

# S·T·K

**SVENSK TEOLOGISK KVARTALSKRIFT 2011**

ÅRGÅNG 87

Bengt Hägglunds traditionshermeneutik. Förmedling, förändring, förvandling  
av Björn Vikström, Borgå

Bengt Hägglund och lundateologin. Sanning och metod  
av Svante Nordin, Lund

Det svenska enhetssamhällets värdegrund  
Anders Piltz, Lund

3

## INNEHÅLL

<b>Bengt Hägglunds traditionshermeneutik. Förmedling, förändring, förvandling</b> av biskop Björn Vikström, Borgå .....	98
<b>Bengt Hägglund och lundateologin. Sanning och metod</b> av professor Svante Nordin, Lund .....	111
<b>Det svenska enhetssamhällets värdegrund</b> av professor emeritus Anders Piltz, Lund .....	115
<b>In Memoriam</b>	
Pierre Fraenkel (1923-2010) .....	121
Gottfried Hornig (1927-2010) .....	122
LITTERATUR .....	123
Johansson, Kolb & Steiger (red.), <i>Hermeneutica sacra – Studien zur Auslegung der Heiligen Schrift im 16. und 17. Jahrhundert</i> rec. av TD Tomas Appelqvist, Märsta .....	123
Paul A. Macdonald, Jr., <i>Knowledge and the Transcendence – an Inquiry into the Mind’s Relationship to God</i> rec. av doktorand Thord Svensson, Lund .....	125
Carola Nordbäck, <i>Lycksalighetens källa. Kontextuella närläsningar av Anders Chydenius budordspredikningar, 1781-82</i> rec. av doktorand David Gudmundsson, Lund .....	126
Gunnar Granberg (red.), <i>Dopfuntar i ny design. Konstnärer och teologer i dialog</i> rec. av TD Hanna Källström, Uppsala .....	127
David F. Ford, <i>The Future of Christian Theology</i> rec. av TD Viktor Aldrin, Göteborg .....	128
Bertil Albrektson, <i>Text, Translation, Theology: Selected Essays on the Hebrew Bible</i> rec. av professor emeritus Tryggve N.D. Mettinger, Lund .....	129
Beverly Roberts Gaventa, <i>Our Mother Saint Paul</i> rec. av TD Hanna Stenström, Bromma .....	131
<i>Encyclopedia of the Bible and Its Reception. Vol. 1 &amp; II</i> rec. av professor emeritus Birger Olsson, Lund .....	132
Elisabeth Gerle, <i>Farlig förenkling – Religion och politik utifrån Sverigedemokraterna och Humanisterna</i> rec. av docent Peder Thalén, Gävle .....	133
John Teehan, <i>In the Name of God. The Evolutionary Origins of Religious Ethics and Violence</i> rec. av FD Johan Modée, Eslöv .....	134

Peder Thalén, <i>Ateismens fall: den moderna religionskritikens kris</i> rec. av doktorand Martin Lund, Lund.....	135
Recensionsessä: Tina Beattie, <i>The New Atheists: The Twilight of Reason &amp; the War on Religion</i> samt John F. Haught, <i>God and the New Atheism: A critical Response to Dawkins, Harris, and Hitchens</i> rec. av FD Stefan Andersson, Lund.....	137
Recensionsessä: John C. Lennox, <i>God's Undertaker. Has Science Buried God?</i> samt Alistair McGrath, <i>Why God won't go away. Engaging with the New Atheism</i> rec. av FD Stefan Andersson, Lund.....	138
Avhandlingsresumé: Hanna Källström, <i>Domkyrkan som andaktsmiljö under senmedeltiden: Linköping och Lund</i> .....	141
Avhandlingsresumé: Cecilia Melder, <i>Vilsenhetens epidemiologi</i> .....	141
Avhandlingsresumé: Katarina Plank, <i>Insikt och närvaro – akademiska kontemplationer kring buddhism, meditation och mindfulness</i> .....	141
Avhandlingsresumé: Simon Stjernholm: <i>Lovers of Muhammad</i> .....	142



# LEDARE

GÖSTA HALLONSTEN

För de flesta av STK:s läsare är måhända *Bengt Hägglund* främst känd genom sin lärobok *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*. Boken utkom första gången 1956 och har sedan getts ut i ständigt nya upplagor. Den är översatt till ett flertal främmande språk, bl.a. lettiska, ryska och portugisiska. Men Bengt Hägglund har inte bara behandlat teologins historia i läroboksform utan framförallt gjort betydande forskningsinsatser i flera av teologihistoriens viktigaste perioder. Han har skrivit om trosregeln hos de tidiga kyrkofäderna och är en auktoritet inom Lutherforskningen och studiet av den lutherska ortodoxin. En bibliografi över Bengt Hägglunds skrifter 1947-2009 omfattar 403 nummer, recensioner inkluderade. Bibliografin återfinns i festskriften *Hermeneutica Sacra*, som recenseras på sidan 123-25 i detta nummer.

Den 22 november 2010 fyllde Bengt Hägglund 90 år. Med ett symposium den 15 februari 2011 hyllade honom Teologiska fakulteten i Lund och Svensk Teologisk Kvartalskrift, vars redaktion han i många år tillhörde. Symposiumet belyste olika delar av Bengt Hägglunds vetenskapliga författarskap. I detta nummer av STK publicerar vi föredragen från detta symposium. Ett inledande föredrag om Bengt Hägglund som Lutherforskare har av olika skäl inte kunnat inkluderas. Hans insatser som Lutherforskare är dock allmänt kända.

Mindre känt är att Bengt Hägglund tidigt läste och kommenterade Hans-Georg Gadamer's kända verk *Wahrheit und Methode*. I en lång rad uppsatser tog Bengt Hägglund upp insikter från den filosofiska hermeneutiken och språkvetenskapen, vilket han förband med sitt intresse för trosregeln och de bärande strukturerna i den kristna tron. Docenten Björn Vikström, biskop i Borgå svensk-språkiga stift inom Finlands evangelisk-lutherska kyrka belyser i sitt bidrag ingående Bengt Hägglunds traditionshermeneutik.

Lagom till symposiet i februari gav Bengt Hägglund ut den lilla skriften *Kunskapsteori och metafysik i teologin. En idéhistorisk tillbakablick*. Den tas till utgångspunkt för idéhistorikern professor Svante Nordins föredrag om Bengt Hägglunds kritiska förhållningssätt till lundateologin. En annan skrift som visar att Bengt Hägglund ännu vid 90 års ålder är en fullt aktiv forskare är utgåvan av Mattias Hafenreffers *Compendium doctrinae coelestis* (2010). Denna gymnasielärobok från den lutherska ortodoxins tidevarv ges en utförlig presentation av latinprofessorn Anders Piltz. Så ger numrets tre uppsatser en mångsidig, om än inte fullständig, bild av forskaren Bengt Hägglunds över 60-åriga insats i teologins tjänst.

---

I detta nummer har vi återinfört två saker, som tidigare var regel i STK. Under rubriken ”In memoriam” tecknas minnet av två utländska forskare som disputerade i Lund för ett halvsekel sedan, Pierre Fraenckel och Gottfried Hornung. I slutet av recensionsavdelningen finns ”resuméer av doktorsavhandlingar”. Vi inbjuder nydisputerade att kort presentera sina avhandlingar på detta sätt. Sänd in resumén till vår recensionsredaktör (se redaktionsrutan).

# Bengt Hägglunds traditions-hermeneutik: förmedling, förändring, förvandling

BJÖRN VIKSTRÖM

*Docenten Björn Vikström är biskop i Borgå svenskspråkiga stift inom den Evangelisk-lutherska kyrkan i Finland. Björn Vikström har disputerat på avhandlingen Verkligheten öppnar sig. Läsning och uppenbarelse i Paul Ricoeurs bibelhermeneutik (Åbo 2000). Han har vidare skrivit läroboken Den skapande läsaren. Hermeneutik och tolkningskompetens (Lund 2005), samt boken Folkkyrka i en postmodern tid. Tjänsteproducent i välfärdssamhället eller engagerande gemenskap? (Åbo 2008).*

Rubriken kunde egentligen ha avslutats med ett frågetecken. Det är nämligen vid första anblick inte helt klart huruvida Bengt Hägglund ger förändring och förvandling en positiv roll i traderingsprocessen. Tvärtom kan hans insisterande på att den kristna tron utgör en enhet sammanhållen av bestående strukturer ses som ett uttryck för att han inte vill ge förändring en konstruktiv roll i sin traditionshermeneutik. Min avsikt är följaktligen att utreda denna fråga. Samtidigt hoppas jag kunna utvidga frågeställningen till en bredare diskussion av den ständigt aktuella frågan om hur teologin med bevarad trovärdighet och relevans skall utföra sin tolkningsuppgift.

Bengt Hägglund verkar ha varit betydligt mer förtrogen med den internationella språkfilosofiska diskussionen och även mer intresserad av att försöka tillämpa dessa lärdomar inom teologins område än vad som var vanligt inom nordisk teologi vid den tiden. För mig som tidigare har undersökt Paul Ricoeurs hermeneutik har det varit intressant att upptäcka att såväl Ricoeur som Hägglund strävar efter att ta till vara impulser från både Hans-Georg Gadammers filosofiska hermeneutik och den strukturalistiska lingvistik.

## Ett sökande efter det egenartade och hållbara

Bengt Hägglund konstaterar schematiskt att det finns två slag av hermeneutik. Antingen tar man utgångspunkt i texten eller i uttolkaren. (Hägglund 2011, 63) Som hermeneutiker skulle jag naturligtvis ha lust att protestera, och framhålla att spektret är betydligt brokigare än så. Framför allt saknar jag ett beaktande av såväl författarens som uttolkarens sociala kontext. Men det finns en poäng med Hägglunds förenklade polarisering; en poäng med tydlig teologisk motivering. Även då Hägglund diskuterar tolkningens och traditionsforskningens allmänna villkor är han teolog, och mer specifikt luthersk teolog. Den hermeneutik han utvecklar bär på många likheter med Luthers syn på bibeltolkningen.

Hägglunds hermeneutiska tänkande är präglad av hans ambition att finna det egenartade i den kristna tron. Han finner detta i trosregeln, som han betraktar som ett ständigt återkommande grundmotiv. Jag tycker mig se både likheter och intressanta skillnader mellan Anders Nygrens agapemotiv och den roll som Hägglund ger trosregeln. Karakteristiskt för dessa två teologer är att sökandet efter den kristna trons sammanhållande strukturer går hand i hand med sökandet efter det egenartade inom den lutherska teologin, och dessa uppgifter färgar oundvikligt av sig på varandra.

Ett annat gemensamt drag är att såväl Nygren som Hägglund understryker strukturernas objektiva karaktär. Hos Nygren torde en viktig orsak till det här ligga i behovet att försvara teologins vetenskaplighet, medan det hos Hägglund dessutom finns en tydlig ambition att slå vakt om den bibliska uppenbarelseens objektiva karaktär. Framhållandet av det objektiva i kristen tro kan också ses som en reaktion på Rudolf Bultmanns avmytologiseringsprogram. Såväl Nygren som Hägglund tar avstånd från Bultmann med det ofta använda argumentet att hans existentiella hermeneutik låter främmande filosofiska nycklar styra tolkningen av materialet. Hägglund och Nygren menar sig i motsats till Bultmann kunna utgå från materialet självt. På denna punkt riktar för övrigt Hägglund kritik även mot Nygren, och hävdar att denne egentligen gör samma fel som Bultmann genom att låta en filosofisk grundkonception styra det teologiska tänkandet. Hägglund framhåller att trosregeln, men inte agapemotivet, framstår som en sammanhållande struktur om man strikt utgår från de bibliska texterna. (Hägglund 2003, 72)

## Tolkningsmetoder

Språket består enligt Hägglund av fonetiska, grammatiska, semantiska och systematiska strukturer. Var och en av dessa strukturer kan undersökas med hjälp av analysmetoder som har utvecklats specifikt för detta ändamål inom semantiken och andra närbesläktade vetenskapsgrenar. Fördelen med dessa metoder är dels att de beaktar tolkningsobjektets språklighet, dels att de gör tolkningen prövbar. För teologin är det framför allt de systematiska strukturerna som är intressanta. De systematiska strukturerna upptäcks i större textsammanhang som t.ex. en författares produktion eller en teologisk tradition, och de ger nycklar till förståelsen av de övriga nivåerna i språket. (Hägglund 1969a, 7-8; Hägglund 1969b, 187; Hägglund 1971, 126)

Med tolkning avses enligt Hägglund en omformulering som har till resultat en sats, som åtminstone för någon person i någon situation betyder det samma som den tolkade satsen. Tolkningar behöver inte vara exakta, men de bör vara rimliga. Tolkningens godtagbarhet varierar

från person till person beroende på situation och omständigheter. Tolkningen har ofta karaktären av en hypotes, som prövas mot materialet och söker stöd i textsammanhanget. (Hägglund 1969a, 25-26, 28) I denna prövning kombineras de vetenskapliga metoderna med ett intuitivt moment.

### 1. Intuitiv förståelse

I en hermeneutik som starkt försvarar det objektiva i tolkningsarbetet kan den intuitiva förståelsen inte ges en allt för självständig roll. Hägglund beskriver den som ett nödvändigt, men inte tillräckligt element. Hägglund kritiserar i mitt tycke väl kategoriskt och onyanserat Schleiermacher för att företräda en tolkningsmetod som går ut på psykologisk inlevelse. Här förbiser Hägglund helt att Schleiermacher uttryckligen målar upp en dialektik mellan ”divinatorisk” inlevelse och grammatisk analys. (Hägglund 2011, 64)

Hägglunds kritik går ut på att Schleiermacher i linje med mycken annan hermeneutik efter Kant ger den enskilde uttolkarens skapande fantasi en allt för dominerande roll. Hägglund argumenterar för att det är bibelordet, och inte uttolkaren, som besitter en kreativ omformande förmåga. (Hägglund 2006, 178-180)

Den av Schleiermacher utvecklade dialektiken mellan förståelse och förklaring har Paul Ricoeur fört vidare i sin föreställning om att tolkningen kan liknas vid en hermeneutisk båge från omedelbar (”naiv”) förståelse via kritisk och metodisk analys fram till en kritiskt prövad förståelse (en ”andra naivitet”). (Ricoeur 1988, 75-76) Jag anser att Hägglund i sitt hermeneutiska tänkande eftersträvar en motsvarande dialektik, utan att termerna förklara och förstå explicit används.

### 2. Begreppsanalys

Begreppsanalysen kunde ha varit följande steg i tolkningsprocessen, men Hägglund understryker att begrepp inte kan analyseras skilda för sig. Begrepp kan bara förstås i relation till den kontext och det idésammanhang där de förekommer. Begreppen är öppna och kan ha olika funktion i olika textsammanhang. Idéhistoriska nyckelter-

mer undergår ofta avsevärda betydelseförändringar bl.a. genom att nya associationer förknippas med dem. (Hägglund 1969a, 24) Därför sker analysen av begrepp på de nivåer där större texthelheter analyseras; allt från enskilda satser upp till hela författarskap och teologiska traditioner.

### 3. Semantisk analys

Den semantiska analysen sysslar främst med enskilda satser (jämför diskursbegreppet hos bl.a. Ricoeur, som denne utvecklar i polemik mot vissa strukturalisters ensidiga intresse för språket som statiskt system). I den semantiska analysen undersöks satsens logiska och grammatiska struktur samt satsens relation till det som satsen talar om, d.v.s. dess referens.

Hägglund avgränsar sig mot en inlevelsehermeneutik i den romantiska hermeneutikens mening, eftersom den kan leda till godtycke och till en pragmatism där man inte skiljer mellan texttolkningen och det syfte som driver uttolkaren. Därmed tar Hägglund även avstånd från en biografisk tolkning, som främst intresserar sig för författarens intentioner. ”Vad som intresserar vid den semantiska analysen är inte främst utsagornas relation till en ursprunglig författares intention utan deras relation till intersubjektiva sakförhållanden i en objektiv, för alla gemensam värld.” (Hägglund 1969a, 22) Fokus vänds därmed från utsagans upphovsman och hans intentioner till frågan om språkuttryckets objektiva referens och dess egen semantiska struktur.

