves part of the reality we are investigating, and that there is no definite and self-evident cut between ourselves as investigating subjects and the world as investigated object. According to Bohr the object and the agencies of observation constitute a whole, and he uses the term “phenomena” to denote these, what he calls, “particular instances of wholeness”.⁸ The interaction between the object and the agencies of observation constitutes, according to Bohr, an inseparable part of the phenomenon, and it is to these phenomena that observations refer, not to independent pre-existing objects.

⁷ Barad, *Meeting the Universe Halfway*, 198 (italics in the original).

⁸ Ibid., 119.

According to Bohr there is no given distinction between the object and the agencies of observation; each measurement or observation implies a choice of the apparatuses of observation, made for the specific occasion, that provides a constructed cut, separating 'the object' from 'the agencies of observation'. This specific cut is only applicable in a given context, it delimits and is part of a specific phenomenon. Thus, Baghramian's idea of "context-independence" is a chimera.

A property (or a measurement value) cannot be attributed to an observer-independent object. Neither is it possible to see the property as *created* by the measurement (which would fly in the face of any sensible meaning of the word "measurement"). What empirical properties refer to are *phenomena*, that is, in the Bohrian meaning of "particular instances of wholeness", where the measurement interaction is part of the phenomenon.

Bohr questioned Einstein's view of physical reality as something separated from the agencies of observation, and stressed that the agencies of observation "constitute an inherent element of the description of any phenomenon to which the term 'physical reality' can be properly attached".⁹

The Bohr – Einstein debate can be judged as a philosophical dispute concerning the truth of the intrinsic-properties theory; a theory that presupposes a clear-cut separation between the subject and the object of knowledge, that there are properties of an object there, in a fixed state, before and independently of the agencies of observation. But if this is the case, how are we then to interpret the wave-particle-dualism?

In his book on Bohr's philosophy of physics, Dugald Murdoch shows that the intrinsic properties theory is compatible with a *synchronic* interpretation of this dualism, according to which microphysical objects have at *all* times both sorts of characteristics. However, according to a rival interpretation of the wave-particle-dualism, the *diachronic*, particle and wave characteristics are *manifested* in different situations, at different times.

The diachronic form of the dualistic interpretation is an ontological (as far as I can see Bohrian) interpretation of wave-particle complementarity. According to Murdoch "[i]t has little to recommend it",¹⁰ but the only argument for this dismissal that he produces is that it "creates the further problem of explaining the sudden transformations of characteristics". But if the characteristic *x* only *exists* at the time *T1* when it is manifested as a particular instance of wholeness, then there is nothing context-independent and fixed *there* to be "transformed" for the characteristic *y* to be manifested at the time *T2*, as *another* particular instance of wholeness. Murdoch's objection presupposes the intrinsic-properties view, which is renounced by the diachronic interpretation. Another way of putting it is that Murdoch's objection presupposes an ontology of separateness, which is questioned by Bohr's relationalist outlook.

A similar misconstrual of Bohr's position from a perspective alien to his thinking is produced by Henry J. Folse, who claims that "Bohr's view that different phenomena provide complementary evidence about the same object makes sense only if that object is distinguished from the phenomenal object".¹¹ Bohr does *not* speak of the reality of objects apart and separated from or preceding the interactions with the agencies of observation. Here Folse fails to see Bohr's relationalist approach, although he has some pages earlier written correctly on Bohr's view on entanglement and "the denial of separability": "Each object we observe is given the character it has by the phenomenon in which that object is observed. We cannot speak of choosing to make one or the other of two different observations on the 'same' object [...] Thus the description of these phenomena as different observations of the different properties of a particular object in effect refer to different objects".¹² This amounts to the position that there *are* no other

⁹ Ibid., 127.

¹⁰ Dugald Murdoch, *Niels Bohr's Philosophy of Physics* (Cambridge: Cambridge UP, 1987), 246.

¹¹ Henry Folse, "Bohr on Bell" in *Philosophical Consequences of Quantum Theory – Reflections on Bell's Theorem*, (eds. Cushing & McMullin, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1989), 271n10.

¹² Ibid., 266.

objects than the phenomenal objects, and that the intrinsic properties theory fails.

A Bohrian alternative to the intrinsic properties theory, is a relational-properties theory, which holds observable properties to be objective but not absolute; that is, they are things-in-phenomena, not observer-independent things.

Everything hinges on the question of separateness or relatedness. Einstein never abandoned his ontology of separateness, an ontology that is very difficult to reconcile with quantum physics. The choice of separateness or relatedness seems to be *the* basic ontological divide. The position outlined in this paper is an onto-epistemology of relatedness.

Quantum relationalism II – Barad’s elaboration of Bohr’s concept of ‘phenomena’

According to Karen Barad, American feminist and physicist, Bohr is more specific on epistemological than on ontological questions. She therefore presents her position as an elaboration of Bohr’s, although she holds it to be consistent with Bohr’s opinions on the matter. Her “agential realism” ties together epistemological and ontological questions, and she uses the term *ontoepistemology*.¹³

While Bohr focused on physical-conceptual agencies of observation and laboratory-style apparatuses, Barad uses the concept of agencies of observation and apparatuses more generally to denote “open-ended and dynamic material-discursive practices, through which specific ‘concepts’ and ‘things’ are articulated”.¹⁴ These material-discursive practices themselves are phenomena, as well as people and animals etc.

¹³ Barad also writes that what we need is an “*ethico-onto-epistem-ology*”, that does justice to “the intertwining of ethics, knowing, and being” (*Meeting the Universe Halfway*, 185). Thus *agential realism* stresses the necessity of an “ethics of knowing”, that reality is not independent of our exploration of it – neither epistemologically nor ontologically or ethically. In this paper, however, I have to restrict my attention to the ontological and epistemological aspects.

¹⁴ Barad, *Meeting the Universe Halfway*, 334.

To Barad, phenomena are “neither individual entities nor mental impressions, but entangled material agencies”.¹⁵ She means that the concept of phenomena makes it possible to “get the referent right”; the objective referent being the *phenomena*, and not an object. Barad makes clear that she uses the concept of ‘phenomena’ in another sense than phenomenologists do, for “what we take to be real”, and not for “the way things-in-them-selves *appear*”.¹⁶ To separate herself from Kant, she points out that it is meaningless to talk about independently existing things as in some way behind or causing phenomena. The phenomenon constitutes the smallest ontological entity in her system, and in a note she writes that “[in] a sense there are no noumena, only phenomena”.¹⁷

The relationality that the wave-particle-dualism bears witness to, does not concern a particular aspect or property of nature, but, in Barad’s words: “the very nature of nature”. It is a question of ontology:

nature’s lack of a fixed essence is essential to what it is. That is [...] nature is an intra-active becoming (where ‘intra-action’ is not the classically comforting concept of ‘interaction’ but rather entails the very disruption of the metaphysics of individualism that holds that there are discrete objects with inherent characteristics).¹⁸

If even nature lacks a fixed essence, how could God possibly have a fixed essence independently of experiencing human beings?

The view that we cannot have access to an observer-independent reality, means that we must accept that our thinking lacks a solid foundation. But, according Barad, knowledge is no haphazard construction that is independent of what is ‘out there’, since this is not separated from us;

¹⁵ *Ibid.*, 55f.

¹⁶ Barad, *Meeting the Universe Halfway*, 412n30.

¹⁷ *Ibid.*, 429, n 18. I find it important to add that Kant expresses a similar understanding of the noumena in the second edition of his first *Critique*, where he stresses that the thing-in-itself *is* no “thing”, but a purely *negative* concept, a “concept without an object” (Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*/ Translation Werner S. Pluhar (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1996 [1787]), 344 (B347)).

¹⁸ *Ibid.*, 422, n15.

and given a specific set of constructed cuts, some descriptive scientific concepts are well defined and can be used to reach reproducible results. But: These results cannot be decontextualized.

The possibility of objectivity does not hinge upon the belief in an observer-independent reality. On the contrary, given that there *is* no observer-independent reality, holding on to this *belief* is what threatens to undermine this possibility.

Barad's solution to the problem of objectivity lies in her view of referentiality that she sees as an integrated part of Bohr's epistemology, namely that the referent is not an observation-independent object, but a phenomenon; this Barad sees as "*a condition for objective knowledge*".¹⁹

The point, according to Barad, is that phenomena constitute reality. That is, reality "is composed not of things-in-themselves or things-behind-phenomena but of things-in-phenomena".²⁰ And it is the fact "that scientific knowledge is socially constructed that leads to reliable knowledge and reproducible phenomena".²¹ Science gives us no information about an independent reality. If science does not give us any information about an independent reality, why should and how could religious experience?

Agential realism is a form of constructivism that is not relativist, but *relationalist*, that is, building on the idea of an intra-active interdependence between man and reality, that makes both parties contribute to the "con-struction" of the other.²² It is *not* relativist in the vulgar sense that any perspective is as good as any other, but it *is* relativist according to the minimal definition given above, in that it repudiates absolutist conceptions of reality, truth, and knowledge. But instead of calling the position *relativist*, with the problems of the indeterminacy of this term, and instead of label it as a version of *realism* (as Barad chooses to do), a term with the same prob-

lem of indeterminacy as relativism, I label it *relationalist*.

A relationalist understanding of reality

In a relationalist perspective, there is no observer-independent reality, but there is, in a qualified meaning, something "out there", offering resistance, kicking back. How are we to understand this "something"? One way of answering the question is by saying that the "something", "out there", in each and every moment, is the latest phenomenal articulation of the world. However, the words "something" and "out there" are misleading; the world is not a "something", but a continuous relational intra-active process, and neither is it something "out there", separated from us; we are part of the world and the world is part of us.

The stubborn question about how the phenomena are related to the "real" world behind or beyond the apparent is posed from a rivalling basic ontological outlook. According to a relationalist ontology there simply *is* no such "real" reality, as separated from the phenomenal.

Distinct agencies emerge through the ongoing intra-action, but they are only relationally distinct – the relation is a mutual ontological interdependence of *relata*. One could say that given the procedures *p* and the equipment *e*, *x* emerges as an iron atom with a certain structure. But *x* is not a pre-existing noumenon of which the so structured iron atom is the phenomenon. Therefore it is more correct to say: given *p+e*, the structure of the iron atom emerges, is materialized or manifested, that is, through the arrangement *p+e*, the world articulate itself as *x*, not a certain *noumenon* appears as a *pheno-menon*. There is no solid pre-existing *x* there to appear *as* something, rather the phenomenon is *the-emergence-of-x*, with the agencies of observation as part of the phenomenon.

Take the haemoglobin with the iron atom and its lace of oxygen and hydrogen, in the introductory quote from Cartarescu: what is possible to see in the microscope is not simply *there* as it is seen through the microscope before and independently of its *being seen* through the micro-

¹⁹ Ibid., 198.

²⁰ Ibid., 140

²¹ Barad, "Meeting the Universe Halfway", 186.

²² Barad stresses the importance of a posthumanist stance, and expands the concept of agency to other than humans. For the sake of brevity I leave out this aspect here.

scope. The observer, the microscope and the procedures and know-how that is needed to see the structure of the haemoglobin, are among the elements that constitute the agencies of observation, and these, according to relationalism, are part of the phenomenon. Thus, a phenomenon is, in Bohr's words, "a particular instance of wholeness". In and through the phenomenon the particular (in this case the specific structure of the haemoglobin) emerges. This structure is a *relatum*, and, according to Barad, "relata do not preexist relations; rather, relata-within-phenomena emerge through specific intra-actions".²³ *Intra-action* is a neologism coined by Barad to underline the mutual constitution of subject and object, that is, that they only are relationally distinct and do not exist as separate individual elements.