### 4. Deskriptiv-systematisk tolkning

Vid all texttolkning är det enligt Hägglund fråga om en strukturbeskrivning. För att kunna tolka en enskild utsaga behöver man känna till den systematiska strukturen i det större textsammanhanget (i en författares produktion och kanske i skrifter som hör till samma idékrets). En systematisk-deskriptiv analys förutsätter att man skapar ett metaspråk, med vars hjälp man förklarar och tolkar tolkningsobjektet. Med deskriptivitet avser Hägglund här att man nöjer sig med att klarlägga det ursprungliga sammanhanget, utan att ställa frågan om textens relevans och tillämpning i nuet. (Hägglund 1969a, 37)

Hägglund diskuterar frågan om en rent deskriptiv tolkning är möjlig. Han hänvisar till existensfilosofin, och bejakar tanken om att ingen tolkning kan vara absolut objektiv, och medger även att tolkningen av en tradition aldrig helt kan ignorera nuet. Han hävdar dock bestämt att det går att skilja mellan en deskriptiv och en konstruktiv tolkning. Tolkningens deskriptivitet syftar på målsättningen att återge ett systematiskt sammanhang, som föreligger i texterna själva. Enligt Hägglund ger den systematiska strukturen nyckeln till förståelsen av den semantiska nivån i språket. (Hägglund 1969a, 37-38; Hägglund 1969b, 186)

Beteckningen ”systematisk” syftar på att man i tolkningen sätter en utsaga i relation till de övergripande grundkonceptioner, som bildar dess förutsättning. Därigenom kan man beskriva det systematiska sammanhang av idéer, som är relevant för förståelsen av texten ifråga. Det här förutsätter en strukturanalys av en hel författares produktion eller liknande större texthelheter såsom en hel filosofisk eller teologisk riktning. Dessa övergripande strukturer kan ses som tysta förutsättningar för det som sägs i texten. Det är detta samband som den systematiska analysen skall klarlägga. (Hägglund 1969a, 38-39; Hägglund 1971, 127)

Vid upptäckandet av den sammanhållande strukturen behövs enligt Hägglund ett samspel mellan intuitiv helhetsförståelse och detaljanalys. Därigenom kommer han i mitt tycke mycket nära Schleiermachers syn på tolkning, trots sitt behov att markera kritisk distans till denne. (Hägglund 1969a, 40) Den systematiska strukturen kan enligt Hägglund ses som en hypotes, som prövas mot materialet: ”Dess bärkraft får bevisas genom kontroll av dess förmåga att förklara alla eller ett stort antal enskilda utsagor hos en författare eller i ett på annat sätt avgränsat textsammanhang.” (Hägglund 1969a, 40)

En förutsättning för att en systematisk tolkning skall vara meningsfull är enligt Hägglund att tolkningsobjektet ingår i ett enhetligt sammanhang, och att författaren har bemödat sig om att tänka och skriva konsekvent. (Hägglund 1969a, 39) Anders Nygren utgår på liknande sätt från att tolkningsobjektet utgör en samlad och konsekvent enhet. Tolkningen bör enligt honom tränga så djupt att den finner de förutsättningar



som gör att de skenbara motsägelserna kan sammanhållas och bilda en enhetlig åskådning. (Nygren 1982, 429) Men kan man verkligen utgå från detta? Hur är det t.ex. med författare som Paulus och Martin Luther, som livligt tar del i polemik, som bekämpar motståndare och tar till alla tänkbara argument såväl ur den bibliska textvärlden som från teologins historia och samtida filosofiska tankeriktningar? Det ter sig orealistiskt att tänka sig, att en författare i debattens hetta skulle kunna undgå att motsäga sig själv, även om vissa huvudteser naturligtvis ofta kan urskiljas i deras produktion.

### 5. Idéhistorisk tolkning

Medan den systematiska tolkningen sysslar med de bärande idéerna hos en författare inom ett begränsat textsammanhang, syftar den idéhistoriska tolkningen till "...en jämförelse mellan olika idékomplex och till ett inordnande av de enskilda tankarna och föreställningarna i ett vidare textsammanhang." (Hägglund 1969a, 42, se även Hägglund 2003, 72) Metoden går ut på att jämföra idéer och begrepp hos olika författare, antingen samtida tillhörande olika teologiska traditioner eller författare från olika tidsperioder tillhörande samma tolkningstradition. Fokus ställs på sådana drag som är gemensamma för olika författare eller tanketraditioner. (Hägglund 1969a, 43)

Risken som bör uppmärksammas är att man i sökandet efter typiska drag kan renodla och för enkla för mycket. Hägglund argumenterar för att man inte bara skall räkna upp en lång rad ofta förekommande drag, utan framför allt söka de som är skapande och bärande och därmed typavgränsande. (Hägglund 1969a, 43) I en idéhistorisk undersökning behöver man inte – och skall man inte – ta hänsyn till den nutida situationen.

### 6. Traditionsforskning

Hägglund definierar traditionsforskning som en "undersökning av texter som ingår i en fortgående tradition." (Hägglund 1969a, 7) Traditionsforskningens uppgift är att förklara en text genom att sätta in den i den tradition, där den hör hemma. Det här innebär bl.a. att man jämför olika led i en traditionskedja. Texter och dokument

inom en viss tradition behandlas som tillämpningar av traditionen ifråga, och denna tillämpningsaspekt gör det enligt Hägglund omöjligt att uppnå en rent objektiverande metod. Samtidigt understryker han att tillämpningen bör ses som textens verk, inte den skapande uttolkarens. (Hägglund 1971, 122, 124-125; Hägglund 1974, 33)

Hägglund anknyter i detta sammanhang till Gadammers verkningshistoriska hermeneutik. Han bejakar dennes kritik av positivistiska drag i historisk forskning, samt även kritiken av upplysningens misstro mot tradition, auktoritet och fördomar. Till denna verkningshistoriska infallsvinkel hör att en texts innebörd inte bara begränsas till klarläggandet av dess ursprungliga betydelse, utan man bör även beakta de olika tolkningar som den ger upphov till. Med viss tvekan stämmer Hägglund även in i tanken att uttolkaren alltid redan är insatt i den tradition som han försöker förstå. Hägglund delar dock inte Gadammers kritiska syn på metodisk forskning, och betonar att en uttolkare visserligen inte kan frigöra sig från all förförståelse, men däremot nog kan göra sig medveten om den. (Hägglund 1969a, 45)

Hägglund bejakar även Gadammers tanke att texten själv så att säga verkar sin egen förståelse. Det här är en hermeneutisk övertygelse som underströks av den s.k. nya hermeneutiken med representanter som Gerhard Ebeling och Ernst Fuchs, vilka inspirerade av Heideggers senare språkfilosofi tänkte sig att bibelordet helt suveränt drabbar människan och åstadkommer sin egen förståelse. (Hägglund 1974, 36-37. Notera att Nygren däremot förhåller sig kritisk till Ebeling och Fuchs. Nygren 1982, 394-395)

Eftersom Heidegger och Bultmann ofta har kritiserats för att påtvinga texter en filosofiskt utarbetad tolkningsram bemödar sig Hägglund om att argumentera för att Gadamer på flera viktiga punkter skiljer sig från dessa. (Hägglund 1970, 121; Hägglund 1971, 122-123) Överlag kan man säga att Hägglund tillämpar Gadammers verkningshistoriska betraktelsesätt, men förhåller sig mer tveksam till Gadammers tankar om en växelverkan mellan text och läsare. Han understryker att strukturerna i verket är någonting bestående, som kan läsas ut ur själva materialet. Hägglund återger i flera olika texter den kritik

som den italienska rättsvetaren Emilio Betti har riktat mot Gadamer. Bettis kritik går ut på att man bör kunna göra en tydligare skillnad mellan tillämpning och deskription inom juridiken än vad Gadamer tycks räkna med. Betti vill hålla isär rättshistorikerns och domarens sätt att använda en lagtext. Liksom Betti vill Hägglund bevara möjligheten till objektivitet. Fördomar och förförståelse är någonting som en läsare visserligen inte kan frigöra sig ifrån, men det går enligt dem ändå att göra sig medveten om dem. (Hägglund 1970, 123; Hägglund 1969a, 46; Hägglund 1973, 23)

### Traditionsforskning i teologin

Hägglund argumenterar bestämt för att en realistisk kunskapsteori är den adekvata förutsättningen för en beskrivning av kristen tro. Som en konsekvens av detta menar han att teologin för att vara en godtagbar vetenskaplig verksamhet bör förutsätta den allmänna gudskunskapen. Som teologer bör vi alltså utgå från att människan intuitivt eller genom metafysisk slutledning kan komma fram till Guds existens. Den här allmänna gudskunskapen behöver inte vara förbunden med en medveten eller personlig gudstro. (Hägglund 2011, 58-59)

Den genom Ordet uppenbarade gudskunskapen tillför däremot människan något som hon inte på egen hand kan komma fram till eller börja tro på. Till detta hör föreställningar som inkarnation, försoning och rättfärdiggörelse. Eftersom dessa begrepp är tillgängliga i texter på ett rent språkligt plan är de emellertid möjliga att studera vetenskapligt inom teologin. Hägglund hänvisar till Luthers distinktion mellan inre och yttre klarhet i Bibeln: på ett rent yttre plan är teologins kärnpunkter förståeliga för vem som helst (även om vissa ord kan behöva förklaras), men den inre förståelsen av vad orden betyder för mig som individ kan bara åstadkommas genom Andens ingripande. (Hägglund 2011, 60)

Hägglund hävdar att teologiska utsagor hänför sig direkt till texter och andra språkliga utsagor, men enbart indirekt (om alls) till trons objekt eller innehåll. (Hägglund 1969a, 12-14) Han är naturligtvis medveten om att det här kan leda till att den teologiska analysen blir en rent inom-

språklig uppgift. Han understryker att teologin inte kan ge entydiga svar på frågan vad som är kristendomens väsen eller hur den mäskliga existensen bäst skall beskrivas, men påpekar samtidigt att en semantisk analys av nödvändighet även ställer frågan vad utsagorna refererar till. Hans lösning är att den ontologiska frågan egentligen finns med i den semantiska analysens förutsättningar. (Hägglund 1969a, 14-15)

Ett exempel på hur Luthers bibelsyn påverkar Hägglunds hermeneutiska tänkande är likheten mellan å ena sidan Luthers tankar om yttre och inre klarhet, å andra sidan Hägglunds föreställning om två slag av evidens. ”Tolkningens evidens” gäller det språkliga uttrycket: tolkningen ifråga följer det vanliga språkbruket och kan preciseras med hjälp av ordförklaringar, grammatisk analys och information om kontexten. Den andra formen av evidens kallar Hägglund ”trovärdighetens evidens”, och den berör ordens referens till den omgivande verkligheten. Trovärdigheten uppnås då mottagaren uppfattar texten som personligt avsedd för honom eller henne. (Hägglund 2011, 76)

### Systematisk teologi och dogmatikens uppgift

Hägglund använder systematisk teologi och dogmatik som synonyma begrepp. Han framhåller att den systematiska teologin i motsats till idéhistoriska undersökningar framställer den kristna tron som en organisk helhet i nuvarande situation, och inte bara hos en viss författare i historien. I centrum står ambitionen att förstå en tradition. Uppgiften förverkligas genom att den kristna trons bärande strukturer blottläggs. (Hägglund 2003, 72, 77, 92) Detta kan jämföras med Anders Nygren, som hävdar att den systematiska teologins uppgift är att förstå och klarlägga den kristna tron i dess karakteristiska egenart. Enskilda utsagor skall framställas i deras eget sammanhang och utifrån den kristna trons centrum, som står att finna i dess grundmotiv. (Nygren 1982, 446)

Hägglund tar stöd av Gadamers traditionsförståelse då han vill klarlägga den systematiska teologins vetenskapliga uppgift. Dogmatiken är enligt Hägglund hänvisad till andras vittnesbörd,

d.v.s. det som är historiskt givet och av andra har förmedlats till oss. Han jämför detta med hur vi lär oss ett språk: det finns alltid redan före oss. Dogmatiken skall systematisera och förmedla den kristna trons innehåll, även i ett vetenskapligt sammanhang. Hägglund hävdar att tillämpningsdimensionen inte försvagar teologins vetenskaplighet, och han hänvisar, med stöd av bl.a. Gadamer, till att tillämpning och praxis har en central roll även inom andra vetenskapsgränar. Dogmatiken har en praktisk förmedlande karaktär genom att den redogör för den väg till frälsning som kristendomen erbjuder samtidigt som den refererar till den nutida människan och till hennes tro och existentiella situation. (Hägglund 2003, 77)

Ett stöd för den systematiska teologins vetenskaplighet finner Hägglund i tolkningsobjektets språkighet. Saken själv ger sig tillkänna i språket. Tolkning är inte i första hand en subjektiv insats. (Hägglund 2003, 74) Ingen vetenskap är förutsättningslös, men det är viktigt att redogöra för sina förutsättningar. Dogmatikens föremål är en uppenbarad sanning som bara kan tillägnas i tro. Tron är en förutsättning för förståelse, men de språkliga uttrycken och formuleringarna är tillgängliga för vetenskaplig forskning. Språket förmår förena uppenbarad sanning och historisk sanning, dvs trons erfarenhet och intellektuell förståelse. Följaktligen kan Hägglund hävda att språkligheten ger dogmatiken dess vetenskapliga fundament. (Hägglund 2003, 79-80)

## Teologins historia

*Teologins historia* är det verk som gjort Bengt Hägglunds namn känt för otaliga teologiestuderande. Få av dessa studerande lär emellertid ha ställt sig den viktiga frågan vilken hermeneutik författaren har använt sig av. I förordet till andra upplagan skriver Bengt Hägglund: "Med 'teologins historia' menas sålunda den gren av idéhistorien, som behandlar den kristna traditionens källor och undersöker den idéutveckling, som däri avspeglar sig." (Hägglund 1966, ix) Han föresätter sig att följa de teologiska grundtankarnas tolkningshistoria. Han väljer uttryckligen att inte syssla med dogmhistoria, eftersom det begreppet är belastat med den liberala teologins

kritiska inställning till dogmutvecklingen (t.ex. hos Adolf von Harnack). Istället utgår Hägglund från trosregeln, eller som han kallar den, den ursprungliga kristna bekännelsen. (Hägglund 1966, x)

Teologins historia delar villkoren för idéhistoriska genomgångar i allmänhet, men vill också visa på sammanhanget och huvudinnehållet i den kristna tron. I den uppgiften är trosregeln av central betydelse. Hägglund ser trosregeln som ett redskap för en kritisk bedömning av senare teologi. Teologins historia kan tolkas som en historia om utläggningen av trosbekännelserna. Hägglund understryker att trosregeln inte är en struktur som teologer i efterhand påför materialet, utan han vill se den som en aktiv och strukturerande princip som kan blottläggas i materialet. (Hägglund 1969b, 188; Hägglund 2003, 51-52)

Hägglund citerar med gillande J.N.D. Kellys beskrivning av trosregeln: "a condensed summary, fluid in its wording but fixed in content, setting out the key-points of the Christian revelation in the form of a rule." (Hägglund 1966, x-xi) Teologins historia beskriver följligen hur den kristna trosregeln har tolkats under historiens förlopp. Hägglund understryker att det här är en motiverad infallsvinkel eftersom teologer alltid i grunden har strävat efter att tolka den kristna bekännelsen. Han konstaterar att en sådan undersökning även förutsätter ett klarläggande av filosofiska tanketraditioner samt samtida ideologier och tankeförutsättningar. Den kristna trosregelns tolkningshistoria har enligt Hägglund alltid skett genom en växelverkan mellan teologi och bekännelse. (Hägglund 1966, xi)

Från denna uppfattning är steget till en verkningshistorisk eller receptionshistorisk syn på teologin inte långt. Uppfattningen att en regel kan vara föränderlig i sina formuleringar, men samtidigt fixerad till sitt innehåll, är emellertid inte helt oproblematisk. Det är sällan så här enkelt att skilja åt orden och det de syftar på, och den form som en utsaga uttrycks genom kan inte undgå att färga av sig på innehållet. Hägglunds poäng förefaller dock vara att den gudomliga verkligheten består, även om människas verbaliseringar av denna verklighet växlar.

## Traditionsforskning inom teologin

Hägglund lyfter fram frågorna om den kristna trons enhetlighet och dess ursprungliga karaktär som speciellt aktuella inom teologisk traditionsforskning. Vid sidan av en rent historisk uppgift att förstå ett givet dokument finns även målsättningen att bättre förstå den kristna traditionen med hjälp av att undersöka ett av de dokument som ingår i den. ”Man betraktar m a o texter ur teologihistorien som utläggningar av den ursprungliga traditionen eller element därav.” (Hägglund 1969a, 47) Uppgiften går följaktligen ut på att undersöka om och hur den kristna trons grundstruktur kommer till uttryck i ett visst material. (Hägglund 1969b, 189)

Behovet av en sammanhållande struktur är enligt Hägglund så stort, att detta egentligen kan ses som ett krav på metodens meningsfullhet. ”Meningsfylld blir den traditionshistoriska tolkningen endast under förutsättning att det i traditionen finns ett relativt enhetligt mönster, som man kan utgå ifrån vid en sådan tolkning.” (Hägglund 1969a, 47) Om metodens meningsfullhet förutsätter att tolkningsföremålet, den kristna traditionen, hålls samman av en förenande struktur, blir förekomsten av en sådan struktur snarare en förutsättning för analysen, än ett resultat av den, vilket i mina ögon ter sig litet förbryllande.

Hägglund argumenterar för att den ursprungliga kristna tros läran, trots sin mångskiftande karaktär, kan sägas utgöra en sådan struktur med tillräckligt enhetlig prägel. Till stöd för denna syn anför Hägglund att den kristna tron i viss mening har förblivit den samma under historiens gång. Nya traditionsformer har uppkommit under bevarad kontinuitet med den tidigare traditionen. Den kristna trons grundstruktur låter sig emellertid inte uttryckas i abstrakta idéer, utan i återgivandet av konkreta händelser och skeenden. De enkla ursprungliga formuleringarna och de mer komplicerade uttolkningarna ger enligt Hägglund en bild av den kristna traditionens på en gång fasta och rörliga, enhetliga och sammansatta struktur. (Hägglund 1969a, 48; Hägglund 1974, 41-42)

## Trosregeln som den kristna trons grundstruktur

Det finns någonting gäckande och undflyende i begreppet trosregel. När man med hjälp av Bengt Hägglunds produktion bekantar sig med hur begreppet har använts av i synnerhet kyrkofäderna går förkunnelse och teologisk argumentation in i varandra. Trosregeln kan sägas både vara sanningen själv och ett kriterium på vad som är sanning. Argumenteringen får därför lätt karaktären av cirkelbevis. Trosregeln visar vad som är sanning därför att den själv är ett uttryck för sanningen.

Frågar man varför trosregeln kan sägas utgöra sanningen hänvisas vanligen till dess apostoliska ursprung, varifrån den i sin tur kan härledas vidare till Kristus, som i sin tur har fått motta sanningen från Fadern själv. Apostlarna är trosvittnen till de frälsningsskeenden som Bibeln berättar om. Trosregeln sammanfattar Skriften och sammanfaller därmed med uppenbarelsen, som Tertullianus uttrycker saken. (Hägglund 2003, 21)

Någon kreativ nytolkning eftersträvas inte av kyrkans tidiga teologer. När trosregeln används som argument i polemiken mot heretiker är det uttryckligen bevarandet av den rätta tron som står i fokus. Den sanning som kyrkan förkunnar har allt sedan apostlarnas tid till sitt innehåll varit fast och oföränderlig. Det är tvärtom gnostikerna som nytolkar och som för in för kristen tro främmande element i sin lära. Autenticiteten i den kristna förkunnelsen grundas i auktoriteten hos förmedlarna: apostlarna, men framför allt Jesus själv. (Hägglund 1973, 16-17; Hägglund 2003, 18)

Den här argumentationen ter sig problematisk till den delen att den tycks utgå ifrån att den kristna tron från första början har utgjort en enhet, vilket ingalunda är självklart vare sig på basen av historisk forskning eller ens då man studerar Nya testamentets skrifter så som de nu föreligger. Trosregeln anses manifesteras enheten såväl mellan Gamla och Nya testamentet som mellan de olika centrala händelserna i frälsningsskeendet. Den uppenbara svårigheten är att trosregeln för att kunna manifesteras en sådan strukturell enhet måste formuleras så allmänt och vagt, att dess användning som stöd då man

vill bedöma och eventuellt korrigeras enskilda tolkningar blir problematisk.

Vad är då trosregeln? Här ställs vi igen inför det gäckande draget i begreppet. Trosregeln kan enligt Hägglund inte identifieras med någon enskild dopbekännelse. Ändå omtalas den av kyrkofäderna och apologeterna som om den skulle vara en för alla kristna bekant storhet. Trosregeln pekar alltid bortom sig själv mot den sanning som den sägs både förmedla, sammanfatta och uttrycka. Eller annorlunda uttryckt: sanningen är själva tolkningskriteriet, medan trosregeln utgör en sammanfattning av sanningen.

Bengt Hägglund förklarar att trosregeln sannolikt återspeglar den muntliga undervisning som gavs åt dopkandidaterna i den unga kyrkan. Undervisningen behandlade både tro och liv och innefattade följaktligen både dogmatiska och etiska element. Hägglund ser en kontinuitet mellan trosregeln och katekesundervisningen. Ett gemensamt drag är att undervisning i de mest centrala delarna av kristen tro innehåller både lära, bön och parenes.

Hägglund hävdar att Philipp Melancton i sina *Loci Theologici* för vidare grundtanken i trosregeln genom att eftersträva en sammanfattning av hela Bibelns innehåll. Hägglund finner även hos Luther formuleringar som han ser som en direkt fortsättning på trosregeln. I sin bok *Om den trålbundna viljan* skriver Luther i sitt försvar av Skriftens klarhet: "...att Kristus, Guds Son, blivit människa, att Gud är tre och dock en enda, att Kristus lidit för oss, och att han skall regera i evighet? Är inte detta välkänt och utbasunerat på gator och vägar? Tag Kristus bort ur Skriften – vad mer finner du då däri? Allt vad Skriften innehåller och vill säga är alltså klart och tydligt, även om vissa ställen är dunkla på grund av att vi inte känner orden." (Hägglund 2002, 59-60)

Hägglund riktar i detta sammanhang även en försiktig kritik mot *Sola Scriptura*-principens tillämpning inom senare protestantisk teologi. Hägglund påpekar att de reformatoriska formuleringarna av kristen tro i praktiken kom att fungera som tolkningsnycklar för bibeltolkningen. Det här är inget fel i sig, eftersom Hägglund med stöd av Gadamer framhåller att det alltid finns någon form av dogmatisk tolkningsnyckel i bibeltolkningen. (Hägglund 1970, 120) Hägglund påpekar dock att en ensidig betoning av rättfär-

diggörelseläran som tolkningsnyckel ibland har gett en allt för begränsad bild av den lutherska bibeltolkningen: nyckeln öppnar dörren, men nyckeln är inte hela rummet. Luther vill enligt Hägglund lyfta fram hela rikedomerna i Bibelns mångskiftande innehåll. (Hägglund 2002, 38)

## Bevarande och förändring: Hägglund, Nygren och Wingren

I inledningen ställde jag frågan hur Bengt Hägglund i sitt hermeneutiska tänkande ser på förändring. För att kunna precisera det karakteristiska i Hägglunds hermeneutiska position vill jag göra en grov jämförelse med två andra betydande svenska systematiska teologer; Anders Nygren och Gustav Wingren. Nygren försvarar det oföränderliga i den kristna tron, som på objektiva grunder kan läsas fram ur materialet, medan Wingren argumenterar för att det bestående i kristendomen bara kan bevaras genom förändring.

### *Oföränderlighet*

Den ena dimensionen i Bengt Hägglunds hermeneutik kan sägas vara försvaret av det oföränderliga i den kristna tron. I detta sammanhang ger han trosregeln en central roll som tolkningskriterium. Trosregeln anger den apostoliska predikans och Bibelns inre struktur, samtidigt som den bekräftas av Nya testamentets skrifter. (Hägglund 2003, 62) Hägglund understryker följaktligen att texten bör sätta agendan vid tolkningen. Han citerar med instämmande Gerhard Ebelings tanke om att texten är det egentliga subjektet och läsaren dess objekt. Den här hermeneutiken ligger enligt Ebeling i samklang med den protestantiska teologins betoning av bibelordets suveränitet. (Hägglund 1973, 21; Hägglund 2011, 82-83)

Anders Nygren kan ses som representant för ett slags oföränderlighetens hermeneutik. Nygren försvarar mycket kraftigt tolkningens bundenhet till avsändarens budskap: "Tolkningen får inte säga något annat än vad budskapet säger." (Nygren 1982, 397) Därför anser Nygren även att tolkningen av texter med budskap skiljer sig från tolkning av lagtexter eller tolkning av musi-

kaliska verk. Tolkningen får under inga omständigheter bli en omtolkning: Den har inte någon nyskapande uppgift, utan det är den ursprungliga författarens intentioner som bör sökas (Nygren 1982, 397). Som jämförelse kan nämnas att Gustav Wingren däremot framhåller att ett partitur är någonting som uttolkaren frivilligt väljer att följa. (Kristensson Ugglå 2010, 106)

Nygren bejakar den historiska skolans mål att beskriva "wie es eigentlich gewesen ist". (Nygren 1982, 425) Samtidigt är han medveten om att det här kan vara svårt, eftersom källor kan motsäga varandra. Historikern kan aldrig helt leva sig in i gångna tiders självklara förutsättningar. Det behövs både distans och kongenialitet i historisk forskning, Nygren varnar dock mest för faran med anakronism, som uppkommer då man läser in sin egen samtids frågor och förutsättningar i ett verk från det förflutna. Han hävdar att materialet självt visar om man har projicerat sin egen samtid på tolkningsobjektet eller inte. (Nygren 1982, 426-428) Därför skulle nog kritiken svida ordentligt i skinnet på Nygren, då man senare har påstått att Nygren i själva verket läser in sin egen samtids lutherska kristendomsförståelse i det bibliska och teologihistoriska materialet, då han skapar sin stora berättelse om agapemotivets väg genom historien. (Se t.ex. Kristensson Ugglå 2010, 62-63, 69)

### *Föränderlighet*

Gustav Wingren argumenterar för att kontinuiteten i den kristna tron bara kan upprätthållas genom växling. Wingren påpekar själv att han på denna punkt har valt en annan väg än Anders Nygren och hans forskning kring den kristna trons grundmotiv. Wingren hänvisar bl.a. till att Luther radikalt omtolkade, omriktade och adresserade det som Paulus skrev om oren mat, sabbatsbud, omskärelse m.m. På motsvarande sätt bör enligt Wingren även vi idag omtolka Luther för att göra honom rättvisa. (Wingren 1954, 137; Kristensson Ugglå 2010, 44-45, 198-199)

Där Hägglund med hjälp av kunskapsteoretisk realism och hänvisning till trosregeln vill försvara det ursprungligt entydiga i den kristna tron, vill Wingren tvärtom lyfta fram den ursprungliga mångfalden. I linje med bl.a. Ernst Käsemann

påpekar Wingren att Nya testamentet snarare grundlägger den ekumeniska mångfalden än en yttre konfessionell enhet. Wingren lägger speciell vikt vid de fyra evangelierna, som utan harmonisering har använts sida vid sida. (Wingren 1972, 42)

Trots att Hägglund och Wingren på dessa punkter skiljer sig åt bör man dock notera att Hägglunds hermeneutik ingalunda enbart handlar om bevarande av det oföränderliga i kristen tro. Det finns hos honom också en öppenhet för förändring. Traditionsbegreppet bär på en dynamik som oundvikligen för med sig en dimension av föränderlighet och omvandling. Varje tradition utgör: "...ett produktivt meningssammanhang, som gestaltas och omgestaltas i ständigt nya former i traderandets process." (Hägglund 2003, 87) Hägglund anknyter till Noam Chomskys föreställning om att språket är dynamiskt. När ett språk används aktiveras de möjligheter som språksystemet bär på. Här kan man se en parallell till den strukturalistiska lingvistikens distinktion mellan parole och langue, där det första står för språket aktiverat i en kommunikationssituation, en "diskurs", medan langue betecknar språksystemet. För mig är det intressant att notera att Hägglund i detta sammanhang hänvisar till Ricoeur, och som jag nämnde tidigare förenas dessa i en ambition att förena impulser från såväl Gadamer som strukturalismen. (Hägglund 1969b, 185; Hägglund 2003, 84)

Hägglund understryker i flera sammanhang att traditionsforskningens nyckeltermen är komplicerade till sin natur. De har en "öppen struktur", vilket innebär att ingen tolkning av dem kan vara helt uttömmande. (Hägglund 1969a, 28) Detta är emellertid inte bara en negativ sak, eftersom deras öppenhet i själva verket är en förutsättning för att de skall kunna fylla sin funktion. De används nämligen för att beskriva sakförhållanden som är alltför svårtillgängliga och komplicerade för att entydigt kunna förklaras. Hägglund hävdar att de snarare pekar i en viss riktning än beskriver. "Just därför kan de rymma ett rikare innehåll och vara förenade med en större mängd associationer än exakta begrepp. De talar till känslan och fantasin, inte bara till förståndet. Hos olika mottagare kan de väcka associationer av olika slag, dock sammanhållna av en gemensam grundstruktur." (Hägglund 1969a, 29)

Begrepp kan alltså under traditionens fortsatta utveckling få en ny innebörd. En förutsättning för att man fortfarande skall kunna tala om samma begrepp är emellertid att det finns en kontinuitet mellan de olika begreppsanvändningarna. Vid tolkningen varnar Hägglund för det han kallar moderniserande omtolkningar, och hänvisar till att begrepp bör tolkas i sin egen kontext. (Hägglund 1969a, 30-32)

### *Språk och verklighet*

Som jag har nämnt tidigare anser Hägglund att tolkningsobjekts språklighet ger teologin dess vetenskapliga trovärdighet. I likhet med Gadamer framhåller han att förståelsen är en process som äger rum i språket. De språkliga uttrycken i Bibeln är tillgängliga för tolkning, oberoende om uttolkaren är troende eller inte. Hägglund understryker att det är ett objektivt tillgängligt sakinnehåll som manifesterar sig i språket. (Hägglund 1970, 121) Men vad avses med objektivitet i detta sammanhang? Åtminstone det faktum att en text är tillgänglig för var och en som kan läsa, och att uttolkare bör stöda sina tolkningar genom hänvisningar till textmaterialet. Andra forskare kan pröva dessa tolkningar, eftersom materialet är tillgängligt för forskarsamfundet. Däremot förefaller det mig svårt att hävda att referensens giltighet till en utomspråklig verklighet skulle vara objektiv, eftersom det ju inte finns något som garanterar att en utsaga verkligen är sann i den bemärkelse som man eftersträvar inom kunskapsteoretisk realism.