Cartarescu writes that it is the observation that creates the structure, and if we emphasize *creates* it is important also to emphasize *structure*. The *specific structure* that emerges through the specific observation is not there before and independently of the observation. In a similar way Barad insists that scientific knowledge is constructed, and that the hexagonal structure of carbon atoms in a sample of graphite, as seen through a scanning tunnelling microscope, is no human-independent fact. How then are we to understand the relation between the emergent structure and the process through which it emerges? Without the agencies of observation there would be no structure there. But is there a *causal* connection between the observation and the phenomenon? And if so, what kind of causality could this be, if the agencies of observation are part of the phenomenon?

In Bohr's view the inseparability of the object from the phenomena and the agencies of observation amounts to "a final renunciation of the classical ideal of causality and a radical revision of our attitude towards the problem of physical reality".²⁴

The ground for another way of looking at causality is that Bohr and Barad deny the usual assumption that there are separately existing entities preceding a causal relation, where the one

pre-existing entity causes some effect on another pre-existing entity. Bohr's concept of the "agencies of observation" as part of the phenomenon rules out a clear cut subject-object distinction. Phenomena, like the haemoglobin's iron atom with its lace of oxygen and hydrogen, or the graphite sample's hexagonally structured carbon atoms, are produced through specific causal intra-actions.

In a relational understanding of the concept of 'phenomena', phenomena are ontologically primitive relations – relations without pre-existing relata, thus the relata are not prior to the relation, they emerge through it, and they are *in* and simultaneous *with* the phenomena.

In the relationalist position I have been trying to outline in this paper, the idea of independency has no place. There is no independent or separate "something", "out there", because there is nothing "there" as a determinate "something", before or independently of its being articulated in and through a phenomenon, of which the agencies of observation are an inseparable part. In my view a viable alternative to combat absolutism without giving up the possibility of objectivity is a relationalism that not so much reconciles as transcends the realism-relativism-debate, by renouncing the ideas of separateness and context-independency, using 'phenomena' as described in this paper as a key concept.

What then, are the consequences of this relationalist perspective for our understanding of religion, and how could Bohr's concept of "phenomena" help us to get the referent of religious experience right?

Relationalism and religious experience – getting the referent right

The relationalist perspective outlined above, is not only relevant for how we view the relation between ourselves and reality, but also for how we view the relation between ourselves and God, as an aspect of this reality. A relationalist philosophy of religion does not focus on the question of whether religious experience has an extrinsic, pre-existing referent in the outside world or not. Barad's idea of "getting the referent right", means that it is the religious *phenomenon*

²³ Barad, *Meeting the Universe Halfway*, 334.

²⁴ *Ibid*, 129.

that is the referent of religious experience, and not some extrinsic religious object. And the phenomenon, in Barad's (and Bohr's) view, is a particular instance of wholeness, resulting from an interdependent intra-active process involving ourselves as part of the world in its iterative becoming.

The question of whether these phenomena are real or not, is not settled through reference to a pre-existing observer-independent objective reality-in-itself. What is "real" is what we need to posit to be able to function successfully as human beings and reach a coherent understanding of our experiences. Here truth is understood in a pragmatist way as something that becomes or happens, not something that is.²⁵

Language is not only a tool to describe the world, but also a force to shape the way in which we see the world.²⁶ In this perspective the function of religious language is not to describe religious reality, but to make religious experience possible. This way of looking at the importance of language for religious experience is pivotal for Steven T. Katz, who holds that language does not only give us a possibility to externalize our experiences, but that language is what in the first place gives us access to the experience and determines its content. Katz is of the opinion that the religious experience is shaped by the notions one has before, and brings to the experience.²⁷ Katz's view is well in line with Barad's view on the importance of the agencies of observation for what is observed, for the experiential content. Neither mystic experience nor science is some "pure" meeting between an individual subject and an object of knowledge.

Katz is very clear on renouncing the idea that there is the *same* experience in different mystical traditions and that it is the following *interpretation* that causes the differences: "the doctrinal

hermeneutic determines in advance how the meaning content [...] is experienced. I stress: how it is experienced – not merely how it is interpreted retroactively".²⁸ In Katz' perspective, which is along the lines of the relationalist perspective, religious language does not mirror experiences made, but makes possible and gives content to religious experience. This, however, does not mean that Katz rejects the possibilities for experience to create faith, he stresses "the two-sided nature of mysticism, that it is a dialectic that oscillates between the innovative and the traditional poles of the religious life. To recognize only one of these poles – it does not matter which – is to misrepresent the phenomenon".²⁹

Process Theology

If there is no fix, observer-independent reality "out there", but only reality constituted by phenomena created in and through continuously ongoing intraaction, then there is, of course, no external, observer-independent God.

In rejecting "fallacious factualism" Catherine Keller and process theology show a strong affinity with a dynamic relationalist perspective.³⁰ The metaphoric character of religious language is denied if it is taken as directly and factually referring to entities "out there" or "up above", says Keller, who wants to replace the Sunday-schoolish "learning about God" with "discerning divinity in process": "In the process of our open-ended, on-the-ground interactions, a theology of process, itself open-ended and interactive, discerns a process and an interactivity that it may also call 'God'".³¹

Keller has a panentheistic perspective according to which nothing is to be seen as separated from God, and is careful to discriminate between

²⁵ See for example William James: "ideas [...] become true just in so far as they help us to get into satisfactory relation with other parts of our experience". *Pragmatism* (New York: Barnes & Noble, 2003 (1907)), 26.

²⁶ See for example George Lindbeck, *The Nature of Doctrine* (Philadelphia: Westminster Press, 1984).

²⁷ Steven Katz, "Language, Epistemology and Mysticism" in *Mysticism and Philosophical Analysis* (ed. Katz, New York: Oxford UP, 1978), 26.

²⁸ Steven T. Katz, "The 'Conservative' Character of Mystical Experience", in *Mysticism and Religious Traditions* (ed. Katz, New York: Oxford UP, 1983), 13.

²⁹ *Ibid.*, 3f.

³⁰ Catherine Keller, *On the Mystery – Discerning Divinity in Process* (Minneapolis: Fortress Press, 2008).

³¹ Keller, 17. Perhaps process theology could express its position even better using Barad's neologism "intra-activity".

panentheism and pantheism, since the latter runs the risk of identifying "God as spirit with the body of the world".³² Panentheism is the view that everything is in God, and Keller is of the opinion that this amounts to a "radical incarnationalism", that unlike pantheism "does not diminish the distinction between the material world and the divine mystery but rather intensifies the open-ended interaction between them".³³

Process theology gives precedence to interdependence before independence, but does not see interdependence as an ideal, but as something ontologically given. Here, the affinity with quantum physics is obvious, and Keller refers explicitly to it when she affirms that process theology

just like quantum theory "recognizes that the observer participates in that which he or she observes", and that "[t]o discern God in process" is "to discern at the same time our own participation in that process."³⁴ The main question for a relationalist philosophy of religion is not *if* there is a God in a pre-existent external sense, but *how* God is, and how we can understand God's relationality.

Barad's agential realism offers solid theoretical support for a philosophy of religion aiming at an alternative processual understanding of the divine, and at getting the referent of religious experience right. Keller states that "we creatures are nothing more and nothing less than open-ended processes of interaction. We don't exist apart from our relations".³⁵ In a relationalist perspective, this goes for God too.

³² Keller, 53.

³³ Keller, 53.

³⁴ Keller, 23.

³⁵ Keller, 146.

The Abhorrent Relativism We Do Not Profess

PATRIK FRIDLUND

Patrik Fridlund (PhD) has written about sexual difference, theology of religion, human rights, and the role of theology. Influenced by Derrida, Lévinas and Irigaray, his principal publications are Mobile Performances. Linguistic Undecidability as Possibility and Problem in the Theology of Religion (Peeters Publishers, 2011), and, as co-editor, Plural Voices. Intradisciplinary Perspectives on Interreligious Issues (Peeters Publishers, 2009). He currently holds a post-doc position at Lund University in connection to a research project on religious diver-

Postmodern relativism invades us. This is at least often claimed, with horror and disgust. Some, however, would rather celebrate such an invasion. One would ask, is there really so much to be afraid of – and thus find horrific – or indeed to cherish? Perhaps the time has come to relativise relativism itself. This is my present aim. I will proceed by pointing out, that although many take a strong position *against* relativism, relativising and deconstructive traits are not only important, but in fact indispensable in scientific and intellectual work. Any academic enterprise must be relativistic in some way – or so I argue. That is, I will tell *my* story about relativism, well aware that the story is mine, but nonetheless claiming that it has some general interest.¹

Take This Horrific Thing Away

It is rather obvious that many find it extremely important to refute relativism, along with postmodernism and deconstructivism, and to do so

¹ In some respect Alasdair MacIntyre's work on ethics has a similar approach; see Alasdair C. MacIntyre, *After Virtue. A Study in Moral Theory* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007) and elsewhere. For appraisals of MacIntyre's work see for instance Jeffrey Stout, *Democracy and Tradition* (Princeton: Princeton UP, 2004), 118-139, and a communication delivered by Marc Boss at the Colloquium 'Relativism,' Höör 7-9 May 2010.

strongly and definitely. Let me list a few examples.

When Professor Roger Trigg revised his book *Ideas of Human Nature* in 1999 (first published in 1988), he apparently felt compelled to speak clearly about the dangers of postmodernism, and its corollary relativism. In postmodernism and relativism we are facing the end of rationality itself, Trigg says.² In a way, relativism *has to* repudiate rationality, as it is self-defeating, Trigg continues: '[...] it destroys itself when applied to itself. It can claim neither rational grounding nor truth for itself, since it denies that such things are possible.'³ Furthermore, following Trigg, relativism is not only self-defeating, it is also paradoxical, as it wants to underline the *historical* aspect of our thinking, but by making anything outside the given context strange and incomprehensible it holds that we are also cut off from understanding history.⁴ As a matter of fact, postmodernism is a deep black hole, denying us any possibility to know anything, Trigg states rather bluntly.⁵ And this is surely related to the fact that postmodernism does not consider it possible to be mistaken, Trigg ends his lamenta-

² Roger Trigg, *Ideas of Human Nature. An Historical Introduction* (Oxford: Blackwell Publishers, 1999), 186.

³ Trigg, 189

⁴ Trigg, 189.

⁵ Trigg, 193.

tions.⁶ In Trigg's own words: 'Relativists in effect give up when faced with alternative positions. They are content to accept that different people think and behave differently.'⁷

To me, it seems significant that this kind of books, i.e. introductory books addressing academic newcomers, consider relativism to be of such great importance, and furthermore that relativism has to be cut off by its ankles. A second example is James Rachels *The Elements of Moral Philosophy*. Here it is specifically 'cultural relativism' that is under attack. Of course, no one can stop you from adhering to cultural relativism, Rachels seems to say, but you should at least consider the disastrous consequences of such a choice. According to Rachels, Cultural Relativism means that right and wrong is decided by the folkways; whatever is, is right. Suppose we took this seriously, Rachels says, that would be a disaster.⁸ Rachels goes on to a description of the disasters; there would be no possibility to criticise other people, and other cultures.⁹ It would prevent us from criticising our own culture.¹⁰ No progress in moral matters is possible to imagine following Cultural Relativism, Rachels says. And nothing done in history can be seen as morally erroneous.¹¹

A striking thing in these examples is the strong, and often simplistic, manner of refutation with few – if any – nuances. Now, this could of course be attributed to the *genre*; introductory books *have* to be a bit simplistic, and they *cannot* be very nuanced at every single point. This may well be so, but the off-hand dismissal of relativism appears in other contexts as well, in texts written for a more qualified audience.