Hägglund finner stöd för sin uppfattning om relationen mellan språk och verklighet hos Gottlob Freges distinktion mellan Sinn und Bedeutung (mening och betydelse). Ord har dels en inomspråklig mening, dels en referens till den utomspråkliga verkligheten. Det finns med andra ord en enhet mellan ordet och den sak som den refererar till. Den här relationen kan dock uttryckas på olika sätt under olika tider, eftersom språkanvändningen och ordens betydelseskiftningar växlar. Den kunskapsteoretiska realism som Hägglund företräder kännetecknas av en dynamisk verklighetssyn. Världen framställer sig själv, manifesterar sig, i språket. I denna process är människan primärt en mottagande part, vilket

leder till att författarens intentioner inte ges en avgörande roll.

Den kunskapsteori som Hägglund vill återupprätta utgår från att den objektiva, extramentala verkligheten själv utgör den aktiva parten i kunskapsakten. Här tycker jag mig se anknytningspunkter till Aristoteles syn på människan som "tabula rasa": verkligheten påverkar intellektet via sinnesintrycken, så att kunskap och förståelse uppkommer. (Hägglund 2011, 40) Hägglund påpekar att denna syn även företräddes av Luther, och han hänvisar till att Melanctons locimetod likaså utgår från en realistisk kunskapsteori. (Hägglund 2011, 31)

Hägglund ställer väldigt svart-vitt den tyska idealismen mot den realistiska kunskapsteorin, och hävdar att alla moderna teologer som avvisar realismen förfaller till subjektivism: utgångspunkten blir "...den skrivande teologens egen konception av det meningssammanhang, som trosutsagan utgör." (Hägglund 2011, 32) Han hävdar att den tyska idealismen gav upphov till en kunskapsteori som hävdar att det enda vi har kunskap om är våra egna mentala upplevelser, medan vi inte kan få visshet om någon materiell yttre värld. (Hägglund 2011, 38)

Den kunskapssyn och den dynamiska verklighetsförståelse som Hägglund förfäktar kommer egentligen närmare en manifestationstanke än en kunskapsteoretisk realism. Den senare bygger ju på att man med hjälp av empiriska undersökningar och logisk slutledning kan analysera sanninghalten hos ett påstående. En sådan empirisk testning är inte möjlig i fråga vare sig om Bibelns texter eller om trosregelns sanninghalt. Manifestationstanken kan däremot smidigt förenas med tanken att sanningen är någonting som uppenbaras för människan. "Världen är inte ett föremål för språket, utan världen framställer sig själv i språket." (Hägglund 1970, 127; se även Hägglund 1974, 39-40)

Här tycker jag det kan vara belysande att göra en jämförelse med Ricoeur. Likt Hägglund understryker han att verkligheten aktivt strävar efter att visa sig för människan (i bakgrunden finns bl.a. Karl Jaspers föreställning om chiffer). Ricoeur delar även Hägglunds föreställning om att verkligheten förblir suverän i relation till människan. Det finns även paralleller mellan dessa två i föreställningen om att människan uttrycker sin

tro med hjälp av symboler, berättelser, riter och läror, som genom sin språklighet är tillgängliga för vetenskaplig analys. Det finns emellertid en viktig skillnad mellan Hägglund och Ricoeur ifråga om synen på religiöst språk. Symboler, metaforer, vittnesbörd och berättelser kännetecknas alla enligt Ricoeur av mångtydighet och meningsrikedom. De är principiellt outtömliga, och kan inte parafraseras utan att förtvina till ”döda” metaforer. Hägglund behandlar det religiösa språket i första hand som någonting propositionellt, vars sanningshalt ligger i dess referens till en extramental verklighet. Ricoeur drar paralleller mellan religiöst och poetiskt språkbruk, och framhåller att dessa typer av språk endast har en indirekt referens till omvärlden. Den här indirekta referensen aktiveras först genom läsarens kreativa tolkning och tillämpning av texten. (Ricoeur 1995, 41-47)

Hägglund gör dock en distinktion mellan de texter som undersöks och det vetenskapliga meta-språk, med vilket man redogör för sina tolkningar. I vetenskapliga texter bör strävan alltid vara att beskriva så exakt som möjligt och vid behov precisera sina formuleringar. Det här innebär att man bör räkna med att det vetenskapliga språket aldrig helt kan göra rättvisa åt den emotionella rikedom i det direkta språket, såsom det religiösa och poetiska. (Hägglund 1969a, 29) Uttrycket ”direkt” ter sig något förvirrande här, eftersom det karakteristiska för religiöst och poetiskt språk väl snarare är att beskriva indirekt, via metaforer, symboler och liknelser. Det som Hägglund avser är väl snarare att det religiösa språket är det primära språket i religiösa sammanhang. Ricoeur vill uttryckligen se den indirekta referensen i religiöst och poetiskt språk som en annan typ av referens än den direkta och möjligast entydiga referens som eftersträvas i vetenskapligt språk. (Ricoeur 1995, 42-43)

## Väggkost och öppna frågor

I inledningen ställde jag frågan vilken roll förändring och förvandling spelar i Bengt Hägglunds hermeneutik. Mitt svar på den frågan är att det handlar om en förändring och en förvandling strikt styrd av texten och dess inre strukturer.

Saken som texten handlar om förändras inte under historiens gång, men de ord och begrepp som används förändras och byts ut i takt med att språket utvecklas, nya konnotationer uppkommer och begrepp används i andra betydelser än tidigare. Den här föreställningen om begreppens öppna struktur är en av många värdefulla insikter som jag vill lyfta fram ur Hägglunds hermeneutik.

Fokuseringen på trosregeln är en annan värdefull lärdom. I en tid då kyrkornas enhet prövas av teologiska konflikter är det nyttigt att påminnas om vad som utgör kärnan i den kristna tron. Trosregeln utgör paradoxalt nog både en klarläggande sammanfattning och en ständigt undflyende syntes, som undandrar sig alla slutgiltiga formuleringsförsök.

Ur upplysningens och modernitetens synvinkel ter sig tanken på en konfessionell hermeneutik suspekt. Men i ett postmodernt perspektiv, som utgår från att varje tolkning oundvikligen är färgad av uttolkarens kontext och perspektiv, har den konfessionella hermeneutiken fått en ny aktualitet. Hägglunds hermeneutik kan karakteriseras som en utpräglad luthersk hermeneutik. Luthers distinktion mellan yttre och inre klarhet återspeglas i Hägglunds begreppspar tolkningens evidens och trovärdighetens evidens. Trovärdighetens evidens, eller med Luthers ord förståelsen av Skriftens inre klarhet, förutsätter tro. Men för att undvika att hamna i fideism understryker Hägglund att det är texten själv som skapar tro. Tron är inte människans verk, och därmed menar sig Hägglund även kunna undvika att läsarens ”förförståelse” blir utgångspunkt för tolkningen. Bibeltolkningens syfte kan sägas vara en förvandling av läsaren, men denna förvandling är uteslutande ett verk av texten. Hägglunds hermeneutik återspeglar Luthers tanke om människans totala passivitet och hjälplöshet i frälsningsskeendet.

Hägglunds betoning av människans passivitet riskerar emellertid leda till att det kreativa gestaltandet av kristen tro glöms bort. Ola Sigurdson hävdar kritiskt att luthersk teologi tenderar att förbise att alla kristna är kallade att aktivt följa efter Jesus. Sigurdson argumenterar för att efterföljelsen förverkligas genom att den kristna kyrkan och dess medlemmar skapar kreativa variationer på de teman som Jesu liv och förkun-



nelse erbjuder. (Sigurdson 1998, 161-162) Cristina Grenholm är inne på samma linje i sin bok *Levande teologi*: ”Att leva sin tro är att vara del av en tradition fylld av berättelser och påståenden som hela tiden får ny aktualitet.” (Grenholm 2010, 36)

En annan intressant formulering hos Hägglund är hans tanke om att tolkningsnyckeln inte är hela rummet. Hägglund understryker att en tolkningsnyckel inte skall användas så att den hämmar och begränsar tolkningen av Bibeln. Nyckeln visar på det väsentliga, men den öppnar samtidigt dörren till en upptäcktsfärd in i Bibelns rika mångfald av texter.

Hägglund ger uttryck för en stark tro på objektivitetens möjlighet. Han hävdar även att teologin bör bygga på en kunskapsteoretisk realism för att vara trovärdig. Den kunskapssyn som han omfattar kunde enligt min mening lämpligen kallas manifestationens hermeneutik, eftersom det är verklighetens möjlighet att dynamiskt visa sig för människan och skapa kunskap som han målar upp. I sitt försvar av realismen tycks Hägglund räkna med att teologen via Bibeln har en tämligen direkt tillgång till det uppenbarelsen förmedlar. Jag skulle personligen hellre formulera det så att uppenbarelsen verkar genom tolkningens indirekta väg, där verkligheten öppnar sig via symboler, texter och berättelser, som behöver tolkas och tillämpas aktivt och kreativt. Manifestationens hermeneutik kunde följaktligen enligt min mening även kallas vittnesbördens hermeneutik.

I anslutning till Hägglunds diskussion av kunskapsteorin saknar jag en reflektion om vad som är det religiösa språkets egenart. Hans starka betoning av bibeltextens realistiska referens kan leda till att bibeltexten behandlas som en samling propositioner med direkt referens till en gudomlig verklighet. Det här återspeglar sig även i att Hägglund framhåller att försanthållandet är en mer primär aspekt av tron än förtröstan. Genom att så starkt betona bibeltextens kunskapsinnehåll finns det en risk att man förbiser den rika floran av olika typer av texter i Bibeln: poetiska, narrativa, profetiska, historiska o.s.v. Till det religiösa språkets egenart hör enligt min mening att det inte kan parafrastras och aldrig helt kan uttömmas av någon enskild tolkning.

En av de ständigt återkommande frågorna inom den historiskt inriktade hermeneutiken är relationen mellan textens ursprungliga mottagare och nutida läsare. Det förefaller mig något förvånande att Hägglund inte ägnar frågan om de olika adressaterna någon större uppmärksamhet, vilket ger hans hermeneutik en anstrykning av tidlöshet och oföränderlighet. På den här punkten kunde material sökas t.ex. hos Luther, som rätt detaljerat analyserade bl.a. frågan om vilka texter i Gamla testamentet som inte längre kan anses förpliktande för de kristna.

Hägglund uppmärksammar inte kunskapens och förståelsens gemensamma, sociala aspekter. Traditionen har en central roll i Hägglunds tänkande, men det förblir oklart för mig vilken roll han ger åt tolkningsgemenskapen i sin hermeneutik. Eftersom Hägglund inte explicit diskuterar kyrkan, den akademiska världen och samhället som de arenor där bibeltolkningen äger rum, lämnar hans hermeneutik ett något individualistiskt intryck.

Bengt Hägglunds hermeneutik erbjuder flera tankeväckande lärdomar. För att återknyta till rubriken vill jag sammanfatta mina intryck med följande kondenserade beskrivning: Den teologiska hermeneutikens uppgift är enligt Bengt Hägglund att stöda förmedlandet av den ursprungliga kristna tron. Denna tro kan dock bevaras endast genom att uttryckas på ett föränderligt sätt i takt med att språket och begreppen förändras. Bibeltolkningens yttersta mål är att mottagaren skall låta sig förvandlas av texten och dess budskap.

#### Källor

- Grenholm, Cristina  
2010 *Levande teologi*. Verbum, Stockholm.
- Hägglund, Bengt  
1966 *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*. (3 uppl.) Gleerups, Lund.  
1969a *Semantik och traditionsforskning*. Studentlitteratur, Lund.  
1969b ”Traditionens struktur” i *STK årg. 45*.  
1970 ”Vad är tolkning? En studie i H.-G. Gadamer's hermeneutik” i *STK årg. 46*.

- 1971 "Traditionsforskningens metodproblem" i *Festskrift till Sören Holm*, Köpenhamn 1971.
- 1973 "Autorität und Tradition" i *Studia Theologica* 27.
- 1974 "Traditionsforskningen och den historiska metoden" i *Vetenskaps societeten i Lund. Årsbok 1974*.
- 2002 *Arvet från reformationen – teologihistoriska studier*. Församlingsförlaget, Göteborg.
- 2003 *Sanningens regel. Regula veritatis. Trosregeln och den kristna traditionens struktur*. Artos, Malmö.
- 2006 "Vorkantianische Hermeneutik" i *Keyrygma und Dogma* 2006/2.
- 2011 *Kunskapsteori och metafysik i teologin. En idéhistorisk tillbakablick*. Din bok, Lund.
- Kristensson Ugglå, Bengt  
2010 *Gustaf Wingren – Människan och teologin*. Symposion, Stockholm.
- Nygren, Anders  
1982 *Mening och metod. Prolegomena till en vetenskaplig religionsfilosofi och en vetenskaplig teologi*. Åbo.
- Ricoeur, Paul  
1988 *Från text till handling. En antologi om hermeneutik*. Red. Peter Kemp och Bengt Kristensson Ugglå. Symposion, Stockholm.  
1995 *Figuring the Sacred. Religion, Narrative, and Imagination*. Fortress Press, Minneapolis.
- Sigurdson, Ola  
1998 *Kärlekens skillnad. Att gestalta kristen tro i vår tid*. Verbum, Stockholm.
- Wingren, Gustaf  
1954 *Teologiens metodfråga*. Gleerup, Lund.  
1972 *Växling och kontinuitet*. Teologiska kriterier. Gleerup, Lund.

### Summary

#### Bengt Hägglund's Hermeneutics of Tradition

Bengt Hägglund was one of the first theologians in Sweden who successfully adopted the thoughts of contemporary philosophy of language in his theological work. Hägglund, who is well known for his deep knowledge of Lutheran theology, uses these linguistic resources to create a hermeneutics that reflects Martin Luther's understanding of biblical interpretation. One common element is the conviction, that the reader is a passive receiver of the biblical message, not a creative co-writer of the text.

An important trait in the hermeneutical thinking of Bengt Hägglund is the defence of the unchangeable core of the Christian faith. This trait is, however, accompanied by an openness to change inherent in the concept of tradition. Hägglund states that the theological concepts have an open structure. In the process of transmission, these concepts receive new meaning and are nourished with new and richer interpretations, though still kept together by a common structure. In this article the author analyzes these seemingly contradictory traits in the hermeneutical thinking of Bengt Hägglund, and argues that the connecting link is the idea, that the content of the message can be the same even though it is expressed in new ways as long as it preserves its authentic structure. This structure is, according to Hägglund, the Rule of Faith.

# Bengt Hägglund och lundateologin

## Sanning och metod

SVANTE NORDIN

*Svante Nordin är professor i idé- och lärdoms historia vid Lunds universitet samt känd kulturskribent. Bland hans otaliga böcker märks Från Hägerström till Hedenius : den moderna svenska filosofin (Bodafors 1984), Ingemar Hedenius : en filosof och hans tid (Stockholm 2004), samt den mycket använda läroboken Filosofins historia (Lund 1995/2003). Hans senaste bok är Filosoferna. Det västerländska tänkandet sedan 1900 (2011)*

Bengt Hägglund är givetvis lundateolog, i fråga om lång och trogen tjänst har ingen bättre anspråk på att kallas så. Men han är ingen "lundateolog", om man därmed menar en anhängare av den speciella skola inom svensk teologi vars mest kända företrädare var Anders Nygren, Gustaf Aulén och Ragnar Bring. Tvärtom är Bengt Hägglunds senaste bok, *Kunskapsteori och metafysik i teologin. En idéhistorisk tillbakablick* (2011), till stor del ägnad en uppgörelse med just denna "lundateologi". Det är en uppgörelse som i fråga om grundlighet lämnar föga övrigt att önska, en teologisk höstgrävning som röjer undan det gamla och bereder plats för det nya. Jag skall här sammanfatta Hägglunds kritik för att sedan ta ställning till några huvudpunkter. Att vattnen efterhand djupnar är därvid inte mycket att göra åt.

Den Hägglundska kritiken handlar om kunskapsteori och metafysik, ontologi och hermeneutik, sanning och metod. Det är stora frågor som måste beröras, även om de här naturligtvis bara kan beröras mycket ytligt. Boken inleds med en uppsats under den vackra titeln "Likväl lyser aftonstjärnan". Hänseftningen gäller Gottlob Frege, den moderna matematiska logikens grundare, vars tankar även Anders Nygren intresserade sig för i sin *Meaning and Method* (1972, på svenska *Mening och metod* 1982). Frege diskuterade i sin uppsats "Sinn und Bedeutung" satsen "Aftonstjärnan är morgonstjärnan". Satsen utsäger att aftonstjärnan är identitisk med morgonstjärnan, det handlar om två namn på planeten Venus. Men varför är satsen då inte tautolog som "Af-

tonstjärnan är aftonstjärnan" skulle ha varit? Freges förklaring är att de båda beteckningarna visserligen har samma betydelse (de refererar till samma himlakropp, Venus) men olika mening (den himlakropp som syns om aftonen respektive den himlakropp som syns om morgonen). Hägglunds poäng som framförs i polemik mot Nygren är att beteckningar av detta slag måste ha både mening och betydelse, det vill säga även måste referera till något yttre, något "extramentalt", något som existerar oberoende av oss. På detta sätt vill Bengt Hägglund anamma en realistisk kunskapsteori och metafysik (eller ontologi).

Han formulerar saken med inlevelse: "Jag går ut genom ytterdörren en solig sommardag och känner den ljumma av solen uppvärmda luften. Allt är tyst. Från närmaste träd flyger en koltrast upp med sitt karaktäristiska varningsrop. Genom de fem sinnena, genom syn, hörsel, känsel, när jag kontakt med den yttre verkligheten och därmed en uppfattning om de element som ingår i den. Frågar jag närmare, vad kunskapen innebär, blir den givna slutsatsen, att det är den föreliggande, av mig oberoende omgivningen, som via sinnena väcker kunskapen till liv." (s. 37). Denna "realism" ställs av Hägglund i kontrast mot dels en "idealistisk" kunskapsteori och metafysik, dels lundateologins "ateoretiska" tolkning av kristendomen. Vad Hägglund kallar "den tyska idealismens" kunskapsteori utgår från Kant för att sedan finna sin klassiska utformning hos tänkare som Fichte, Schelling, Hegel och Schleiermacher. Från svensk horisont kan man kanske tillägga – Boström. Denna kunskapsteori går

som Hägglund tolkar den ut på att "det enda vi har kunskap om är våra egna mentala upplevelser, som finns i vårt medvetande, och inte i någon materiell yttervärld, som skulle existera utanför och oberoende av vårt medvetande." (s. 38). Mot denna "idealism" ställer Hägglund en realistisk kunskapssyn och ontologi, sådan den formulerats inom traditionen från Aristoteles och i modern tid av bl.a. den tyske filosofen Nicolai Hartmann (1882-1950). Lundateologin sådan den tolkas av Hägglund och många andra (bland dem Ingemar Hedenius i *Tro och vetande* från 1949), förnekar att kristendomen innehåller några försanthållanden eller antar existensen av en objektiv religiös verklighet. Hägglund skriver om Nygren att "referensen till en extramental verklighet avvisas såsom ovetenskaplig metafysik" (s. 17). Han skriver också om Nygrens tanke att religionen bör hänföras till ett "ateoretiskt" område: "Om religionens utsagor är något ateoretiskt, som man likt Nygren hävdar i den idealistiska traditionen, kommer den kristna tron inte att förstås som ett försanthållande." Gentemot detta hävdar Hägglund å sin sida tvärtom:

Ett sådant försanthållande föutsättes i den kristna tron, eftersom grunden är uppenbarelsen av ordet, som vi tar emot i första hand genom försanthållande och i andra hand genom viljans tillägnande, som tillit till de uttalade löftena, förtröstan på det frälsningens evangelium, som är budskapets innehåll. (s. 57)

Hägglund går i själva verket ett par steg längre. Han hävdar inte bara att kristendomen förutsätter ett försanthållande av vissa trossatser (exempelvis av Guds existens). Han hävdar dessutom att kristendomen verkligen är sann. Och han synes hävda att denna sanning, åtminstone på vissa punkter, är tillgänglig för bevisförning och vetenskaplig förnuftskunskap. Så kan man förstå honom när han skriver:

Att på vetenskapens plan förneka gudsbevisen, den naturliga gudskunskapen, och sedan grunda den kristna dogmatiken på en gudsrelation inom människans medvetande, är fundamentalt missvisande. (s. 57)

Här skiljer sig Hägglund från "lundateologerna" inte bara i synen på kristendomen utan i synen

på teologin och dess uppgifter. För Aulén var det naturligt att förneka att Gud kan göras till föremål för direkt forskning av en vetenskaplig teologi. För honom var föremålet för undersökningen tron, gudstron. Detta är något som Hägglund inte accepterar. Han vägrar avvisa gudsbevisen, han håller fast vid metafysiken och vad han kallar "en allmän gudskunskap". (s. 53). Hur långt han menar denna gudskunskap sträcka sig, om den innefattar enbart Guds existens eller även exempelvis treenighetsläran framgår inte av *Kunskapsteori och metafysik i teologin*. Men mitt intryck är att Hägglund – i likhet med exempelvis Thomas av Aquino – menar att vissa, men inte alla av kristendomens sanningar är tillgängliga för rationell bevisning på det naturliga förnuftets grund.

Hägglunds syn på teologin och dess uppgifter bidrar även till att han ställer sig kritisk mot den syn på teologins roll som "motivforskning", vilken förfäktats av framför allt Nygren. Därom mera senare. Vi skulle kunna urskilja tre teser som är karaktäristiska för Hägglund, men som skiljer honom från "lundateologin" hos Nygren, Aulén och Bring. Den första av dessa teser skulle man i anslutning till Hedenius terminologi i *Tro och vetande* kunna kalla "det religionspsykologiska postulatet" och formulera sålunda: (1) Den religiösa tron är inte bara "fromhet utan också ett försanthållande av vissa religiösa föreställningar och antaganden" (Hedenius s. 67). Här antas att kristendomen gör anspråk på att säga något som är sant, något som överensstämmer med verkligheten. Vidare antar Hägglund: (2) Kristendomen är verkligen sann, samt: (3) Åtminstone vissa av kristendomens sanningar kan bevisas och har vetenskaplig karaktär.

Det bör kanske framhållas att ställningstagandet till dessa tre satser inte utan vidare är avhängigt av huruvida man omfattar en "realistisk" eller en "idealistisk" kunskapsteori och metafysik. Ingemar Hedenius, som var realist i dessa stycken, bejakade (1), men avvisade (2) och (3). V. I. Lenin som var "realist" (eller "materialist") antog likaledes (1), men avvisade (2) och (3). G. W. F. Hegel, som allmänt uppfattas som "idealist", accepterade inte bara (1) utan även (2) och (3). Det bör tilläggas att Hegel därvid omfattade en s.k. koherensteori om sanningsbegreppet, medan Hägglund i likhet med de flesta "realis-

ter" ansluter sig till en form av "korrespondens-teori".

Hur bör man ställa sig till "det religionspsykologiska postulatet", som Hägglund i likhet med Hedenius antar, men som "lundateologerna" förnekade? För en profan idéhistoriker måste det, menar jag, vara en självklarhet att detta postulat är det korrekta. Vad man kunde kalla den historiska kristendomen har alltid tagit det som en självklar sak att kristendomen är sann och att den handlar om verkligheten. För kristna genom alla århundraden från lärans uppkomst och långt in i modernare tid har kristendomens karaktär av verklighetsbeskrivning och sanning aldrig ens ifrågasatts.

Först genom upplysningstidens religionkritik kom det in ett element av tvekan. När kristendomens sanningar förkastades eller ifrågasattes av modern vetenskap eller modern filosofi uppstod hos sofistikerade försvarare av kristendomen ett behov av omtolkning. De etiska och senare de estetiska och känslomässiga aspekterna av läran framhölls, de teoretiskt-dogmatiska tonades bort eller omtolkades till symbol och parabel. Den moderna teologins avmytifiering liksom "lundateologins" förnekande av kristendomens sanningsanspråk kan ses som led i en sådan omtolkning. Som apologetisk strategi må detta ha sitt värde. Men som förståelse av den historiskt givna kristendomen duger det inte alls.

För Bengt Hägglund, som i sina forskning framför allt sysslat med ett äldre material, har detta stått klart. Därför ställer han sig också tvivlande till Nygrens s.k. motivforskning. Anders Nygren sökte, framför allt i sin berömda *Eros och Agape*, renodla ett kristendomens "grundmotiv", en Agapetanke som skulle från början ha utgjort kristendomens kärna, sedan hos kyrkofäder och skolastiker ha blandats upp med ett främmande Erosmotiv, hämtat från grekisk filosofi, för att till sist genom Luther ha lyfts fram i sin renhet och befriats från slaggen. Denna konstruktion, som på sin tid hälsade med bifallsrop från lutheraner världen runt, finner Hägglund med rätta ohistorisk. Själv ger han en mer komplicerad, mer nyanserad och mindre dogmatisk bild, bland annat i anlutning till den s.k. locimethoden, som gärna användes av reformationstidens teologer.

Jag erkänner gärna att jag själv i det mesta står på Hägglunds sida i hans kritik av "lundateologin". På en punkt går han emellertid en smula väl långt. Gustaf Auléns åsikt att den teologiska forskningens föremål måste vara tron snarare än Gud själv förefaller mig om man tolkar den välvilligt fullt rimlig.

Givetvis kan en troende teolog ha rätt att i trons anda försöka utlägga exempelvis den lutherska ortodoxins innebörd. Men samma rätt måste tillerkännas en romerskt katolsk teolog. Eller en judisk eller muslimska religionsforskare. Det måste också vara fullt legitimt för en profan religions- eller idéhistoriker att försöka förstå trosåskådningar, vars sanning han inte tar ställning till men vars innebörd han utforskar. Ser man på Bengt Hägglunds faktiska forskning skall man finna att den i stor utsträckning har en rent historisk karaktär. Hans resultat förefaller ofta nog solida och detta alldeles oberoende av hur man ställer sig till vad som står i Svenska kyrkans bekännelseskriter. "Lundateologerna" yrkade på en boskillnad mellan tro och vetenskap och de gjorde enligt min mening alldeles rätt i det. I sin egen praktik blandade de emellertid ofta nog ihop de båda, paradoxalt nog mycket oftare än Hägglund gör, trots att ha inte yrkar på en sådan boskillnad.

Det återstår att placera in Bengt Hägglund och hans kunskapsteoretiska och metafysiska "realism" i en historisk kontext. Han har själv antytt en sådan genom att åberopa den aristoteliska traditionen och genom sina hänvisningar till Hartmann. Men det bör kanske framhållas att Hartmann inte var ensam i sin tid, att man kan tala om en "realistisk" renässans i europeisk filosofi i hans samtid, om en vidsträckt reaktion mot den tyska transcendentalfilosofin och dess avläggare i form av nykantianism och nyhegelianism. Inte bara Hartmann, också Heidegger och hans skola kan räknas till denna förnyelse av ontologin. För Heidegger spelade nyaristotelismen hos en tänkare som Franz Brentano en väsentlig roll. Det gjorde även den tidige Edmund Husserl till vars skola man även kan räkna två framstående kvinnliga filosofer, Hedwig Conrad-Martius och Edith Stein. I Storbritannien kan man framhålla G. E. Moore, som Hägglund lyfter fram, men även John Cook Wilson och Oxfordrealismen. I

USA framträder Ralph Barton Perrys "nya realism", följd av A. O. Lovejoys och andras "kritiska realism". Men den närmaste parallellen till Hägglunds ståndpunkt finner man kanske inom den franska nythomismen, hos Jacques Maritain och andra. Hos dem omhuldas traditionen från Aristoteles och Thomas, vilken spelas ut mot den moderna filosofins och den protestatiska teologins rötter hos Kant och Schleiermacher.

Hägglund finns i denna breda strömning, som naturligtvis alltid haft en hemortsrätt också inom den protestantiska världen. Samtidigt har man rätt att fråga sig om det inte även inom lundsisk teologi funnits föregångare. Så varför inte i detta sammanhang lyfta fram lundateologen C. W. Widerström. Widerström reagerade starkt mot det Boströmska filosofiska systemet som på hans tid – 1860-talet – hade en dominerande ställning även vid den sydsvenska akademien. O. Ingstad, som skrivit om honom i *Under Lundagårdens kronor. Ny samling* (1921) säger:

Hvad han i detta särskildt inte kunde försona sig med, var påståendet att vår värld är en fenomenvärld, däri de oss omgivande tingen icke ega verklighet i och för sig, utan endast såsom former

för vår egen genom vårt medvetandes ändlighet inskränkta uppfattning. (s44).

Denne Carl Wilhelm Widerström, ibland benämnd "Widerboström", lade 1865 fram en avhandling av starkt Boströmkritiskt innehåll, *En framställning af den Boströmska filosofiens skapelsebegrepp med tillägg af ett par kritiska anmärkningar*. Här fann Widerström att Boströms syn på naturen som blott fenomenell både tillbakasatte Guds storhet som skapare och stred mot erfarenheten. Disputationen, som ägde rum på gamla "Kuggis", fyllde åhörarbänkarna till sista plats. Opponent var boströmianen P. J. H. Leander, aldrig känd för snarfyndighet. Han skall under disputationen ha lidigt ett förödmjukande nederlag mot den rappare Widerström.

Vid ett disputationstillfälle, berättar Ingstad, hävdade Widerström "med eftertryck, att vi väl inte kunna neka till, att 'vi ha en himmel öfver oss och en jord under oss', med allt hvad nu därtill hör." Ingstad lade till: "Och däri hade han kanske inte så orätt." (s. 44). Något liknande tror jag att man utan risk för överdrift kan säga om Bengt Hägglunds "realism".

### Summary

Bengt Hägglund's latest book "Kunskapsteori och metafysik i teologin" ("Epistemology and metaphysics in theology") is largely devoted to a critical discussion of Anders Nygren (1890-1978) and his "Lundensian theology". Nygren, as interpreted by Hägglund, denied that religious statements can be true or false, or intended to say anything about reality. Hägglund, on the other hand, defends a "realistic" epistemology and theology. The author agrees to a large extent with Hägglund. At the same time he tries to introduce some distinctions which he believes can be valuable. Religious and theological "realism" might be true or false depending on whether it is a semantic, a psychological, an epistemological or a metaphysical theory.

# Det svenska enhetssamhällets värdegrund

ANDERS PILTZ

*Anders Piltz är professor emeritus i latin vid Lunds universitet och katolsk präst. Bland hans publikationer märks Det gråtande djuret: människans mångtydighet i europeisk tradition (Skellefteå 1998), Se ansiktet: tjugofyra essäer inför inkarnationens mysterium (Skellefteå 1999), samt Medeltidens lärda värld (andra uppl., Skellefteå 2007). Han har vidare översatt skrifter av Cicero, magister Mathias och Thomas More.*

Först 1593 var Sverige definitivt ett lutherskt land. Detta innebar att kyrkoorganisationen konsoliderades, prästutbildningen reorganiserades och grunden lades till ett gigantiskt folkuppfostningsprojekt. Prästens didaktiska, kateketiska uppgift var grundläggande. Det ansågs av fundamental betydelse för rikets enhet att den ortodoxa lutherska läran predikades rent och klart. Genom regelbundna biskopsvisitationer och prosteting övervakades prästernas leverne och lära. Församlingsprästen (och man har räknat ut att det i den lutherska ortodoxins tidevarv gick en präst per 400 invånare) såg sin uppgift i gammaltestamentligt perspektiv: har var insatt av Gud att som en lokal Mose leda sitt folk. Kyrkans predikstol var den tidens massmedium. Prästen förkunnade den rätta läran, gick till rätta med sedliga förbrytelser, manade till lydnad för överheten och ingöt mod och stridsmoral under dessa krigiska tider, då prästen också fungerade som mönstringsmyndighet, som skrev ut unga män till krigstjänst.