Umberto Eco has a scornful touch when making fun – albeit rather indirectly – of Jacques Derrida, who, according to Eco, claims that all meaning is floating, but is even himself unable to maintain this theory in real life:

Some years ago Derrida wrote me a letter to inform me that he and other people were establishing in Paris the Collège International de Philosophie and to ask me for a letter of support. I bet Derrida was assuming that (i) I had to assume that he was telling the truth; (ii) I had to read his program as a univocal discourse as far as both the actual situation and his project were concerned; (iii) my signature requested at the end of my letter would have been taken more seriously than Derrida's at the end of 'Signature, événement, contexte.' Naturally, according to my *Erwartungshorizont*, Derrida's letter could have assumed for me many other additional meanings, even the most contradictory ones, and could have elicited many additional inferences about its 'intended meaning;' nevertheless, any additional inference ought to be based on its first layer of allegedly literal meaning.¹²

Many have deep concerns regarding 'relativism.' Such concerns are sometimes transformed into militant campaigns against relativism.¹³ Even though it is somehow thought unnecessary to seriously *discuss* and *reason* about relativism, every effort is made to ridicule it. Let me give yet another example from Umberto Eco's pen. In the Introduction to *The Limits of Interpretation*, Eco mocks those who claim to be relativists. Eco tells a history of a basket of 30 figs apparently sent as a gift, accompanied by a letter. This

¹² Umberto Eco, *The Limits of Interpretation* (Bloomington: Indiana UP, 1990), 54.

¹³ See e.g. Inger Enkvist, "Dårskapens lov", 38-40 in *Axess* (2008), or Harry G. Frankfurt, *On Truth* (London, Pimlico, 2006), 19-21. Another neighbouring example could be found in Harald Schöndorf, "Ist die Wahrheit intolerant?", 125-135 in *Stimmen der Zeit* (2009). Hægerstam argues according to similar lines about the slippery slope in Glenn Hægerstam, "Det sluttande planet och en flytande värdegrund" 35-39 in *Signum* (2009). In theology too, one finds easily clear stands against the plea of relativism. See for example Cardinal Ratzinger quoted in John Hick, *Dialogues in the Philosophy of Religion* (Basingstoke: Palgrave, 2001), 149-156, and Harold Netland in Harold Netland, *Dissonant Voices. Religious Pluralism and the Question of Truth* (Vancouver: Regent College Publishing, 1997). A similar stance, but much more indirect, can be found in Paul F. Knitter, *One Earth Many Religions. Multifaith Dialogue and Global Responsibility* (Maryknoll: Orbis Books, 1995), 73-74 and 185-186 note 1.

⁶ Trigg, 193.

⁷ Trigg, 195.

⁸ James Rachels and Stuart Rachels. *The Elements of Moral Philosophy* (Boston: McGraw-Hill, 2007), 21.

⁹ Rachels, 22.

¹⁰ Rachels, 22.

¹¹ Rachels, 22-23.

package of figs and letter lays open to interpretation, as the sender is not there, nor the receiver, nor the messenger. In such case, Eco says, it can be read

...by a more sophisticate student in linguistics, hermeneutics, or semiotics. As smart as he or she is, such a new accidental addressee can make lots of more elaborate hypotheses [...] The message is a coded one, where basket stands for "army, fig for 1,000 soldiers", and present for "help," so that the intended meaning of the letter is that the sender is sending an army of 30,000 soldiers for helping the addressee.¹⁴

The Swedish linguist, novelist and literary theorist Björn Larsson picks up this Ecoian thread in a text glimmering with disdain. Here the ones under attack are the 'pathological deconstructivists' who, according to Larsson, would be able to see a word having *any* meaning, as the meaning has to be re-negotiated *at every single moment*. To manage that, one has to be super-talented, Larsson remarks sarcastically.¹⁵ This super-talented deconstructivist is of course both naïve and preposterous, Larsson goes on, as it is evident that not everything can be used for anything; one can play football with a tennis ball, but not with a cannon ball – or only with some difficulty and some pain.¹⁶

Similar mockery can be found elsewhere. Larsson argues that if one supposes that *all* form of text is deformed, and that it *in no case* is capable of transferring meaning, there would be no reason at all to read anything whatsoever.¹⁷ His attack is directed against some anonymous theorists who, according to Larsson, would claim that a literary text couldn't have any stable and intersubjective meaning. Larsson therefore con-

cludes, that according to such theorists the content and the meaning of a given text could be anything and everything.¹⁸

This Horrific Thing is in Our Heart, in Our Mouth and on Our Forehead

The American philosopher John R. Searle is a seminal figure in linguistics and philosophy. He is of particular interest in this context, I believe. In his work, Searle has developed the notion 'brute facts,' and is using 'literal meaning' as a key concept. Searle argues intensely for what he calls realism. Derrida has been one specific target for Searle.¹⁹ I claim that Searle's thinking is an illustrative example of a paradox. Searle argues at length for the necessity of some stable ground – *brute facts, literal meaning* – but also, and that is the interesting point, for the necessity of context and other modifications that, in my view, in the end cannot be said to do anything but relativising the 'stable grounds.'

According to Searle, the ultimate foundations of reality are 'brute facts.' Analogously, there would be a literal linguistic meaning constituting the stable foundation for the understanding of spoken and written texts.²⁰ Searle has a rather strong position regarding the literal meaning; such a meaning is not only identifiable, there *has to be* such a literal meaning that is unchangeable, immutable. Such a literal meaning is not ambiguous or polyvalent concerning its *semantic* contents, Searle claims.²¹ What is interesting, however, is that Searle also makes thorough

¹⁴ Eco, 4-5.

¹⁵ Björn Larsson, "A mon avis la vue des crocodiles rend nerveux", 247-255 in *Mélanges plurilingues offerts à Suzanne Schlyter à l'occasion de son 65ème anniversaire* (eds P. Bernardini, V. Egerland and J. Granfeldt; Lund: Språk- och litteraturcentrum Lunds universitet, 2009), 251.

¹⁶ Larsson, "A mon avis", 255.

¹⁷ Björn Larsson, *Le bon sens commun. Remarques sur le rôle de la (re)cognition intersubjective dans l'épistémologie et l'ontologie du sens* (Lund: Lund UP, 1997), 34.

¹⁸ Larsson, *Le bon sens commun*, 56.

¹⁹ See John R. Searle, *The Construction of Social Reality* (London: Penguin, 1996), for the first, and John R. Searle, "Reiterating the Differences. A Reply to Derrida", 198-208 in *Glyph* (1977), and John R. Searle, "The World Turned Upside Down", 74-79 in *The New York Review of Books* (1983), for the second aspect.

²⁰ Searle, *The Construction of Social Reality*, 27, 130.

²¹ John R. Searle, *Intentionality. An Essay on the Philosophy of Mind* (Cambridge: Cambridge UP, 1983), 145-146; John R. Searle, "The Background of Meaning", 221-232 in *Speech Act Theory and Pragmatics* (eds J. R. Searle, F. Kiefer and M. Bierwisch; Dordrecht: Reidel, 1980), 222-227.

analyses of the role ‘intentionality’ and ‘background’ plays. In other words, on the one hand Searle has a very firm starting point and a staunch argument regarding ‘brute facts’ and ‘literal meaning’ as stable grounds. On the other hand, he is compelled to modify this position.

Thus, according to Searle, it is the literal meaning of a phrase, or a word, that determines its truth conditions. Concurrently, Searle claims that this holds only ‘given a set of background practices and assumptions.’ Globally speaking, background and context are necessary to understanding. No literal meaning is context-free. After all, it is the Background that makes possible the linguistic interpretation, as well as interpretation of reality, according to Searle.²² Searle maintains, in other words, that without a background, meaning cannot appear.²³ For instance, in each use of the verb ‘cut’ (‘Sally cut the cake;’ ‘Bill cut the grass;’ and ‘The tailor cut the cloth’) we understand the verb differently, in spite of the fact that its literal meaning is constant; the reason to this is, Searle claims, that in each case our interpretation depends on our Background abilities.²⁴ Searle continues ‘[...] the Background enables linguistic interpretation to take place [...] the Background enables perceptual interpretation to take place.’²⁵ Hence, Background is necessary, according to Searle.²⁶

One could notice that Searle doesn’t even consider arithmetic or simple sentences like ‘Snow is white’ as unaffected by the importance of background.²⁷ The interesting thing is, I think, that in spite of his declared point of departure in ‘brute facts’ and literal and semantic meaning, Searle does a considerable work to qualify these. This means, I hold, that he wisely enough *relativises* the stable grounds he started with.

...And That for Good Reasons

There are certainly good reasons for what I call Searle’s relativisation. Björn Larsson may shed some light on this issue. It is not possible, Larsson claims, to establish the meaning of a linguistic entity on one’s own.²⁸ The importance of a context, and of an intersubjective community, is exemplified by Larsson; there is sometimes a highly efficient communication between members of a particular guild – say philosophers – even though it is based on stipulative definitions. But what is understood between them within the group is always meaning.²⁹

A particular difficulty with establishing meaning comes to the fore though in a text discussing the role of prototype in semantics. Linguist Suzanne Schlyter has cleverly suggested an idea of prototype, Larsson says, and such a prototype has the advantage of not necessarily being described in words; a picture would do the job. Schlyter uses the category cup as an example, and she draws a picture of a cup. Now an interesting complication appears; there ought to be a method for verifying the type character of this picture with something that shows that we are facing a prototype.³⁰ In so doing, one is confronted with the fact that what seemed to be a prototype is dependent on the cultural experience of the interlocutors.³¹

This is related to what Larsson says about humanly produced objects, namely that they can never be uniquely defined through some essence – through what they *are*.³² For instance, a hammer can be used as a weapon, as well as a hammering tool, because there is no simple ‘hammer essence’ that would univoqually determine what it *is*.³³ This points, Larsson claims, to an important trait in any human context; human beings

²² Searle, *Intentionality*, 142-146; Searle, “The Background of Meaning”, 221-230; Searle, *The Construction of Social Reality*, 130-132.

²³ Searle, “The Background of Meaning”, 221; Searle, *The Construction of Social Reality*, 130.

²⁴ Searle, *The Construction of Social Reality*, 130-131

²⁵ Searle, *The Construction of Social Reality*, 132

²⁶ Searle, “The Background of Meaning”, 227.

²⁷ Searle, “The Background of Meaning”, 229-230.

²⁸ Larsson, “A mon avis”, 250.

²⁹ Larsson, *Le bon sens commun*, 90, note 8.

³⁰ Larsson, “A mon avis”, 252.

³¹ Larsson, “A mon avis”, 253. Cf. Derrida’s work for example in Jacques Derrida, *De la grammatologie* (Paris: Éditions de minuit, 1967). See also discussions in Patrik Fridlund, *Mobile Performances. Linguistic Undecidability as Possibility and Problem in the Theology of Religions* (Leuven: Peeters Publishers, 2011), 65-73.

³² Larsson, “A mon avis”, 253.