Största vikt lades vid katekeskunskapen. Prästen kunde hindra folk att gifta sig tills de hade lärt sig katekesen ordentligt. Martin Luthers katekeser lades till grund för det svenska skolväsendet, en ställning som katekeskunskapen skulle behålla ända till skolreformen 1919. Det går knappast att överskatta betydelsen av dessa folkböcker. Alla svenskar kom i kontakt med dem, de präglade världsbild och moraluppfattning.

Hur var då prästen själv utbildad? I universitetsundervisningen användes en dogmatik som hade utkommit år 1600, Matthias Hafnenreffers

*Loci theologici seu compendium theologiae*, ett verk på 850 sidor, skrivet på oklanderligt och njutbart humanistlatin. För skolbruk, alltså i gymnasierna, där alla statens tjänstemän, präster, lärare, domare och förvaltningspersoner fick sin utbildningsbakgrund, utgavs en förkortad upplaga under titeln *Compendium doctrinae caelestis*, som skulle användas i provinskolor och gymnasier från tredje läsåret, som påbyggnadskurs sedan man studerat Luthers lilla katekes på svenska och latin. Denna bok kom att användas i 122 år och präglade generationer svenskar under nästan oavbrutna krig, utskrivningar och pestangrepp, under stormaktstiden och efter svenska väldets sammanbrott. Boken upplevde omkring 30 upplagor. Karl X Gustaf skall ha medfört ett exemplar av den i fält, och Karl XII uppgav att han hade ett sammandrag av Hafnenreffers latinska *Compendium* i huvudet. Boken har alltså ett intresse utöver det rent teologihistoriska, som förståelsehorisont för otaliga människor – som svar på frågorna vem vi är, vad vår uppgift är och vad vi vågar hoppas.

Den medeltida teologin, i vilken reformatörerna var utbildade, bedrevs med utgångspunkt från Petrus Lombardus *Sentenser*, en tematisk och resonerande samling citat från Bibeln, kyrkofäderna och koncilierna, sammanställd i Paris på 1140-talet och medeltiden igenom föremål för tiotusentals kommentarer och därmed grundstommen för västerländsk teologi. Dess frågeställningar diskuteras fortfarande, oavsett vilka lösningar man senare har funnit. Verket var indelat i fyra böcker. Första boken behandlar Tre-

enigheten och uppställer språkregler om hur man korrekt kan forma utsagor om detta mysterium, vidare några frågor om Guds vilja och allmakt och hur dessa egenskaper kan förenas med det ondas existens. Andra boken behandlar skapelse och syndafall, änglar och människor, människans gudslighet, fallet, arvsynnen och verksynnen, skulden, nåden, viljan och vad som avgör en handlingens kvalitet. Tredje boken behandlar inkarnationen, Kristi naturer, hans gudomlighet och mänsklighet, de teologiska dygderna tro, hopp och kärlek, de fyra kardinaldygderna rättrådighet, mod, klokhet och måtta, dekalogen, samt skillnaden mellan lag och evangelium. Fjärde och sista boken ägnas de sju sakramenten och de yttersta ting.

Vill man förstå reformatörernas universum bör man göra sig förtrogen med denna bok. Också Luther var ett barn av den. Han överensstämmer i mycket med sina medeltida föregångare, om inte i stil och anda så dock i sak, men han polemiserar också våldsamt i synnerhet mot innehållet i fjärde boken. Luther var ingen systematiker, kan var en kerygmatiser, som skrev för brinnande livet och efterhand som konflikter och frågor aktualiserade hans ställningstaganden. Det blev andra givet att ordna upp hans tänkande i klara kategorier, ett arbete som småningom ledde till olika former av luthersk ortodoxi. Man kan kanske säga att skolastiken där hann upp sina kritiker.

Den teologiska grunden för det lutherska prästerskapets förkunnelse i Sverige blev, genom 1611 års skolordning, alltså Matthias Hafenreffers lärobok i dogmatik från år 1600. Genren *loci theologici* hade introducerats av Luthers vapendragare Melanchton. Termen *loci* var hämtad från den antika retoriken (Aristoteles, Cicero), som stod högt i kurs i den renässanshumanism som var gemensam för de olika konfessionella riktningarnas ledande män. Både Rudolf Agricola och Erasmus av Rotterdam använde sig av begreppet *loci*, den latinska översättningen av grekiskans *topoi*, ”platser”. Dessa ”allmänna platser” (*Gemeinplätze*, *commonplaces*) var de områden som en framgångsrik talare måste besöka för att finna effektiva argument för sin framställning, om han ville övertyga åhörarna eller domaren om det riktiga i sitt resonemang. Begreppet

*locus* hör alltså från början hemma i en argumentativ debattsituation.

Erasmus råde sina läsare att samla sina läsefrukter under ett antal teologiska *loci* (*locos aliquot theologicos*) av typ tron, fastan, uthärdandet av livets elände, understöd av de sjuka och om kyrkoceremonier, och sedan ordna stoffet i *pro et contra*, överensstämmelser och motsägelser hos de citerade författarna. Humanisterna brukade samla sådana citat i häften som kallades just *loci communes*, den lärdes husgeråd (*suppellex*). Den metoden tänktes vara ett svar på de medeltida skolastikernas dialektiska framställning och en hjälp att memorera bibelställen, förklara dunkla passager, tjäna som material vid predikoförberedelsen och skärpa förståndet i största allmänhet. (Man kan tillägga att det också författades *loci*-samlingar till hjälp för jurister.)<sup>1</sup>

Melanchtons *Loci communes rerum theologicarum* var ett första steg mot en systematisk luthersk teologi. Hans *loci* var inte så mycket retoriskt användbara teman utan snarare ett antal huvudpunkter inom vetenskapsområdet teologi. Bibelställena om synd, lag och nåd framställdes som kristendomens kvintessens. Melanchton drevs av en antiskolastisk aversion och ville både argumentera och väcka den fromma känslan till liv. I teologin anger han som huvudstycken tron, köttets undergång, kyrkan, Guds ord, tålamodet, synden, lagen, nåden, känslan (*affectus*), dygden, lasten. Han ansluter medvetet till Lombardus *Sentenser*. Dock utgår han inte från kyrkofäderna utan från de ”kanoniska skrifterna”, framför allt Romarbrevet i fråga om synden, lagen och nåden.

Melanchton fick i luthersk teologi samma ställning som Lombardus i medeltiden. En av hans efterföljare var Hafenreffer (tillsammans med Chemnitz och senare Johannes Gerhard). När man på 1600-talet strävar efter en ännu mer systematisk behandling av tron, försvinner beteckningen *loci* ur den teologiska ordlistan.<sup>2</sup>

Matthias Hafenreffer är en mindre känd företädare för den lutherska ortodoxin, född 1561 i Lorch, Württemberg, öster om Stuttgart. Han

<sup>1</sup> *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 10, 1263-1288, ”Topik, topos”.

<sup>2</sup> *Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, ”Loci theologici”.



läste filosofi och teologi i Tübingen. Han blev småningom superintendent, professor i teologi och universitetskansler där. Hans rika begåvning dokumenterades också på området matematik och naturvetenskap och gjorde intryck på astronomen Johannes Kepler. Han betecknas som ireniker och undvek polemik: Kepler hade råkat i konflikt med en superintendent i Linz, och Hafrenreffer rådde honom att inte bli involverad i teologiska dispyter utan i stället i sann och enfaldig tro förundra sig över de gudomliga mysterierna. Han upprätthöll dock en strikt ortodoxi, också gentemot Kepler. När denne vägrade att underteckna konkordieformeln gav Hafrenreffer konsistoriet anvisning om att förvägra honom kommunionen, och deras vänskap upphörde. Han skall ha varit mycket osjälvisk och generös mot behövande. Man kan inte ägna sig åt studiet av Skriften och samtidigt sträva efter ökad förmögenhet, lär ha varit hans princip – en uppmaning till alla teologer som anser sig för dåligt avlönade.

Han har efterlämnat predikningar, disputationer, kommentarer till Nahum och Habackuk och några polemiska skrifter mot kalvinister och vederdöpare. Den under hans livstid mest uppskattade skriften var *Templum Ezechielis*, en utläggning av Hesekiel 40-48, som beskriver detaljerna i Jerusalems tempel. I Hafrenreffers framställning blir profetexten en meditation över kristendomens huvudstycken.

Sina *Loci* skrev han ursprungligen för sonen till hertig Friedrich av Württemberg. Han reviderade boken flera gånger. Första delen behandlar Gud, del två diskuterar änglarna, de goda och de onda, och tredje delen, som upptar en tredjedel av utrymmet, behandlar människan i hennes fyra *status*: före fallet, efter fallet, återupprättad genom Kristus, och i evigheten.

Framställningen utmärker sig för klarhet och reda och formen är katekesformens frågor och svar. En fråga ställs och får svar i tesform. Tesen bevisas med hjälp av ett antal *dicta probantia*, bibliska belägg för utsagan. Därefter avvisas felaktiga läromeningar i kontroversteologins anda, med en tillspetsning och polemisk förenkling som motståndarna själva sannolikt inte skulle ha godkänt. De vanligaste villfarelserna representerades av svärmeandar (*enthusiastae*), vederdöpare, påvetrogna (med jesuiter som särskild under-

avdelning) och en ständigt närvarande kategori, epikuréerna, kanske inte så mycket en beteckning för de antika filosoferna som en benämning för de religiöst likgiltiga i samtiden, dessa som inte tog sin salighetssak på allvar. Slutligen ställs frågan vilken nytta man har av en viss *locus*. Några exempel: kunskapen om änglarna ger oss tröst och erinrar oss om att ingen handling undslipper osedd: Gud ser allt, ängeln är vitne, döden hotar, djävulen anklagar, samvetet sårar, helvetet spärrar upp gapet (s. 92). Vår odödliga själ ger oss ett företräde framför djuren, och på två ställen talas om gravida mödrars behov av skydd mot misshandel (s. 108).

Alla påståenden grundas alltså på bibelcitater. Bibelordets auktoritet diskuteras i första bokens *Locus IV*: dess trovärdighet bygger inte på författarna, inte heller på kyrkans auktoritet, utan på Gud själv, Skriftens primära författare, varför den kallas *theópneustos*, genomandad av Guds Ande, och därmed är den en tillräcklig och fullkomlig grund för all kunskap om Gud och hans vilja, om gudstjänsten och om saligheten.

I andra boken ägnas hela utrymmet åt änglavärlden, de goda och de onda andemakterna. Denna ingående behandling har säkert inspirerat både Jesper Swedbergs tro på änglauppenbarelser och hans vackra bearbetning av Reimans psalm *Gud låter här sin christenhet*,<sup>3</sup> och hans son Emanuel Swedenborgs intresse för den osynliga världen. Hur högt Skarabiskopen skattade boken framgår av hans memoarer. Efter den stora våldelden på Brunsbo 1712 blev några böcker ”genom Guds besynnerliga försyn förvarade, i askone oskadda återfunna, vilket jag ej må förtiga”, däribland några av Swedbergs egna skrifter, samt *Compendium Hafrenfferi*.<sup>4</sup>

I tredje boken behandlas den fria viljan (*liberum arbitrium*), förlorad i och med syndafallet men dock fungerande i jordiska ting som politik, ekonomi och vetenskap. Den lysande antika kulturen, som inte hade tillgång till den kristna uppenbarelsen eller sakramenten är beviset. Men viljans frihet är obefintlig och oduglig när det gäller andliga ting. Människans omvändelse är helt och hållet ett verk av Guds nåd och barm-

<sup>3</sup> 1695:195.

<sup>4</sup> *Lefwernesbeskrifning*, I, utg. av Gunnar Wetterberg 1941, 325.

hårtighet, som upplyser och omdanar viljan så att den kan glädja sig åt Guds lag (s. 116-118). Framställningen kulminerar i läran om människan Kristi gudomliga majestät och om idiomkommunikationen, föreningen av mänskligt och gudomligt i Kristi person.

Men kärnan i denna lutherska dogmatik är förstas lagen och evangeliet. Lagen anklagar, förskräcker, fördömer. Evangeliet visar på Kristus, tröstar de förskräckta och utlovar nåd (s. 196). Kyrkan är församlingen av dem som hör Guds ord och brukar sakramenten (s. 208), platsen där ordet förkunnas rent och klart och sakramenten brukas rätt (s. 212).

En egenhet är att Hafenreffer följer Martin Chemnitz och betecknar de sju *antilegomena* (den omdiskuterade böckerna i Nya testamentet: Hebreerbrevet, Jakob, andra Petrus, andra och tredje Johannes, Judas och Uppenbarelseboken) som apokryfer, uppbyggliga skrifter, nyttiga att läsa men inte legitim grund för dogmatisk bevisföring (s. 74).<sup>5</sup> En annan egenhet är Hafenreffers traducianism, dvs. lära att en människa helt och hållet, inklusive själen, härstammar från sina föräldrar, något som Lombardus i sina *Sentenser* hade avvisat till förmån för tanken att Gud omedelbart ingjuter en ny själ i varje ny människa (s. 106 ff).<sup>6</sup> Av politisk betydelse är läran om överheten som av Gud förordnats att vara väktare av dekalogens två tavlor och andra därmed överensstämmande lagar och att se till att den rätta läran förkunnas i skola och kyrka (s. 278). Här definieras det lutherska enhetssamhällets värdegrund.

Hafenreffer disponerar boken enligt Luthers tredelade definition av vad som gör en teolog: *oratio, meditatio, tentatio*: bön, meditation, prövning/frestelse, det sista liktydigt med existentiell erfarenhet, eller med en säregen luthersk term, anfäktelse.<sup>7</sup> Bönen och meditationen är något som teologen aktivt bedriver, anfäktelsen drabbar honom. Luther säger: ”Anfäktelsen, det är proberstenen, som inte bara lär dig veta och förstå, utan också att erfara, hur riktigt, sannfär-

digt, ljuvligt, älskligt, mäktigt och trösterikt Guds ord är: vishet över all vishet.”<sup>8</sup>

Teologistudiet, säger Hafenreffer, skall börja i den egna kammaren med bön till himlaljusens Fader om insikt i ordets innebörd. Meditationen definieras: ”att man flitigt, energiskt och med stort engagemang ägnar sig åt sin uppgift.” Frestelsen eller anfäktelsen kan vara andens eller köttets. Andens anfäktelse intalar själen att miss-trösta om Guds ord och Guds vilja, att tvivla på allt. Köttets anfäktelser förleder teologen till slapphet, försumlighet, obarmhärthet, hårdhet mot fattiga, mot fallna, mot obegåvade åhörare; de lockar till girighet, avund, dryckenskap, orena seder, och, värst av allt, till högmod (*Prolegomena*, s. 24 ff.)

Det är kanske här, i det existentiella, som Hafenreffer kommer en nutida läsare närmast. I tredje bokens *Locus IX*, ”Om korset och bönerna”, ställer han den troendes fråga: ”Vad är orsaken till att de fromma, som är rättfärdiggjorda genom tron, icke desto mindre utsätts för lidande och bedrövelser (*afflictiones*)?” Svaret ges i tre steg. Från Guds sida syftar det till att göra den troende lika Kristi bild och genom förunderliga befrielser i olyckor och motgångar bevisa sin närvaro, kärlek och allmakt. Från den lidandes sida tjänar lidandet som tillrättavising och som uppmuntran till bön, omvändelse och eftertanke. Från omgivningens sida, för att de fromma skall uppbyggas och de ofromma varnas.

Vad skall då den prövade göra för att finna tröst? Man skall tänka att Gud har tillåtit det onda att ske, att man förtjänat långt värre, eller alternativt, om ens samvete inte anklagar en, att ett rent samvete är en tröst i sig. Olyckan är sålunda något gott, om man betänker dess syfte, och något obetydligt i jämförelse med den kommande lyckosaligheten. (Jag erinrar mig dessa argument eftersom Svenska Dagbladet, samma dag som Bengt Hägglunds symposium ägde rum i Lund, 14 februari 2011, publicerade en artikel om olyckornas funktion för att människor skall bli lyckliga: ”Utan motgångar blir vi olyckliga”.) Denna existentiella erfarenhet förvaltades i den lutherska ortodoxiens tidevarv i förkunnelse, själavård och diktning. I 1695 års swedbergiska psalmbok har inte mindre än fjorton psalmer

<sup>5</sup> *Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, ”Hafenreffer, Matthias”.

<sup>6</sup> *Sententiarum libri II*, d. 18, n. 8; jfr *Katolska kyrkans katekes*, 366.

<sup>7</sup> *WA* 50, 659, 4.

<sup>8</sup> *WA* 50, 660, 1.

överskriften ”I bedröfwelse, kors och anfäktning”. Petrus Samuelis Brask (d. 1691) bidrog med följande tankegång:

Jag tackar dig, min högste Gud,  
för nådeordets fröjdeljud,  
varav mitt hjärta gläder sig  
i all anfäktning stadelig.<sup>9</sup>

Här blir kontrasten starkast, när man jämför Hafenreffers resonemang med dagens mentalitet. Idéhistorikern Kristiina Savin har undersökt lidandets vokabulär hos Hafenreffer. Denne använder tolv olika ord för lidande – *adversa, afflictio, calamitas, cruciatus, crux, mala, martyrium, necessitas, passio, tormenta, tribulatio* och *vexatio* – men dessa termer är inte lätta att översätta till lika många synonymer på svenska språket.

Den svenske bokförläggaren Petrus Johannis Gothus (d. 1616) skrev en bok *Om Christeligit Tålamod vnder Korsset* (1601). Han plågades av en smärtsam ledsjukdom, hade blivit lurad i affärer och djupt skuldsatt. Smärtorna beskrivs i makaber detalj. Livet är kors, bedrövelse, elände, ångest, nöd, vedermöda och vedervärdighet per definition. Detta till följd av syndafallet. Den lidande Guden, som dog på korset, är den förebild den plågade människan kan relatera till. Lidandet är ingen avvikelse utan en naturlig del av livet. Människan är korsbärare.

När Petrus Johannis skildrade sin situation talade han inte om känslor (ett 1700-talsord!) utan om en existentiell belägenhet. Och Savin drar slutsatsen: i takt med att kristendomen har förlorat sitt tolkningsföreträde blir lidandet föremål för andra diskurser. På 1900-talets offentliga arena omformuleras olyckorna till psykologiska, medicinska och samhällspolitiska problem, som bör lösas av experter, psykiatrer, terapeuter och krisgrupper. Samtidigt krymper förrådet av existentiella begrepp, metaforer och berättelser, sådant som en gång försåg den lidande med tröst.<sup>10</sup>

–

<sup>9</sup> 1695 års psalmbok, 242;1; *Svenska psalmboken* 1937:291:1.

<sup>10</sup> Kristiina Savin, *Fortunas klädnader. Lycka, olycka och risk i det tidigmoderna Sverige*. Lund 2011, 219 ff.

Vi lyckönskar professor Bengt Hägglund och hans medhjälpare latinisten Cajsa Sjöberg till denna mönstergilla utgåva av den latinska texten med dess eleganta och noggranna svenska översättning.

Den som eventuellt hävdar att denna bok hör till ett smalt forskningsfält har inte insett de personliga och den kollektiva övertygelsernas vikt som drivkrafter i den historiska processen. Hafenreffers *Compendium* blev genom lärdomens multiplikatorer, predikanterna och lärarna i det lutherska enhetssamhället, en av de självklara förståelsehorisonterna, som bestämde våra förfäders sätt att tänka och handla, frukta och hoppas under mer än ett sekel. Det är därför av stort idéhistoriskt värde att den görs tillgänglig för historikerna, som numera knappast behärskar latin tillräckligt för att kunna tillgodogöra sig viktiga historiska källor på detta en gång internationella språk.

Kompendiet var en lärobok i och på latin, som alla svenska stormaktstida skolpojkar fick lära sig utan och innan. Det bildade given utgångspunkt i de teologiska fakulteterna och vid prästmötenas disputationer, vid sidan av den Augsburgska bekännelsen. Under en tid på kyrkan ägde utbildningsmonopolet och var den ideologiska basen för en absolutistiskt praktiserad kungamakt innehade texten en alldeles unik plats vid forrådet av den bildade klassens och (genom förmedling av predikanter, lärare och domare) allmogens föreställningsvärld, på ett sätt som är svårt att föreställa sig i dagens mediasamhälle. Den gav inte bara en klar, systematisk och för det rationella tänkandet tilltalande översikt över livets mening. Den försåg även den politiska makten med dess självklara auktoritetsbas.

Hafenreffers kompendium låg också till grund för den geniale Strängnäs-biskopen Johannes Matthiæ (1592-1670) insatser för forrådet av det stormaktstida skolväsendet. Mathiæ verkade dessutom under tio års tid som drottning Kristinas informator och förtrogne. Han var öppen mot olika teologiska riktningar, men hans officiella undervisning vilade på Luthers katekes och Hafenreffer.

”Lät konung vara konung och undersåtare vara undersåtare”, sade Jesper Swedberg; ”så vill Gud havat”.<sup>11</sup> För att förstå svensk historia under den tid då vårt politiska och militära inflytande var som allra starkast är det nödvändigt att känna till också denna grundtext.

*Matthias Hafenreffer. Compendium doctrinae coelestis.* Utgivet med översättning, inledning och kommentarer av Bengt Hägglund och Cajsa Sjöberg. Skara stiftshistoriska sällskap. Skara 2010.

### *Summary*

Sweden, during her most expansive period, comprised approximately what is called today Sweden, Finland, Karelia, the region south of the Russian River Neva (Ingria), Estonia, Latvia, and parts of Northern Germany. The ideological base of this ethnically and linguistically diversified commonwealth was the doctrine of absolute kingship and the Lutheran doctrines, popularised by means of Luther's *Cathecism*. When the Lutheran version of Christianity had been finally adopted and consolidated in 1593, an immense project of public education was launched. One of the most influential texts used was the Latin *Compendium doctrinae coelestis* by the German theologian Mathias Hafenreffer, printed in more than thirty editions during the 17th and well into the 18th century. It served as basic reading in the Faculties of Theology, and it was also published in a shortened version for use in schools. King Charles XII claimed that he knew it by heart in the compendary form. Hafenreffer thus became part of the *Verstehungshorizont* of innumerable clerics and public servants for generations. If one wishes to reach a more profound understanding of the motives, aspirations, fears and mentalities of people during this period, this book is indispensable. Since the proficiency in Latin is generally poor, even among scholars, this edition and translation of a fundamental text is most welcome.

<sup>11</sup> Sten Lindroth, *Svensk lärdomshistoria, Stormakts-tiden*, 1975, 367.

## In Memoriam

*Vårterminen 1961 promoverades två doktorer i teologi i Lund, Pierre Fraenkel och Gottfried Hornig. Båda skulle sålunda i år ha blivit jubeldoktorer. Men Pierre Fraenkel, honorarprofessor vid Genève universitet, avled den 7 augusti 2010, och Gottfried Hornig, professor em. vid universitetet i Bochum, avled den 8 oktober 2010.*

### Pierre Fraenkel (1923-2010)

Pierre Fraenkel var född i Wien 1923, son till en farmakolog. När Österrike annekterades av nazisterna flydde familjen till England. Pierre Fraenkel studerade och blev M.A. i teologi i Oxford. Han fortsatte studierna vid protestantiska fakulteten i Paris, blev pastor i den lutherska kyrkan i Frankrike och fick anställning vid Lutherska Världsförbundet i Genève.

I maj 1954 skrev han ett brev och frågade om möjligheterna att fortsätta studierna i Lund. Han avsåg att arbeta med ett projekt om Johann Gerhards reception av Augustinus, redan väl förbeträtt. Vid de fortsatta doktorandstudierna fann han emellertid, att motsvarande tema i fråga om Melanchthon ännu inte var undersökt. Därför kom han att avsluta sina studier i Lund med den omfattande och mycket lärda avhandlingen *Testimonia Patrum. The Patristic Argument in the Theology of Philip Melanchthon* (Genève 1961).

Fraenkel återvände till Genève, där han blev docent. Ett erbjudande om en professur efter några år avböjde han och grundade i stället 1969 en självständig institution för forskning och undervisning i reformationstidens teologi, "Institut d'histoire de la Réformation". Den blev så småningom erkänd av staten och en del av universitetet i Genève. Här fortsatte Fraenkel sitt arbete som forskare och handledare och nådde i båda egenskaperna ett internationellt rykte. Han vägledde doktorander inte bara från europeiska länder utan också från Japan, Kongo och USA.

Fraenkel hade eminenta språkkunskaper. Alltifrån studierna i Oxford läste han obehindrat kyrkofäderna på latin och grekiska. Svenska lärde han sig på några veckor inför det första besö-

ket i Lund. Han hade stränga vetenskapliga krav på en historiker: att känna till sin egen tids förutsättningar och kunna bortse från dem för att sätta sig in i de främmande och avlägsna villkor, som fanns i den tid man undersökte. En historiker är – sade han vid ett tillfälle – som en telefonfröken, som bara har att koppla ett samtal från dåtid till nutid.

Fraenkels egna forskningar kom främst att bestå i omfattande editionsarbeten, t. ex. den mycket komplicerade vetenskapliga utgåvan av Johannes Ecks *Enchiridion locorum communium adversus Lutheranos*, motreformationens mest kända skrift, eller den engelske kungen Henrik VIII:s skrift mot reformatörerna. Fraenkel tog också initiativet till att ge ut den reformerte Martin Bucers dittills utgivna handskrifter.

Det vittnar om en akademisk, icke-konfessionell vetenskaplighet att Fraenkels forskningar kom att i så hög grad gälla romersk-katolska och reformerta författare, trots att han själv var lutheran och även efter sin pensionering delvis tjänstgjorde som luthersk präst. Under sina senare år återvände Fraenkel till det studium av Johann Gerhard, som han börjat sina forskningar med, närmast en läsning volym för volym av de tjugo, som dennes *Loci theologici* omfattar, lutherdomens största dogmatik. Han frågade sig vid något tillfälle, om han skulle komma att leva tillräckligt länge för att slutföra detta studium. Svaret känner jag inte. Det är likgiltigt: de sista volymerna handlar om de yttersta tingen, ett ämne inte bara för "theologia viatorum".

Bengt Hägglund

## Gottfried Hornig (1927-2010)

Gottfried Hornig föddes 1927 i Friesland i det tyska Schlesien, där hans far var bekännelsepräst och sedan biskop i Görlitz. Hornig studerade i Erlangen och Basel och promoverades i Erlangen för Paul Althaus. Han kom sedan att fortsätta sina forskningar i Lund och hans studier i systematisk teologi för Ragnar Bring ledde fram till en doktorsavhandling med titeln *Die Anfänge der historisch-kritischen Theologie. Johann Salomo Semlers Schriftverständnis und seine Stellung zu Luther*. Temat var välvalt och av betydande intresse, eftersom Semler (1725 – 1791) som professor i Halle utövade ett stort inflytande som företrädare för upplysningstidens teologi med begynnande kanonkritik och andra uttryck för moderniteten, samtidigt som han sökte bevara och nygestalta arvet från Luthers reformation. Kanske just denna förmedlande position gör Semler till en både språkligt och innehållsligt ovanligt svårläst författare. Gottfried Hornig var en mästare i att med ett klart och lätt förståeligt språk och med en saklig bedömning ge en tolkning av Semlers teologi. Hornig studerade även religionsfilosofi och gav ut en undersökning av den analytiska filosofin, *Wort und Handlung* 1966.

Hornig förberedde sig för ett lektorat i Sverige, då han 1963 kallades till professor vid det nygrundade universitetet i Bochum (Ruhrområdet). Här fick han som direktor leda uppbyggnaden av den evangeliska fakulteten, både dess organisation för forskning och undervisning och dess seminariebibliotek. Det var ett arbete med stora initialsårigheter men kröntes med stor framgång. Hornig själv övertog undervisningen i systematisk teologi, som enligt tysk sed omfattade också den nyare tidens teologihistoria.

Även som emeritus fortsatte Gottfried Hornig sina Semler-forskningar och gav 1996 ut arbetet *Johann Salomo Semler. Studien zu Leben und Werk des Hallenser Aufklärungstheologen* (Tübingen). Detta arbete kan med skäl betecknas som standardverket över Semler. Det omfattar både en biografi, en genomgång av huvudfrågorna i teologin med betoning av hans relationer till reformationstiden och till pietismen, som ju särskilt i det dåtida Halle spelade en viktig roll. Verket avslutas med en bibliografi över

Semlers författarskap och en förteckning över disputationerna under hans ledning.

Till Hornigs 65-årsdag utgavs en omfattande festskrift, *Theologie und Aufklärung* (Würzburg 1992), som i de olika bidragen ger en mångskiftande belysning åt den i teologin mycket omstridda period, som kallas upplysningen.

Brytningen mellan reformationstidens teologi och moderniteten, som Gottfried Hornig ägnade en så stor del av sina forskningar åt, är av aktualitet också i våra dagar. Hans andra bok om Semler kan här tjäna som en historiskt tillförlitlig och lätt tillgänglig introduktion.

Bengt Hägglund

## LITTERATUR

---

*Hermeneutica sacra – Studien zur Auslegung der Heiligen Schrift im 16. und 17. Jahrhundert.* Utgiven i redaktion av Torbjörn Johansson, Robert Kolb och Johann Anselm Steiger (Berlin/New York: De Gruyter, 2010), 496 sidor.

Bengt Häggglund fyllde 90 år för en tid sedan och för att fira denne alltjämt aktive forskare gav redaktörerna ut en jubileumsskrift som ingår i De Gruyters serie "Historia Hermeneutica". Boken inleds med en kort hyllningspresentation av Häggglunds författarskap och dess internationella spridning. I slutet finns en mycket utförlig redovisning av samtliga teologiska publikationer från Häggglunds drygt sextioåriga verksamhet vid Lunds universitet. De sexton uppsatserna i boken är ganska olika till sin karaktär och presenteras därför en och en.

Bokens första uppsats är skriven av Johann Anselm Steiger. Steiger undersöker Martin Luthers syn på helgon, särskilt S:t Christophorus. Å ena sidan är Luther förstås mycket bestämd på punkten att de som har offrat sig för den kristna trons skull aldrig får komma i vägen för det lidande som Kristus har gått igenom. Å andra sidan hävdar han att legender om helgon kan bibehållas och "renas", så att de fungerar som en förebild för alla kristna och som ett sätt för församlingen att se vad det innebär att följa Kristus. Det är mot bakgrund av Luthers balanserade sätt att förhålla sig till helgonen som vi kan förstå det faktum att lutherska kyrkor långt in på 1600-talet kunde förses med bilder av helgon, till exempel S:t Kristoffer.

Nästa uppsats är författad av Jens Wolf. Här skildras ett annat fenomen som Luther hade ett komplicerat förhållande till, nämligen allegorisk och metaforisk bibeltolkning. Å ena sidan är Luther ofta kritisk mot att man tolkar bibeltexter som en (före)bild för något helt annat än det som texterna rent språkligt verkar handla om. Å andra sidan visar Wolf att Luther i hela sitt liv var medveten om att den hebreiska traditionen av att uttrycka sig i bilder var en nödvändig del i en riktig bibelförståelse. Luther själv kunde tala i bilder. Ofta liknar han kyrkan och samhällets institutioner, till exempel familjelivet, vid ett "sjukhus" där människans sjukdom ska lindras.