³³ Larsson, “A mon avis”, 253.

have the ability to use things in a way that goes beyond their 'essence' or beyond what they were 'meant for.' There is an amount of *freedom* in human behaviour.³⁴ Such freedom is not absolute, not limitless. Of course, there is a history behind the coming into being of something. This means that although an idea of *essence* cannot be employed, Larsson affirms, one must take into account the intention behind the production of certain objects, or the arrangements and uses of other objects, in order to see that there are limits to their use.³⁵

Larsson is here almost echoing the French philosopher Michel Foucault when the latter claims that certain descriptions – and not others – are possible due to a given framework and given rules.³⁶ Furthermore, this implies that it is not possible to say just anything, just anytime about just everything.³⁷ Larsson seems also to be following Jacques Derrida when speaking about language use:

... there is always a police and a tribunal ready to intervene each time that a rule (constitutive or regulative, verical or not) is invoked in a case³⁸

and

Such stabilization is relative, even if it is sometimes so great as to seem immutable and permanent³⁹

and of course

... there is a 'right track' (*une 'bonne voie'*), a better way [---] the value of truth (and all those values associated with it) is never contested or destroyed in my writings, but only reinscribed in more powerful, larger, more stratified contexts. And that within interpretative contexts [...] that are relatively stable, sometimes almost unshakeable, it should be possible to invoke rules of com-

petence, criteria of discussion and of consensus...⁴⁰

One may add that Larsson follows Searle's line of thought when holding that natural objects exist outside and untouched by human creativity, but also that as soon as it is about non-natural objects, the discourse is different.⁴¹

Now it can be argued, of course, that there are few 'natural objects' or even that there are no such thing as a 'natural object' if it has any interesting or meaningful meaning to us. Are there any 'natural objects' not 'used' by human beings if we take into account that we describe them, talk about them etc? Philosopher of science Ronald N. Giere discusses such issues using colour as one example:

Why should a surface with a given surface spectral reflectance be called 'yellow'? Without reference to the particular characteristics of the human visual system, there is no physical basis whatsoever for this identification.⁴²

Giere follows that argument when he points out that in science there is a distinction between various *isotopes* when elements have the same atomic number and yet different atomic weight; there is however no name for isotopes if the number of *neutrons* is the same, and that simply because such variation does not entail any interesting properties, hence they are not interesting to human beings.⁴³ Yet, it is supposed that determining objective natural kinds is made independently of human interests, Giere says, and that is a bit peculiar.⁴⁴

The point Giere wants to make is that there is a vital *human* component in the inquiries and in the analyses, as well as in the categorisation. Human beings do typically experience the world as coloured, which shows that human beings have a human perspective on the world, but it is

³⁴ Larsson, "A mon avis", 254, note 8.

³⁵ Larsson, "A mon avis", 255.

³⁶ Michel Foucault, *L'archéologie du savoir* (Paris: Gallimard, 1969), 48.

³⁷ Foucault, *L'archéologie du savoir*, 61.

³⁸ Jacques Derrida, *Limited Inc* (Evanston: Northwestern UP, 1988), 105.

³⁹ Derrida, *Limited Inc*, 145.

⁴⁰ Derrida, *Limited Inc*, 146.

⁴¹ Larsson, "A mon avis", 255; Searle, *The Construction of Social Reality*, passim.

⁴² Ronald N. Giere, *Scientific Perspectivism* (Chicago: University of Chicago Press, 2006), 27.

⁴³ Giere, 86.

⁴⁴ Giere, 86.

not necessarily the other way round – the world does not have a particular perspective on us.⁴⁵

A conclusion that I draw is that, whether we like it or not, whether that is our aim or not, *some sort of* relativisation is not only an unavoidable but also indispensable⁴⁶ trait of our thinking; this not the least in any academic or intellectual enterprise.

Giere emphasises that this demonstrates how scientists create perspectives from which the world is seen, observed and studied.⁴⁷ For example, when similarities are identified and generalizations are made, such things do not come by themselves. Most things are similar to all other things in numerous ways. When a descriptive model is constructed, the scientist picks out certain traits that are considered useful and which are employed in the construction of the model. The point is that the choices made are made by the investigator, the inquirer, the observer – i.e. by the scientist – not by reality itself.⁴⁸ There is simply ‘no representation without representers.’⁴⁹

Conclusions

Now, one could ask whether all this talk about relativism is not, in truth, much ado about nothing. In a way, I would think so. However, in my view there is nonetheless an important point to be made here: Much of what is labelled relativism, postmodernism or deconstructivism has a particular concern. This concern, I claim, is to point out, make visible, and thematize, the fact that whatever is held to be stable, absolute, central, fundamental etc. can be questioned, and must be so at times. This implies a confrontation with those arguing that there is, and must be, a single and definitely given centre governing all the rest. I claim, however, that any such idea must be seen as an obsolete and untenable ideal-

istic dream.⁵⁰ The frontier between centre and periphery is not absolute; there are several centres, or provisional ones; from a human point of view nothing can be taken for granted – definitely.⁵¹

As Giere points out, such lack of any absolute stability should not be especially shocking to the philosophising community. Generally speaking, Logical Empirism and Analytical Philosophy, for instance, had for a long time a doctrine saying that scientific claims always are related to a particular language – they are relative. The idea was that one first had to choose a language, and then make claims that were judged true or false. The choice of language, on the other hand, was not about true/false; it was a pragmatic choice.⁵² Nor should a relativising approach be alien to theology and religious studies, in my view. Every articulation of religion appears to be made in relation to specific questions or specific needs, and articulation seems to be required in order to be manifest. This interaction between needs, environment and articulation makes a religious discourse relative, and there is nothing odd or peculiar about that.⁵³

⁴⁵ Giere, 32.

⁴⁶ I am indebted to Pierre-Yves Ruff who helped me see the distinction between ‘inevitable’ and ‘indispensable’ in this context.

⁴⁷ Giere, 59.

⁴⁸ Giere, 63-34.

⁴⁹ Giere, 128, note 13.

⁵⁰ Fridlund, *Mobile Performances*, 71-73; Patrik Fridlund, “Clash of Religions–Diversity of Readings”, 8-10 in *New Routes. A Journal of Peace Research and Action* 13 (2008).

⁵¹ Jacques Derrida and Antoine Spire, *Au-delà des apparences* (Latresne: Bord de l'eau, 2002). See also Fridlund, *Mobile Performances*, 75-93.

⁵² Giere, 81-82.

⁵³ Fridlund, *Mobile Performances*, 151. See also John B. Cobb Jr, “Multiple Religious Belonging and Reconciliation”, 20-28 in *Many Mansions? Multiple Religious Belonging and Christian Identity* (ed. C. Cornille, Maryknoll: Orbis Books, 2002); Larry Poston, “American Ijtihad: The Influence of Western Converts upon Contemporary Islamic Theology and Praxis”, 11-22 in *Towards a New Understanding of Conversion* (ed. U. Görman; Lund: Teologiska institutionen, 1999); Robert J. Schreier, *Constructing Local Theologies* (Maryknoll: Orbis Books, 1985); Carl Sundberg, *Conversion and Contextual Conceptions of Christ. A Missiological Study Among Young Converts in Brazzaville, Republic of Congo* (Uppsala: Swedish Institute of Missionary Research, 2000); Jan van Bragt, “Multiple Religious Belonging of the Japanese People”, 7-19 in *Many Mansions? Multiple Religious*

If we return to the general discussion, it is perhaps no surprise that Searle agrees with Giere on this very point; the idea of conceptual relativity is correct according to Searle, as 'any system of representation at all is conventional, and to that extent arbitrary [---] we can always imagine alternative systems of classification.'⁵⁴ Furthermore, 'any true description is always made relative to some system of concepts that we have more or less arbitrarily selected for describing the world.'⁵⁵

The conflicting issue is to be found elsewhere. One could easily see, Searle maintains, that there is a neat difference between the world 'out there' being what it is entirely independent of any concepts and totally independent of human representation and alike on the one hand, and human descriptions of this world 'out there' on the other hand.⁵⁶

Conceptual relativism is about how human terms are connected to reality. Searle continues; it is 'an account for how we fix the application of our terms: What counts as a correct application of the term 'cat' [---] is up to us to decide and is to that extent arbitrary.'⁵⁷ Conceptual relativism does not change the real world however, Searle maintains:

...once we have fixed the meaning of such terms in our vocabulary by arbitrary definitions, it is no longer a matter of any kind of relativism or arbitrariness whether representation-independent features of the world satisfy or fail to satisfy those definitions, because the features of the world that satisfy or fail to satisfy the definitions exist independently of those or any other definition. (Italics in the original.)⁵⁸

The point of division is perhaps an issue of the level of the claims, the *Ansprüche*, that can legitimately be made, and on what level stability can, ought to or should be established as a necessary condition.

Belonging and Christian Identity (ed. C. Cornille, Maryknoll: Orbis Books, 2002).

⁵⁴ Searle, *The Construction of Social Reality*, 160.

⁵⁵ Searle, *The Construction of Social Reality*, 161.

⁵⁶ Searle, *The Construction of Social Reality*, 164.

⁵⁷ Searle, *The Construction of Social Reality*, 166.

⁵⁸ Searle, *The Construction of Social Reality*, 166.

I claim that one thing that can be learnt is that scientific and intellectual work *in some sense* cannot be but relativistic. If investigations, or inquiries are made, it is of course necessary to have some kind of centre – a central point, a kernel, and a starting point. Not everything can float and be relative all the time. That would be unbearable. Any such centre is however much more mobile than what it may seem to be.⁵⁹

One point I want to make in the present article is that relativising must not necessarily be connected to various post-theories – post-colonialism, post-modernism – or any other particular theory. Another point that can be made is that the demarcation line between various antagonists many times is subtler, and may be drawn elsewhere, than what is often assumed. This leads on to my second conclusion.

It appears that if there are any actual relativists (or 'deconstructivists', or 'postmodernists', or even 'constructivists'), and not simply phantoms and spectres, they seem to be rather reluctant to accept slogans like *anything goes* in any unqualified sense.⁶⁰ Even if or when relativising is thematized, and seen as something indispensable, it does not necessarily open for relativism in the sense of subjective arbitrariness, and if so, perhaps only in a limited number of situations or cases.⁶¹

If I hold a position, if I defend a perspective and if I make certain claims, they must in some way be supported in order to have any value. Judgements made by other people, external signs, some indications, proofs or evidences are required if my interpretations and claims are to be considered correct; some support is needed.⁶² It is perhaps true that several different readings are possible, and various interpretations. That does not imply that *any* reading is as good as any

⁵⁹ See Fridlund, *Mobile Performances*, 50-53.

⁶⁰ See for instance Paul Feyerabend, *Against Method. Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge* (London: Verso, 2010).

⁶¹ Karin Nordström in a paper delivered at the Colloquium "Relativism", Höör, 7-9 May 2010.

⁶² Fridlund, *Mobile Performances*, 153-155; Derrida, *Limited Inc*, 105-107; Ruth Sonderegger, "A Critique of Pure Meaning: Wittgenstein and Derrida", 183-209 in *European Journal of Philosophy* 5 (1997).

other reading, or that *all* interpretations have the same weight.⁶³

It seems quite obvious that other people react against overly crazy interpretations or ideas. One could perhaps make reference to some accumulated experience, lessons learned from historical mistakes and collective learning processes.⁶⁴ Even someone who argues that no definite stable foundation can be counted on, would still be justified in claiming that better can be distinguished from worse, good from bad, right from wrong. The point is though, that such distinctions are made against certain criteria, which have a *history*. The point of division is thus rather whether there is something *behind* or *beyond* and what weight or position this *beyond* should have.⁶⁵

To Searle, for instance, it seems important that there is *one* world that is ordered and organised in *one particular way*; it seems also important that this world is described by a language in which the semantic basis – the literal meaning – at the end of the day is *stable*. If this is correct – if Searle is essentially claiming order – this is perhaps a general thread in many arguments against relativism. It is said that relativism would imply that nobody is right and nobody is wrong, and that in turn entails that the world would lack order and structure.⁶⁶

Now, it could be argued that such metaphysical foundations are not necessary – they seem even to be of some hindrance. Giere maintains that it is not at all necessary to claim the oneness of the world as a metaphysical doctrine – it may as well be a methodological assumption. When

doing scientific work, we *presuppose* that there is a unique causal structure, but Giere argues that such a presupposition does not have to be justified. It is not a requisite for reasoning. It is a ground for our acting, and justified only insofar it can be seen afterwards that it unites seemingly different perspectives.⁶⁷

Concluding Remarks

Relativism is often mixed with postmodernism and deconstructivism, and whatever brand is preferred it is also frequently rebuked. It is described as a plea that has to be fought. It appears, nonetheless, that the aspect of *relativising*, putting into *perspective*, or saying that things are dependent on *background*, is generally emphasised in descriptions of academic undertakings – i.e. in descriptions of scientific or philosophical work, as well as in theology and religious studies. There are good grounds for this being so: anything that is related to the human world is also exposed to human freedom and human limitations. As it is difficult indeed to see how anything that is examined by science, analysed in philosophy and talked about in theology could be held *not* to be human related in such respect, the conclusion is that some type of relativising is inevitable and indispensable. So it has to be. It is impossible to keep a non-human reality intact, observe it, analyse it, describe it, use it, talk about it... and still refer to it as a reality untouched by 'the human,' and keeping it as an 'outside point of reference.' From a human perspective, which is the one available to us in academic dealings (in which arguments have to be reasonably understandable by others) everything that is said has to be relativisable.⁶⁸ There is, I maintain, nothing peculiar with that.

⁶³ Fridlund, *Mobile Performances*, 153-155; Paul Ricoeur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II* (Paris: Éditions du Seuil, 1986), 216-217, 226-227.

⁶⁴ Fridlund, *Mobile Performances*, 155-156; Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity* (Cambridge & New York: Cambridge UP, 1989), 165-166; Ricoeur, 200-229; Sonderegger; Derrida, *Limited Inc*, 105-107.

⁶⁵ Henrik Lundberg, *Filosofisociologi. Ett sociologiskt perspektiv på filosofiskt tänkande* (Lund: Lunds universitet, 2007), 20. Cf. Grace M. Jantzen, "Conspicuous Sanctity and Religious Belief", 121-140 in *The Rationality of Religious Belief. Essays in Honour of Basil Mitchell* (eds W. J. Abraham and S. W. Holtzer; Oxford: Clarendon, 1987).

⁶⁶ Lundberg, 74-75.

⁶⁷ Giere, 34.

⁶⁸ Patrik Fridlund, "Konstruktiva religionsstudier", 212-216 in *Svensk kyrkotidning* (2005); Patrik Fridlund, "Le dialogue entre les religions et ses defies", 45-58 in *Théolib. Revue trimestrielle du libéralisme théologique* (2003).

Summary

Perhaps the time has come to relativise relativism? That is the aim of the present article. Although many take a strong position *against* relativism, relativising and deconstructive traits are important and indispensable in scientific and intellectual work. The aspect of *relativising*, putting into *perspective*, or saying that things are dependent on *background*, is generally emphasised in descriptions of academic undertakings - i.e. in descriptions of scientific or philosophical work, as well as in theology and religious studies. There are good grounds: anything that is related to the human world is also exposed to human freedom and human limitations. Even when relativising is thematized and seen as something indispensable, it does not necessarily open for relativism in the sense of subjective arbitrariness. When making certain claims, they must in some way be supported if they should have any value. Judgements made by other people, external signs, some indications, proofs or evidences are required if such interpretations and claims should be considered correct; some support is needed.

LITTERATUR

Allan Sandström, *Martin Luther : munken som gjorde uppror* (Skellefteå: Artos, 2007), 176 sid.

På bokens baksida kan den potentielle läsaren läsa följande text: "I dag är Martin Luther för de flesta svenskar antingen okänd eller oförstådd. De som möjligen vet något om honom har ofta bilden av en stel dogmatiker och sträng moralist." Det kan då tänkas att ett viktigt syfte bakom bokens författande varit att korrigera detta missförhållande, att presentera Luther mer ingående för de som saknar kunskap; en uppfattning som tveklöst får stöd i den efterföljande paragrafens formulering att "[d]en här boken vill ge en bild av den verkliga Luther."

Denna karaktärisering kan dock svårligen sägas stämma överens med bokens innehåll. Beskrivningarna går långt bortom att bara diskutera Luther, in i en mer allmän historia över den tidiga reformationen. Sandström gillar dessutom att påpeka att såväl protestantiska som katolska historiker har tecknat en alltför kritisk eller till och med negativ bild av Luther, som i vissa fall kan erkännas vara alltför hård, men inte alltid. Precis som i de biografier som Sandström kritiserar beskrivs katolska kyrkan och dess företrädare, främst de medeltida påvarna, med ett värderande språkbruk, som stundvis känns överlägset och stundvis förlöjligande.

Kanske är det därför han själv är så mån om att lyfta fram Luthers positiva egenskaper och att i efterhand försöka urskulda de mer drastiska eller hårda uttalandena som reformatorn genom åren utkom med? För det är svårt att beskriva skildringen av bokens huvudperson på något annat sätt än som apologetiskt färgad. Närhelst Luther uttalat sig på ett sätt som kan uppfattas eller beskrivas på ett negativt sätt är författaren snabb att förklara att han gjorde så för att försvara sig själv från angrepp eller att i så stor utsträckning som möjligt lägga skulden på andra omständigheter än Luthers egna temperament. Det ska inte sägas att så inte ofta var fallet, men här blir det snabbt en bekant refräng efter tydlig formel. Vid ett tillfälle – precis efter att han i all korthet nämnt "den sorgliga pamfletten 'Om judarna och deras lögner'" – skriver Sandström att många biografier "hastar förbi Luthers sista år", och att detta leder till att de ibland "frestas till att skriva hagiografier och inte biografier." (149) I någon hagiografisk fälla hamnar han kanske aldrig själv, men det är inte sällan som man märker tendenser åt det hållet.

Boken är upplagd som en kronologisk biografi där Luthers liv tecknas i breda drag med tonvikt på hans skrifter och uttalanden. Detta förhålls till det större historiska skede i vilket det ägde rum, det vill säga reformationen. Läsaren förs fram genom den tidiga reformationen i en text som starkt, och ibland när de kommer från Luther själv okritiskt, förlitar sig på citat för att göra en poäng eller för att beskriva ett skeende. Undantagen är bokens elfte och tolfte kapitel, som nästan från ingenstans överraskar med längre och mer

detaljerade utläggningar av Luthers teologi kring frågor om lag och evangelium, och kyrka och stat, respektive. Likaså förläggs det som kanske är mest intressant för en läsare som är ute efter den "verkliga Luther", den gladlynte musikälskande kulturarbetaren och familjefadern som det ibland anspelas på, till ett förvånande kort kapitel som placerats mellan ett kapitel om hans inblandning i ytterligare politiska spel och ett kapitel om hans död.

Historieskrivningen i sig är inlevelsefull och det är, precis som författaren anmärker i bokens början, onckligen ett synnerligen intressant livsöde som med enkelhet tack vare de många intressanta händelserna dess objekt upplevde – och i viss mån föranledde – kan och kanske borde beskrivas med ett så pass utbroderat språk som Sandström mästerligt använder sig av. Historia av detta slag hade jag velat se mer av. Dessvärre överskuggas det av en fokus på teologen Luther, på reformatorn Luther, på politikern Luther, som är bekant från många andra verk om dessa personligheter. Istället för att läsaren får den utlovade bilden av Luthers liv, den livskamp ur vilken luthersk tro och teologi enligt baksidestexten skulle ha växt fram, kommer en i mångt och mycket välskrivnen men jämförelsevis ytlig genomgång av samma berättelser som återfinns i många andra Lutherbiografier.

Förlaget Artos, som gett ut boken, sticker inte under stol med att det ger ut konfessionell kristen litteratur. *Martin Luther – Munken som gjorde uppror* har jag svårt att se som något annat än ett exempel på denna verksamhet. Det är förvisso en lättläst och intresseväckande bok – i det att den behandlar en så pass intressant historisk personlighet – men samtidigt har den några ganska stora brister. Den som söker en grundläggande introduktion till mannen och hans tankar kan enkelt hitta vad den söker här, men den som söker en mer kritisk eller personlig blick på en man med så många ansikten som Martin Luther får söka vidare.

Martin Lund
Doktorand, Lund

Birgitta Nyrinder (red.), *Moder Jord i klimakteriet. Om klimatkrisen, hot och hopp* (Lund: Arcus, 2008), 192 sid.

I denna bok möter vi en samling essäer med feministisk och existentiell utgångspunkt, men i övrigt representerar författarna vitt skilda ämnesområden. Temat är en jord i kris.

I första kapitlet "Världen är större än vi själva" tecknar Birgitta Dahl hur miljöfrågorna har hanterats politiskt, i Sverige såväl som utrikes. Hon vill förena arbetet mot fattigdom med miljöfrågorna. Dahl uttrycker besvikelse över att de åtaganden som gjorts i miljöfrågor inte alltid lett till handling. Hon understryker vikten av att grundlägga en framtidstro, det är ur den som det springer fram handlingskraft. Dahl sät-

ter hopp till att FN ska vara den samlande kraft genom vilken förändring kan äga rum. Människans ansvar innebär att visa på goda alternativ. Helene Egnell lyfter fram vikten av religionsdialog i kapitlet ”Dialog för livet”. Hon menar att religioner har potential att vara en kraft att räkna med i kampen för fred och miljö. Ett teologiskt bidrag ger Kerstin Bergman i kapitlet ”Andlig mater-ialism”. Frimodigt ger Bergman sig på den traditionella gudsbilden och ger nya perspektiv och infallsvinklar. Hon delar generöst med sig av sina egna reflektioner som ger texten näring. Detta är en fin illustration av hur nutida människor bråkar med sin tradition för att tolka sin samtid och dagens frågor med kristen tro som grund. Elisabet Hermodssons kapitel har gett boken dess titel. Jag förstår dock inte analogin mellan miljöförstörelsen och kvinnans klimakterium fullt ut. Marie Millings bidrag poängterar att människan ingår i ett sammanhang av relationer både till andra människor och till naturen. Här står samarbete och ansvar för kommande generationer i fokus för att forma en hållbar framtid. Lotta Hedström vänder sig emot en dualistisk världsåskådning som lägger grunden till en destruktiv maktordning. Med ett klart och pedagogiskt upplägg lotsar Ann-Cathrin Jarl oss i världens ekonomiska orättvisor i kapitlet ”Rättfärdig ekonomi – finns den?”. Utan att be om ursäkt skrapar Jarl bort marknadsekonomin försåtliga fernissa. Alternativet att bli en aktör för fred och utveckling lyfts fram i Margareta Ingelstams ”Från militarism till mater-ialism”. Med icke-våldsmetoder kan vi förändra världen. Ingelstam dömer helt ut våld som konfliktlösning.

Boken avslutas med en litterär pärla i Marianna Agetorps ”Ett sjunde sinne för det heliga”. Agetorp målar en bild av trädgårdsarbetet som ett samtal med Moder Jord, trädgården blir en plats mellan himmel och jord. Hon skriver om jorden: *Är ständigt förlåtande och som en dag också i sin mörka famn skall ta emot min kropp och omvandla min skröplighet till något nytt.*

Bokens mångfald är dess styrka. Den inger inte mättnad utan mersmak. Antologin genomsyras av en längtan efter en annan värld.

Kerstin Andersson
TD, Uppsala

Ole Jensen, *På kant med klodens klima: Om behovet för et ändret natursyn* (København: Forlaget Anis, 2011), 176 sid.

Klimatförändringarna illustrerar att det kan finnas en konkret konflikt mellan människan och naturen. Men till skillnad från lokala miljöproblem hotar förändringarna att undergräva både livsmöjligheterna för framtida generationer och stabiliteten hos det globala ekosystemet. Trots vår vetskap om konsekvenserna väljer vi att fortsätta på samma sätt som tidigare: Hur

är det möjligt? Det är denna fråga som Ole Jensen vill utreda. Hans tes är att vårt handlande är ett uttryck för en ”brutal” natursyn, där naturen endast ses som en källa till resurser. För att motverka klimatförändringarna är det därför nödvändigt att identifiera bakgrunden till vår nuvarande natursyn och att presentera ett alternativ.

Jensen menar att grunden till den brutala synen på naturen finns i en dualistisk feltolkning av skapelseberättelsen, där naturen ses som värdelös och människan som Guds ställföreträdare. Istället bör skapelseberättelsen tolkas som att naturen inte är fri från värde. Naturen är Guds skapelse och bör som sådan respekteras och värnas. Dualismen avfärdas och ersätts med en av Løgstrup inspirerad helhetstolkning av världen. Människan är därmed inte höjd över resten av skapelsen, hon är en del av den och måste balansera sina behov mot naturens. På frågan om hur situationen skall förändras ger Jensen ett pragmatiskt svar. Vi bör exempelvis förhålla oss mer kritiska till den fria globala ekonomin och ta hjälp av ny teknik. Här lyfter Jensen speciellt fram hoppet som både ett allmänskligt och ett kristet fenomen, vi måste utgå från att en förändring är möjlig.

På kant med klodens klima ger en tydlig ingång i hur vår syn på oss själva och vår omgivning bidrar till att vi kan fortsätta behandla naturen som en resurs och ignorera riskerna med klimatförändringarna. Boken har en tydlig kristen profil trots att den vänder sig till en bredare publik. Jensen anknuter till en universell kristendom och visar hur den har en tydlig relevans för klimatproblematiken. Samtidigt bör vi notera att behovet av en ny natursyn varit fokus för omfattande teologisk analys. Därför skulle Jensens resonemang tjäna på att relateras mer till förvaltaretraditionen som även den betonar att människan ska ta hand om skapelsen. Boken bör således betraktas som ett personligt inlägg i klimatdebatten men den ska förstås i ljuset av en etablerad kristen tradition. Som ett sådant inlägg är boken klart läsvärd även om den inte representerar något radikalt nytänkande inom kristen miljöetik.

Lars Löfquist
TD, Stockholm

Olli-Pekka Vainio: *Beyond Fideism – Negotiable Religious Identities* (Farnham: Ashgate Publishing Limited, 2010), 183 sid.

Undersökningar visar att den kristendomstolkning som är på tydligast frammarsch i världen ofta kallar sig för ”konservativ” eller ”klassisk”. Författaren riktar därför sin uppmärksamhet mot ”fideismen”, som innebär att tro och tillit anses stå över förnuft och sinnenstryck. Fideismen utgör filosofisk grund till den postliberala teologin, som nu håller på att stärka sina positioner. Detta yttrar sig enligt författaren också i att

akademiskt verksamma juristers och etikers allt tydligare liberalism ofta besvaras genom att man från teologiskt håll vänder sig till Stanley Hauerwas kommunaristiska program.

I det första kapitlet tecknas huvuddragen i fideismens utveckling. Termen dyker upp först på 1880-talet och avser att man i Schleiermachers efterföljd anser att de religiösa symbolerna står över doktrinerna samt att man inte kan lita på förnuftet inom apologetiken, utan måste lita helt på tron. Tertullianus, Pascal och Kierkegaard lyfts fram som exempel på fideistiska tänkare i historien. Mot bakgrund av den postliberala teologins starkare position hävdar Vainio att många av de fideistiska utmaningarna nu håller på att komma tillbaka.

Analysen visar att historiens fideister på olika sätt kunde hantera de risker som uppstår när tron tillåts fungera mot förnuftet. Tertullianus separerade inte den naturliga och skapade ordningen från den gudomliga verkligheten, utan hänvisade till förnuftet och trosregeln. Pascals tänkande har viktiga aspekter som kan undersökas på helt rationella grunder, även om han hävdade att det inte finns någon neutral position i teologiska diskussioner. Hos Kierkegaard skildras den perfekta kristne som en person som betonar trons anstöt. Förnuftet är viktigt för att avslöja trons paradox, men det kan inte lösa den. Vainio hävdar att Tertullianus, Pascal och Kierkegaard kan ses som "lokala" fideister, eftersom de anser att olika sorters förnuft ska tillämpas på olika sorters frågor.

Kapitel två ger en bakgrund till nutida postliberal teologi och metoddiskussionens fokusskifte från kunskapsontologi till kunskapens sociala kontext. I det tredje kapitlet får läsaren en bild av ett flertal positioner beträffande postmodern teologisk metod. På ett abstrakt plan kan man urskilja fyra olika hållningar. Den första är traditionalismen, som sätter kyrkans bevarande av sin identitet som huvudmål. Kommunikation anses bygga på en fixerad och medveten identitet, men det hävdas inte att identiteten är låst eller immun mot kritik. Även om man kan tolka denna hållning som en form av fideism hävdar Vainio att det är uppenbart att resonans och interaktion med andra system värdesätts inom denna hållning.

Den andra hållningen är deskriptionismen, vars huvudmål är att ge en rättvisande beskrivning av olika ståndpunkter. Religion och vetenskap ses som helt olika språkspel, vilka inte kan gå i dialog eller utvärderas i termer av varandra. Sedan analyseras korrelationismen, vars mål är att göra teologin konsonant med nutida vetenskapsdiskurser av olika slag. Även här finns det betydande skillnader inom gruppen. Den fjärde hållningen är revisionismen, som i medvetenhet om de ofta outtalarde maktförhållandena inom teologiska system vill revidera den kristna läran och åstadkomma social rättvisa. Vainio varnar för att övervärdera skillnaderna mellan de olika metoderna, särskilt

med tanke på att samma metod kan leda till högst skilda teologier.

I det sista kapitlet knyts flera av de föregående analyserna samman till en konstruktivt avsedd hållning kring teologisk rationalitet och religiös identitet. Vainio vill arbeta fram en modell som är grundad på klassisk teologisk tradition och som undviker både relativismens och absolutismens diken. Han ansluter till pragmatisten Nicholas Rescher, som har framlagt en teori för hantering av pluralism. Teorin ser kognitiva beslut som bedömningar och inte endast som åsikter och smakfrågor. Till fördelarna med ett sådant synsätt hör att de troende uppmanas att visa uthållighet och ödmjukhet, samt att diagnosticera sin egen epistemologiska situation och identifiera sina svagheter. Därutöver bör de ha en vilja till egenkorrigering som ytttrar sig i en gemenskap som kan stärka dygdbeteendet.

Författaren vill med sin modell gå bortom fideismen genom att undvika både nihilistisk relativism och fundamentalistisk fanatism. Han konstaterar att hans egen position i den ovan presenterade modellen hamnar mellan traditionalism och korrelationalism. Avslutningsvis föreslår han att man inom teologin bör skifta fokus från metod och teori till trosinnehåll och konsekvent praxis, eftersom den kristna tron har sina främsta verktyg i sin egenart.

Vainios bok har tydliga beröringspunkter med flera teologiska ämnen. En viktig styrka är de pedagogiska modellerna, som på ett enkelt men ändå nyanserat sätt analyserar olika teologiska hållningar och metoder. Kapitlen i boken drar åt något olika håll, men trots detta blir den grundläggande tesen, att de klassiska fideistiska ansatserna inom teologin kan hanteras på basis av teologins traditionella vilja till öppenhet och dialog, tydligt understödd av hela framställningen.

Även om det grundläggande arbetet i kapitel ett till tre är välgjort blir det fjärde kapitlet ganska ytligt och teoretiskt. Författaren konstaterar visserligen att kunskapens sociologiska kontext är allt viktigare i nutiden och anpassar sin egen konstruktiva teologiska identitet efter detta. Trots det riskerar hans förslag att uppfattas som alltför abstrakt för att kunna användas som redskap för att stävja fideismens risker. Det hade varit värdefullt om ett antal exempel från nutida fideistiskt inspirerade traditioner hade tagits upp till analys i slutkapitlet. Då hade författaren mer konkret kunnat visa hur deras utveckling hade kunnat styras om i en riktning som gjorde att fideismen fungerade som en tillgång och inte som ett hinder. Med sin stora bredd och sina nyanserade analyser fyller dock boken en viktig funktion på alla områden som har med teologisk metod att göra.

Tomas Appelqvist
TD, Lund

Catharina Stenqvist & Eberhard Herrmann (red.), *Religionsfilosofisk introduktion: existens och samhälle*. (Stockholm: Verbum, 2010), 222 sid.

Att religionsfilosofin arbetar med frågor av högsta relevans för människa och samhälle framgår tydligt av denna brett upplagda introduktion till religionsfilosofin som redigerats av Catharina Stenqvist och Eberhard Herrmann. Båda är professorer i ämnet, i Lund respektive Uppsala – Herrmann numera emeritus. Bokens undertitel anger fokus: existens och samhälle. Sikten är fri och luften hög. Vi är fjärran från den traditionella skärmytsling som Henrik Bernard Palmaer (i *Eldbränder och gnistor* 1876) träffande beskriver som "ett oändligt oväsen om ett oändligt väsen", och som fortfarande präglar en betydande del av den anglosaxiska, analytiskt orienterade religionsfilosofin.

Boken har en tydlig struktur. I de två huvuddelarna "Religionsfilosofi och livsfrågor" och "Religionsfilosofi och politik" möter vi fyra huvudteman: "Livsundran", "Det goda livet", "Det offentliga rummet" samt "Förnuftets gränser". På temat livsundran skriver Catharina Stenqvist om mystikens värld, och lyfter fram en lågmäld uppmärksamhetens mystik, med representanter som Simone Weil, Thomas Merton och Emilia Fogelklou. Fogelklous "Verklighetsupptäckt", skildrad i självbiografin *Barhuvad* (1950), visar just hur vår egen uppmärksamhet är en avgörande faktor för möjligheten att etablera en relation till något som är större än oss själva – att det inte är Gud som är frånvarande, utan vi.

Eberhard Herrmann skriver i sitt bidrag "Livsfriheten som en förutsättning för ett gott liv" att religionsfrihet borde ersättas med livsfrihet. Livsfrihet innebär vars och ens rätt till ett gott liv, och det är denna frihet som är angelägen att försvara och skydda, oberoende av om detta liv är religiöst präglat eller ej. Det som behöver ett lagstadgat skydd är, enligt Herrmann, "själva kombinationen av hur vi begreppsliggör verkligheten, och hur vi konkret socialt, politiskt och kulturellt lever i relation till det som är viktigt för oss [...] Religionerna har i det avseendet inget företräde. Det avgörande är om religionernas och ideologiernas bilder är existentiellt adekvata, och om religionerna respektive ideologierna värnar om alla människors rätt till ett gott liv."

Under temat "Det offentliga rummet" analyserar Johan Modée relationen mellan religion, politik och etik i dagens samhälle. Religion är inte längre ett fundament för samhällsbildningen och betraktas mer som en privat angelägenhet, åtminstone i västvärlden. Men sekulariseringsprocessen tycks ha kommit av sig. Som skäl till detta anger Modée bland annat den globala migrationen och politisk islam, som bidragit till att religion återigen blivit politiskt relevant, men nu inte som sammanhållande faktor utan som konfliktorsak. Modée för en intresseväckande filosofisk diskussion om religion och politisk konflikt, där han kritiserar

den gängse analys som innebär "en bortförklaring av antagandet att religion är orsak till konflikt".

På det avslutande temat "Förnuftets gränser" skriver Mikael Stenmark klargörande om tro och vetande. Först öppnar han för att det kan vara rationellt att tro även på sådant som det inte finns vetenskapliga skäl att hålla för sant, andra gångbara skäl kan till exempel vara moraliska, pragmatiska, existentiella, emotionella eller religiösa. Med detta sagt går han sedan ett steg vidare och avvisar denna evidentialism, med dess konstanta ifrågasättande och letande efter skäl. I dess ställe föreslår han sin egen "presumtivism", som innebär att tron så att säga är oskyldig till dess att motsatsen bevisats. I detta perspektiv är det rationella valet för en människa att känna tillit till och fortsätta tro det hon tror om Gud, kärleken och livet, till dess att det finns skäl att hålla det för osant. Stenmark anger som sin poäng att det är möjligt för oss att föra en öppen diskussion om det *rationella* i en gudstro, alldeles oavsett vilka skäl vi anser vara relevanta, och oavsett om vi har en realistisk eller en konstruktivistisk syn på Gud.

Även Patrik Fridlunds och Peder Thaléns bidrag i denna avslutande del förtjänar att omnämnas. Fridlund problematiserar själva förnuftsbegreppet, och visar på att idéer som den att man bara ska tro på det som det finns förnuftiga skäl att hålla för sant förutsätter ett slags enhetligt, universellt förnuft som kan utgöra måttstock. Detta innebär att det autentiska mänskliga subjektet som bärare av förnuftet riskerar att försvinna och ersättas av ett allmänt och tomt subjekt, vars vakuum lätt fylls av en etnocentrisk och androcentrisk normativitet som får ange vad som är förnuftigt.

Thalén framför kritik mot nyateismen och gör en distinktion mellan ett esoteriskt och ett exoteriskt gudsbegrepp, och menar att nyateisterna liksom den stora majoriteten av de teister de debatterar med omfattar det esoteriska gudsbegreppet, enligt vilket Gud, om Gud nu finns, "är lokaliserad till en annan verklighet, som ligger bortom eller bakom den verklighet vi kan uppfatta med våra vanliga sinnen". Detta i kontrast till det exoteriska gudsbegreppet som inte drar någon rumslig gräns mellan Gud och människa och förlägger dem till två skilda verkligheter, utan låter det transcendentia framträda inom ramen för det immanenta. Här blir Guds aktivitet synlig för oss i och genom språket och vårt handlande i världen: "Ja, i en mening kan man säga att för oss blir Gud en realitet, en erfärbart verklighet, först när vi sätter ord på vad vi uppfattar som Guds aktivitet". Här ingår Gud och människa i samma verklighet, och Guds närvaro är beroende av vår vilja och förmåga att hörsamt identifiera Gud i det till synes profana, att upptäcka den Verklighet som är alldeles inpå oss, i en avdramatiserad och vardagsnära uppmärksamhetens mystik.

Utöver de författare som nämnts ovan medverkar ytterligare sju religionsfilosofer från Lund, Uppsala och Åbo. Den tänkta målgruppen är "studenter, teolo-

ger, filosofer, präster och pastorer”, men här kan också en väsentlighetshungrig allmänhet söka näring, i ett knippe välskrivna nordiska religionsfilosofi.

Matz Hammarström
Doktorand, Lund

James F. Keating och Thomas J. White O.P. (red.),
Divine Impassibility and the Mystery of Human Suffering (Grand Rapids: Eerdmans, 2009), 357 sid.

Denna volym är ett av de mer gedigna bidragen till debatten om huruvida Gud kan lida, och består av *papers* som presenterades på en konferens med samma tema på Providence College (USA) 2007 och nu har omarbetats till bokform. Största delen av författarna har romersk-katolsk bakgrund med undantag för de namnkunniga teologerna Robert W. Jenson, Bruce L. McCormack (protestanter) och David Bentley Hart (östortodox). En del av bidragen behandlar frågan med utgångspunkt i läran om Guds natur och treenighet. Andra belyser problematiken i ett kristologiskt sammanhang. Även om det bidragen emellan finns ett par upprepningar (vilket är oundvikligt eftersom de ursprungligen var från en konferens) tas på det hela taget ett rikt antal aspekter upp i frågan om gudomligt lidande.

Introduktionen situerar alla bidrag på ett fint sätt både historiskt och teologiskt. Här identifieras några försvarare av idén att Gud kan lida i väl kända teologer som Karl Barth och Jürgen Moltmann, men även mindre kända som Sergius Bulgakov och ”rörelsen” *open theism*. Det beskrivs i inledningen hur pendeln har svängt under 1900-talet från en allmän acceptans av gudomlig impassibilitet till passibilitet vilken nästan blivit en ny ortodoxi. Också vikten av de filosofiska förutsättningarna för frågan kommer fram. I boken betonas genomgående betydelsen av skiftet från Aristoteles och Platon filosofier till den moderna tidens processinriktade filosofier som t.ex. Hegels dialektiska filosofi. Men är kanske pendeln på väg att svänga tillbaka? I dag är diskussionen levande igen eftersom det finns ett antal tänkare som velat försvara den traditionella synen eller kvalificera den redan existerande. Det ger hopp om ett samtal bortom låsta positioner.

Innan jag tar upp två av de mer konstruktiva bidragen för diskussion vill jag anbefalla Gilles Emery's essä (ss. 27-76) som är så grundlig och pedagogisk som en inledning någonsin kan vara till ett ämne. Han går igenom bakgrunden till och sedan Thomas syn på impassibilitet. Efter det går han i dialog med samtida tänkare som Moltmann, Bulgakov, Balthasar, Galot och Maritain. Oavsett vad man tycker om slutsatserna är detta klart samlingens bästa försvar av en thomistisk position mot modernare uppfattningar.

Bruce McCormack är den främste Barth-uttolkaren bland engelskspråkiga teologer. Hans exeges i denna volym (ss. 150-186) av Barth visar varför. Grundligt

och med känslighet visar han på alla ställen hos Barth som tar upp frågan om gudomligt lidande. Han visar att Barth inte kan sägas omfatta läran om gudomlig impassibilitet, men inte heller passibilitet eftersom Barths projekt sökte komma bortom denna dikotomi. McCormack är delvis motiverad av att vissa nutida teologer försöker läsa Barth som en ”klassisk” teologi till försvar för gudomligt impassibilitet.

I slutsatsen säger McCormack något som är aningen förbryllande. Han påstår att det inte finns något i de klassiska bekännelserna och besluten som talar om någon ”ortodox” syn på Guds attribut (förutom treenigheten så som den uttryckts i t.ex. Nicea). Två kommentarer är på sin plats. För det första är det falskt att de klassiska bekännelserna inte sade något om Gud förutom treenigheten. Exempelvis den niceanska trosbekännelsen (381) säger i första artikeln att Fadern är allsmäktig, skapare och icke-skapad. Om man inte omfattar en ganska begränsad syn på Guds attribut torde utsagorna i första trosartikeln tolkas som att Gud har attribut i någon mening. För det andra vore det märkligt att påstå att koncilierna kan skiljas från sina författare som i stort omfattade en eller annan form av passibilitet. T.ex. var impassibilitet en av de teologiska förutsättningarna i striden mot Arius lära om Guds ”tillblivande”. Denna förutsättning låg sedan bakom de formuleringar som kom att användas i Nicea. För en historisk bakgrund till impassibilitet som förutsättning hos kyrkofäderna och kyrkomötesbesluten se Emery (ss. 28-34).

Harts bidrag (ss. 299-323) kräver också omnämnande eftersom han så elegant argumenterar för Guds transcendens och impassibilitet. Han tar sin utgångspunkt i Thomas vara-metafysik och distinktionen mellan primära och sekundära orsaker. Att inte rätt skilja på dessa innebär att man underminerar grunden för skapelseteologin, enligt Hart. Han kritiserar moderna thomister (men citerar bara Garrigou-Lagrange) för att de missförstått denna distinktion. I grund och botten säger han att Gud inte är transcendent på ett sätt som är i opposition till skapelsen, inte ett ting bland andra ting. Begränsade och skapade ting har icke-vara som motsats, men Gud är bortom sådana motsatspar. Betydelsen av (eller en implikation av) ’Gud är nödvändigt existerande’ är inte att ’Gud med nödvändighet inte icke-existerar’. Begreppen ’existens’ och ’icke-existens’ befinner sig inte i samma logiska rum som Gud. Det betyder att Guds transcendens skall förstås som ett överskridande av vara och icke-vara. I analogi med detta skall gudomlig impassibilitet inte förstås som motsats till lidande i skapade ting. Detta skulle göra att Gud blir fri i förhållande till skapelsen: ”God’s *apatheia* is his perfect liberty to be present in both our passions and our actions, but in either case as free, creative and pure act.” (s. 301)

Harts metafysiska ramverk för gudsläran är attraktivt eftersom det löser upp teologiska knutar. Men det har problem. Det mest överhängande verkar vara att

det leder till att man måste ge upp logikens elementära regler när man talar om Gud. Gud är i sin transcensens bortom påståenden som har formen 'Det är inte sant att x är F och inte F'. Termen "Gud" får därmed en egen logik, men inte en logik som kan relateras till allmän logik. Denna möjliga konsekvens kanske är välkommen för vissa, men motbjudande för andra. Det finns dock sätt att komma förbi detta problem utan att ge upp logikens *elementa* inom teologin. Vårt bästa hopp, vill jag påstå, står till en modernisering av den äldre aristoteliska logiken som inte är fast i den moderna logikens fregeianska fångenskap. Men då har man, återigen, föreslagit något som inte alla välkomnar och kanske ännu färre känner sig manade att ge tid att överväga.

Divine Impassibility and the Mystery of Human Suffering rekommenderas till alla som vill tänka på impassibilitet och passibilitet eftersom den på ett ingående sätt reflekterar hur historisk och nutida teologi kan lära av varandra. Inte minst visar författarna på olika sätt som filosofin har haft och har en stor roll i teologins utformande. Deras bidrag är mycket välkommet i en nygammal teologisk debatt som fått ett nytt liv.

Stefan Lindholm,
Doktorand, Mölle

Najeeb Awad, *God without a Face? On the Personal Individuation of the Holy Spirit*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2011 (Dogmatik in der Moderne 2), 307 sid.

Najeeb Awad, født i Syria 1972 og oppvokst i en protestantisk kirke, studerte teologi ved The Near East School of Theology i Beirut (BA in Theology). Han fortsatte med en MA og en PhD ved King's College i London (2001, resp. 2006). Doktoravhandlingen "Pneumatology and the Defence of the Hypostatic Individuation of the Holy Spirit" foreligger nå i en utvidet utgave i det velrenomerte tyske teologiske forlaget Mohr Siebeck i Tübingen. Boka inngår i serien „Dogmatik in der Moderne“ som bd. 2. Forfatteren tilegner boken til sin første veileder Prof. Colin E. Gunton († 2003), og takker for inspirasjon og forsvar av den hypostatisk og individuelle forståelsen av den Hellige Ånd innenfor triniteten. Søkelyset setter fokus på alle former for faktisk degradering av den Hellige Ånd, enten som relasjonskategori eller tilværelsesmåte eller hierarkisk underordnet størrelse. Den klassiske ortodokse forståelse av Gud Fader som prinsipp i guddomen, leder faktisk også til en form for degradering til tross for den ortodokse formelen fra 381 som anser Gud som et vesen i tre personer (μια ουσια/ τρεις υποστασεις). „Filioque“ kontroversen mellom øst- og vestkirken etter splittelsen i 1054 kunne tolkes i retningen av Gud Fader som prinsipp.

En første tilnærming til Awads studie kunne bli fristet å anta at Awad presenterer en ny form for

augustinisk trinitetsteologi. Augustins immanente trinitetstenking gikk lengre når det gjaldt å utforske relasjonene mellom de tre trinitariske personene. Likeså fristes man til å søke etter konteksten for Awads forskning: Kan det spores noen innflytelse fra den karismatiske bevegelsen eller er det ekumenikken med ortodokse tradisjoner i Syria og Libanon som ligger bak studiene? Hva ville bli vunnet hvis den Hellige Ånd endelig ville bli tildelt den rang som tilkommer ham ifølge Awad? Hvilke konsekvenser vil et slik patristisk motivert kristent Gudsbegrep ha for samtaler med muslimske teologer med sin stive monoteisme? En kan ane at Awad ønsker å skape et nytt grunnlag for noen av disse spørsmål i sin egen kontekst. Ikke minst den moderne pluralistiske verden er i fokus, som gjerne setter spørsmålsteget ved enhver form for spesiell visshet (s. 1). Den ortodokse konteksten kommer kanskje til uttrykk i hele tilnæringsmåten av Awad: Bibelske vitner for pneumatologien studeres først i del 4 (s. 207-273). Går det an å utvikle en lære om den Hellige Ånd på grunnlag av fedreteologien eller filosofien som trenger vitnesbyrdet fra skriften først i andre omgang? Awad's sluttord (med Lyle Dabney; s. 281) peker i den retningen at åpenbaringsbasert teologi bør restruktureres. Og åpenbaringsbasert teologi i Syria inkluderer nødvendigvis også islamske teologier. Referansen til åpenbaringen alene vil nedsette Åndens høyhet i Guddomen. Før verden ble skapt ved Ordet, var Ånden tilstede. Teologisk spekulasjon om den Hellige Ånd skaper til syvende og sist et grunnlag for en antropologisk vurdering av menneskets personlighet og individualitet. En kan f. eks. referere til setninger som denne: „The Holy Spirit exercises His hypostatic particularity by bringing the future fulfilment of the image of God's personhood into our present. We may, then, live in faith, love and hope, looking for new spiritual dimensions that we do not yet grasp.“ (s. 263) „Overemphasis on the Person of Jesus Christ“ eller „Pneumatic Jesuology“ er titler i kap. 2 (s. 32-58). Uttrykkene tyder på Awads intensjon. Kristussentrert teologi medfører både en degradering av Den Hellige Ånd og samtidig en makulering av kristologien selv til en doketisk Jesus-forståelse, selv om pneumatologien egentlig var tenkt til å tjene kristologien. Mennesket selv fratras noen av sine mulige utviklingsdimensjoner.

Awad setter seg imot mange tradisjonelle utsagn f. eks. utfra en tysk luthersk synsvinkel. På tross av dette er det i alle fall slik at Awad er en meget interessant samtalepartner for systematiske teologer ikke bare i Tyskland, men i hele Europa. Bortsett fra det faktum at protestantisk dogmatikk på 1900-tallet hadde en tendens å anse trinitetsforestillingen som et mer eller mindre nyttig supplement til bibelske sannheter, er det opplagt at klassisk trinitetsteologi på patristisk grunnlag er på vei inn i den globale teologiske debatten igjen, ikke minst i Orienten.

Det bør tilføyes at Awad, som nå for tiden foreleser innenfor en MA Intercultural Theology både i Hermannsburg og Göttingen, legger frem et ypperlig didaktisk materiale. Hans definisjoner av de klassiske begrepene for „the language of Personhood“ (s. 143-152) fører sammen den teologiske diskusjonen om begrepet „hypostasis“ og „prosopon“. Slår man opp „Trinity, doctrine of“ i saksregisteret (s. 306s), finner man henvisninger til en rekke skisser av trinitets-teologiske forfattere fra Ireneus, Athanasius til Kapadokierna, Augustin og Dionysius Areopagiten i Oldkirken, Anselm og Thomas av Aquin i mellomalderen og Schleiermacher, Hegel, Barth, Berkhof, Gunton, Jenson, Lampe, MacIntyre, Mackey, Moltmann, Pannenberg og Zizioulas for den moderne tiden.

Jobst Reller
Docent, Hermannsburg

AVHANDLINGSRESUMÉER

Sanita Balode: *Verbs of motion with directional prepositions and prefixes in Xenophon's Anabasis* (Lund, Media-Tryck, 2011), xvi+220 sid.

Denna avhandling analyserer hur prefixen i sammansatta grekiska rörelseverb skiljer sig från prepositionsuttrycken i sin funktion som riktningsskärmar och vilka faktorer som påverkar valet av det ena eller andra alternativet i Xenofons *Anabasis*. Vidare undersöks hur beskrivningarna av rörelse differentieras efter uttryck för utgångspunkt (*source*), väg (*path*) och mål (*goal*). Avhandlingen undersöker vilken av dessa tre kategorier som representeras av de mest frekventa riktningselementen och vilken som har det högsta antalet förekomster.

Resultaten visar att valet av ett riktningselement framför allt är påverkat av hur rörelsens bana (*trajectory*) förhåller sig till det aktuella landmärket (*landmark*), men att även egenskaperna hos detta landmärke spelar en roll. När det gäller frågan om hur prefixen skiljer sig från prepositionerna påvisas att prefixen i högre grad än prepositionerna tenderar att behålla sin ursprungliga betydelse. Analysen visar också att författaren mest lägger tonvikten på rörelsens mål i framställningen av händelseförloppet. Det är inte bara antalet riktningsskärmar och prepositioner som betecknar mål, utan också deras frekvens i förhållande till uttryck för utgångspunkt och väg som visar detta.

Avhandlingen pekar fram emot ny forskning, där den etablerade metoden kan utnyttjas för andra narrativa texter. Denna tendens att betona målet kan man nämligen också se såväl i andra grekiska texter än Xenofons *Anabasis*, t. ex. *Apostlagärningarna*, där sjöresan har analyserats av S. E. Porter, som i texter skrivna på andra språk än grekiska.

Daniel Enstedt, *Detta är min kropp. Sexualitet, samlevnad och kristen tro* (Diss. Göteborg: Göteborgs universitet, 2011), 368 sid.

I *Detta är min kropp* behandlar Daniel Enstedt frågor om kristen tro, sexualitet och samlevnad med utgångspunkt i Svenska kyrkans beslut om att införa en välsignelseakt för samkönade par. Studien klarlägger hur välsignelseakten gjordes möjlig genom inlemmandet av en i sammanhanget ny *genuin* homosexualitet och hur centrala kristna föreställningar omformuleras samtidigt som nya utslutningar artikuleras. Därtill undersöker avhandlingen de motsättningar som blev påtagliga i samband med beslutet genom en analys som baseras på intervjuer med två grupper: prästdeklarationens anhängare som protesterade mot beslutet och EKHO (Ekumeniska grupperna för kristna homo- och bisexuella samt transpersoner). I analysen visar Enstedt hur relationen mellan de positioner som grupperna representerar är knutna till de berättelser och tankemönster som är framträdande i grupperna. Samtidigt är motståndsdiskursen inom respektive gruppering – där olika fastslagna positioner är nödvändiga för den egna gruppens nuvarande existens och självförståelse – det största hindret för en reell förändring. Mot bakgrund av dessa analyser pekar avhandlingen ut andra sätt att tala om kristen tro, sexualitet och samlevnad än de rådande.

Daniel Sjödin: *Tryggare kan ingen vara. Migration, religion och integration i en segregerad omgivning*. (Lund: Media-Tryck, 2011). 268 sidor.

Avhandlingen undersöker religionens betydelse, funktion och roll i migranters vardagsliv, samt konsekvenserna av religiöst engagemang, tro och praktik för integrationsprocesser.

Religion kan kompensera för olika destabiliserande och relativiserande effekter av migration, genom att utgöra en social arena där nätverk skapas, genom att tillhandahålla en objektifierande världsbild samt genom att utgöra en länk till livet före migrationen. En slutsats är att religionens sociala effekter är beroende av kategoriseringsprocesser på organisationsnivå, inom samfundet. Särskilt betydelsefullt är de delar av trossystemet som inte direkt handlar om Gud eller om en transcendent verklighet. Religiös ideologi handlar i synnerhet om kategoriseringar av själv och andra, samt om den religiösa gruppen, dvs. dess gränser och särart. Sådana föreställningar påverkar hur ett religiöst samfund organiseras etniskt, och har följder för intern integration eller segregation. Under rätt förutsättningar kan ett religiöst samfund uppmuntra varaktiga relationer över sociala och kulturella gränser, eller leda till segregation och expanderande skillnader.

TILL REDAKTIONEN INSÄND LITTERATUR

ANTIPODES

Pierre Gisel: *Traiter du religieux à l'université. Une dispute socialement révélatrice*. 175 sid. 2011.

ASHGATE

Enzo Pace: *Religion as Communication. God's Talk*. 159 sid. 2011.

BRILL

Atle Ottesen Søvik: *The Problem of Evil and the Power of God*. 272 sid. 2011.

DIALOGOS

Mikael Stenmark: *Religioner i konflikt*. 192 sid. 2012.

I.B. TAURIS

Halvor Moxnes: *Jesus and the Rise of nationalism. A New Quest for the Nineteenth-Century Historical Jesus*. 270 sid. 2012.

LUND UNIVERSITY

Andreas Nordlander: *Figuring Flesh in Creation. Merleau-Ponty in Conversation with Philosophical Theology*. 373 sid. 2011.

MOHR SIEBECK

Dietrich Korsch, Amber L. Griffioen (red.): *Interpreting Religion*. 234 sid. 2011.

SEKEL

Alexander Maurits: *Den vackra och erkända patriarcalismen. Den lundensiska högkyrklighetens präst- och mansideal*. 266 sid. 2011.

STUDENTLITTERATUR

Susanne Olsson & Hanna Stenström (red.): *Levande ord. Tolkningar av abrahamitiska källtexter*. 268 sid. 2011.

T&T CLARK

Anthony Le Donne & Tom Thatcher (red.): *The Fourth Gospel in First-Century Media Culture*. 283 sid. 2011.

T&T CLARK

Kathy Maxwell: *Hearing Between the Lines. The Audience as Fellow-worker in Luke-Acts and its Literary Milieu*. 204 sid. 2010.

UPPSALA UNIVERSITET

Rikard Friberg von Sydow: *Att ta skriken på allvar. Etiska perspektiv på självdestruktivt beteende*. 227 sid. 2011.

WM. B. EERDMANS PUBLISHING CO.

Marcia Pally: *The New Evangelicals. Expanding the Vision of the Common Good*. 268 sid. 2011.

<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, Linnéa Gradén (ansvarig för recensensavdelning, tel. 046-222 9024, e-mail <linnea.graden@teol.lu.se>), KG Hammar, Martin Lembke, 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 4339), e-mail <stk.red@teol.lu.se>
<i>Redaktionens adress:</i>	Centrum för teologi och religionsvetenskap, Allhelgona kyrkogata 8, SE – 223 62 LUND, fax 046-222 44 26, INT +46 46 222 44 26.
<i>Prenumerationsärenden:</i>	Sekreterare Per Lind, Lund.
<i>Prenumerationspris för 2012:</i>	250 kr. (140 kr. för studerande), insättes på STK:s plusgirokonto 254 27-6.
<i>Hemsida:</i>	URL= < http://www2.teol.lu.se/stk/ >
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.	
<i>Returadress:</i>	Centrum för teologi och religionsvetenskap, Allhelgona kyrkogata 8, SE – 223 62 LUND