Knut Alfsvåg har publicerat en rad arbeten om Luthers förhållande till nyplatonismen och apofatisk teologi. Alfsvåg betonar Gudsfruktans betydelse för att man ska kunna förstå Bibeln rätt. Att Gud inte kan liknas vid något i världen blir dock för Luther aldrig ett argument för att bedriva teologi på ett spekulativt sätt. Istället betonas erfarenheten av att sätta hopp och all tillit till Gud, samtidigt som man erfar den här världen som enbart död och helvete. Vid sådana erfarenheter kunde Luther uppfatta det som om Gud inte var urskiljbar, trots att han visste att Anden var närvarande med sina outsägliga suckar. När den syndiga människan erfar en sådan tomhet och flyr till Kristus fylls hon av hans närvaro och rättfärdighet.

Hur ska man bära sig åt när olika bibelställen verkar tala emot varandra? Den här frågan behandlar Steven D. Paulson. Utgångspunkten är att Andens verk i nutida teologi ofta identifieras med lagens verk. Mot denna tendens pläderar Paulson för att Skriften inte ska tolkas utifrån världens villkor utan som en attack från Guds sida på denna värld. Paulson konstaterar att dogmat alltsedan 1700-talet ofta har ansetts som något som står emot Anden. Följden har blivit spirituell fanatism, i såväl individuell som kollektiv form. Bibel-tolkningsproblem bör därför belysas utifrån Luthers starka betoning av eskatologin.

Förhållandet mellan lag och evangelium är en ständigt diskussion i evangelisk-lutherska kyrkor som ofta spiller över till att prägla tolkningen av Pauli brev. Asger Höjlund går i sin uppsats till Luthers Galaterbrevskommentar från år 1531, där vi möter den mogna Luthers tänkande om lag och evangelium. Trons rättfärdighet är enligt Luther något som fanns före lagen var given. Tron är därför alltid grunden till att troende människor kan följa Guds lag och göra goda gärningar. Det svåra bibelstället i Matt 19:17, där Jesus säger "En är den Gode, och vill du gå in i livet, så håll buden", ska alltså tolkas som om tron inkarneras och får synlig form i kärlek och goda gärningar, även om den rättfärdiggörande tron fanns i människan redan innan hon gjorde något gott. Höjlunds slutsats blir att det hos Luther råder dels en klar åtskillnad mellan lag och evangelium, dels en tydlig samklang mellan dem. Höjlunds tolkning medför att ett flertal svåra ställen blir mer begripliga. Uppsatsens slutsatser är därför värdefulla för flera debatter inom nutida luthersk teologi.

Leif Erikson diskuterar det grundläggande trinitariska tänkandet i Luthers katekeser. Erikson hävdar att Luthers bidrag till läran om treenigheten ligger i insikten att man endast kan lära känna den Treenige via lag och evangelium. Särskilt i Stora katekesen är det tydligt hur framställningen har en riktning från Fadern genom Sonen i den helige Ande, för att sedan vända tillbaka genom Sonen till Fadern. Termen "rättfärdiggörelse" finns inte i katekeserna. Istället talar Luther om heliggörelse i bred mening (där rättfärdiggörelsen är det mest centrala) och heliggörelse i snäv mening (förnyelsen). Kyrkan är den plats där denna heliggörelse äger rum och kyrkan kan därför ses som ett nådemedel i luthersk teologi. Det är ingen motsättning mellan de yttre nådemedlen och den helige Andes verk i de troendes hjärtan. Evangelium ska inte endast uppfattas som en korrekt information om Gud, utan framför allt som ett nådemedel genom vilket Gud skapar tron i hjärtat.

I och med Timothy J. Wengerts bidrag lämnar boken Martin Luther bakom sig. Philipp Melancthon stod hela tiden Luther nära, men han hade samtidigt en egen teologisk linje. År 1556 skrev han en Romarbrevskommentar, som var ett inlägg i debatten med Andreas Osiander. Osiander hade enligt Melancthon

uttryckt sig oklart och hävdade att det var människans goda gärningar (som möjliggörs genom att den helige Ande tar sin boning i människan) som gör henne rättfärdig. Återigen var det ett bibelställe som illustrerade svårigheterna i en teologisk konflikt. I Rom 5:5 står det "Guds kärlek är utgjuten i våra hjärtan genom den helige Ande". Särskilt om vi kombinerar detta med andra bibelställen, som hävdar att "kärleken" gör att synderna blir förlåtna, förstår vi konflikten. Melanchthons position var att Rom 3 och 4 handlar om rättfärdiggörelsen, men att Rom 5 handlar om följder av den redan befintliga rättfärdigheten från Gud.

Enligt Charles P. Arand är Augsburgska bekännelsens apologi författad på ett genomtänkt retoriskt sätt. Genom att tillämpa retorikens regler visar han hur olika avsnitt i apologeten är avsedda som kritik mot olika villoläror, medan andra avsnitt fungerar som ett sätt att framställa lutheranernas egen teologi. Kyrkofäderna fungerar enligt Arand ungefär som vittnen i en domstolsprocess. Melanchthon kallar in dessa och lyssnar noga till det som de har att säga. Samtidigt vet han att även motståndarna också kallar vittnen av detta slag. Han för därför in vittnena på frågan om Kristus och visar hur vissa vittnen, främst de lite senare kyrkofäderna, inte talar klarspråk i denna fråga. På så sätt skildras den romersk-katolska teologin som en förvrängning inte bara av det bibliska budskapet, utan även av fädernas ursprungliga lära.

Att både präster och lekfolk skulle få ökade kunskaper i Bibeln var ett av Luthers huvudmål med reformationen. Tyvärr fick han aldrig se detta mål uppnås till fullo. Robert Kolb behandlar i sitt bidrag en skrift som ofta kallas för den första gnesiolutherska dogmatiken. Syftet med denna dogmatik, författad av två teologer vid namn Wigand och Judex, var att föra ut Skriftens budskap till folket. Wigands och Judex verk byggs upp med en "kateketisk" metod där Dekalogen (lagen) kommer först och följs av Credo (evangelium) och där det kristna livet belyses med hjälp av Fader vår och hustavlan. Deras verk är ett viktigt mellansteg på vägen från Luther och Melanchthon mot det stadium där den aristoteliska skolfilosofin blir helt dominerande inom den lutherska teologin.

Rune Söderlund behandlar Konkordieformeln (FC) i sitt bidrag. Utgångspunkten är att Konkordieformeln har en bibeluppfattning vars konkreta tillämpning det är intressant att undersöka. Söderlund granskar FC med kritisk noggrannhet och hävdar att samtliga artiklar har något ställe där bibel användningen kan ifrågasättas, om man ser till bibeltexternas funktion i sin bibliska kontext. Det är därför tydligt att FC:s författare använder Bibeln på ett sätt som har till syfte att ge flerfaldiga belägg för den lutherska normalteologin. Samtidigt konstaterar Söderlund att huvudtesen i en hel artikel naturligtvis inte står och faller med ett enskilt åberopat bibelställe.

Eric Lund tar upp Johann Arndt i sitt bidrag. Arndt kritiserar ofta för att vara teologiskt oklar och därför

hävdar Lund att Arndt måste undersökas utifrån hela sin teologiska produktion. Om man bara ser till hans Sanna Kristendom är det lätt att förstå anklagelserna mot honom, men om man ser till hans postilla blir bilden betydligt mer mångfacetterad. Arndt var nära vän med såväl den ortodoxe Gerhard som pietisten Spener. Lunds egen slutsats är att man bör bedöma Arndt positivt, eftersom den Sanna Kristendomen endast var avsedd att vara en pastoral provokation, inte en heltäckande troslära.

Ernst Koch diskuterar ett antal perspektiv på hur Psaltaren tolkades under 1600-talet. Psaltarutläggningarna vid denna tid var nära förbundna med gudstjänstlivet. Ofta sågs också Psaltaren som en utförlig kommentar till "Fader vår" och som ett verk som är sammanställt på ett meningsfullt sätt. Samtidigt har skönheten i gudstjänsten en viktig och nära koppling till eskatologin; musiken i gudstjänsten ska inte leda tankarna till dans och världsliga nöjen, utan till andakt.

Passionshistorien har alltid varit central i lutherskt kyrkoliv. Torbjörn Johanssons uppsats handlar om hur Gamla testamentet på 1600-talet tolkades så att skendet i passionsberättelsen skulle bli "fruktbart" för lyssnarna. Inte minst J S Bachs passioner visar vilken stark ställning passionsberättelsen hade i den lutherska ortodoxin. Vid denna tid hade reglerna för bibeltolkning hunnit bli många och detaljerade, även om Kristus stod fast som Bibelns centrum och därmed gjorde att Bibeln kunde ses som en litterär och teologisk enhet. Passionshistorien sågs som en "hemlighet" som GT hjälpte till att "måla" för åhörarnas sinnen.

Kenneth G. Appold är en av få experter på den strängt ortodoxe teologen Abraham Calovius. I början av 1600-talet hade teologiska dispyter av olika slag lett till ett allt större behov av tydliga regler för bibeltolkning. De teologer som verkade vid universiteten fick därför en stor auktoritet i fråga om att precisera läran. Calovius betonar starkt vikten av prästernas personliga fromhet. Samtidigt har "naturens bok" och filosofin en roll att spela inom teologin enligt Calovius. I hans värld sammanfaller nämligen tänkande och fromhet i varandra; fromheten har sin bas i att människan tänker. Teologin är något som omformar den som ägnar sig åt fördjupning i det kristna dogmat.

Lutz Danneberg tar i sitt bidrag upp frågan om hur den helige Ande genom hela Bibeln har tvingats anpassa sig till människans bristfälliga fattningsförmåga. Ett uttryck som ofta används för denna anpassning är ackommodation. Vid denna tid började naturvetenskapliga upptäckter, främst inom astronomin, att ifrågasätta den världsbild som i årtusenden hade uppfattats som Bibelns egen. Danneberg lägger stor vikt vid ett antal 1600-talstänkare, främst Spinoza, Leibniz och Kepler, som genom sina förhållningssätt kom att förbåda upplysningen under 1700-talet. Det teologiskt viktiga i uppsatsen är att den visar hur även de strängt



ortodoxa teologerna tog frågan om ackommodation på allvar, i ljuset av de naturvetenskapliga upptäckterna.

Theodor Mahlmann är den ende av författarna som på ett tydligt sätt riktar sin uppmärksamhet mot ecklesiologin. Hans utgångspunkt är att uttrycket *ecclesia semper reformanda* ofta anses vara något som går långt tillbaka i tiden. Mahlmann genomför en historisk undersökning och kommer fram till att uttrycket är betydligt yngre än vad som tidigare antagits. Hos Karl Barth finns uttrycket antytt, dock inte ordagrant. Barth använder det som ett sätt att understryka att kyrkan hela tiden är beroende av Guds nåd för att få ”frisk luft”. Barth tänker att denna hållning bör prägla också kyrkornas förhållande till varandra och till statsmakten. Uppsatsen är ett gott exempel på begreppshistoria, det vill säga att man spårar ett begrepp från dess uppkomst till dess betydelse i nutiden. Rent teologiskt har tyvärr sådana här undersökningar endast en indirekt betydelse. Det säger sig dock självt att den felaktiga tron att uttrycket *ecclesia semper reformanda* skulle ha varit en viktig del av reformationens tänkande lätt kan inbjuda till missförstånd.

Bokens uppsatser är skrivna på engelska och tyska. Flera av dessa är mycket krävande, även för dem som själva är teologihistoriska forskare. Den noggrannhet, detaljrikedom och abstraktionsnivå som kännetecknar bidragen visar att bokens syfte i allt väsentligt har uppnåtts. I synnerhet de tyskspråkiga bidragen har en idéhistorisk inriktning, som gör att resultaten som redovisas kan påverka den vetenskapliga diskussionen långt utanför teologins gränser. Detta omdöme är förstås inte renodlat positivt; många av dessa bidrag har endast en ringa teologisk betydelse. Beträffande flera av de engelskspråkiga bidragen är förhållandet närmast det motsatta. Här finner vi ofta kyrkligt aktiva teologer, som låter sina uppsatser präglas av pågående diskussioner inom de lutherska kyrkorna.

I linje med det nyss sagda skulle man kanske ha önskat en mer omfattande redaktionell insats från de tre utgivarna. Den enda tydliga linje som man som läsare finner i boken är den rent kronologiska. Kanske skulle en kort introduktion eller en avslutande reflektion i anslutning till varje uppsats kunna underlätta för läsarna att förstå mer av bidragens koppling till varandra som en del av hermeneutikens historia.

Det nyss anförda är endast att betrakta som en reflektion kring hur boken skulle kunna få en vidare betydelse. Reflektionen bottenar i en stor respekt för all lärdom som läsaren får ta del av genom denna skrift. De tre utgivarna förtjänar allt beröm för sin insats i att föra diskussionen kring den lutherska bibelutläggningen vidare till nya generationer forskare.

Tomas Appelqvist  
TD, Märsta

Paul A. Macdonald Jr., *Knowledge and the Transcendence – an Inquiry into the Mind's Relationship to God*. (Washington D.C.: Catholic University of America Press, 2009), ix-xxiii, 3-306.

Utifrån ett teologiskt och filosofiskt perspektiv var det bättre förr. Åtminstone om man ska tro Paul A. Macdonald Jr. rörande möjligheten att begripliggöra hur människan kan ha kunskap om en transcendent Gud. En av Macdonalds centrala teser är nämligen att vår tids skeptiska inställning till möjligheten att nå objektiv kunskap om Gud bygger på en modern och felaktig uppfattning om vårt medvetande och dess möjlighet till kunskap. Som Macdonald formulerar det: ”Knowledge of God becomes a problem in the modern world”. Macdonald vänder sig främst emot idén att människan aldrig kan förstå hur Gud egentligen är eftersom hennes förståelse alltid är formad av och bunden till hennes perspektiv, inom vilket en transcendent Gud inte kan fångas. Macdonald vill inte främst visa att det är möjligt för människan att nå kunskap om en ”verklighet i sig” utan snarare att själva uppdelningen mellan en verklighet i sig och en verklighet för oss är oriktig. I sin kritik av en sådan uppdelning, men framför allt i sitt motförslag, anknyter Macdonald genomgående till Thomas av Aquino.

Om man är obekant med den ’anti-realistiska’ eller ’non-realistiska’ inriktning inom religionsfilosofi och teologi som antingen vill göra gällande att man inte kan ha objektiv kunskap om Gud eftersom Gud är transcendent och radikalt annorlunda eller att Gud är människans egen skapelse, erbjuder Macdonald en lättförståelig redogörelse och kritik av detsamma. Tänkare som Kant, Feuerbach, Tillich, Hick, Kaufman, Cuppit med flera går igenom. Macdonald är noggrann och resonering både i sin framställning och kritik, men samtidigt inte särskilt nyskapande. Till Macdonalds försvar verkar det heller inte vara hans avsikt.

Kärnan i Macdonalds thomistiska motförslag om hur man kan nå objektiv förståelse av Gud, utan att göra avkall på Guds transcendens, är en form av ’direkt realism’. Enligt Macdonald och den Aquino han bekänner sig till mottas tingens form (i Aristotelisk mening) passivt av vårt medvetande. Macdonald kallar det för *formell kausalitet*. Genom den processen uppstår en överensstämmelse mellan hur tingen är och hur de uppfattas av oss. Det kräver dock att vi från början har en viss naturlig kapacitet att tillgodogöra oss formerna samt att vår verklighet innehåller sådana former oberoende av vår uppfattning. Det är dock inte särskilt sannolikt att människan kan fastställa att det förhåller sig på det sättet. För att besvara den möjliga invändningen att hans position då tenderar att bli spekulativ, men också för att bygga en bro mellan gammal och ny filosofi, anknyter Macdonald till modern filosofisk diskussion om ’externalism’ och ’proper functioning’, vilket är lovvärt, men enligt mig alltför

kortfattat för att göra hans position mindre spekulativ eller ”brobyggandet” riktigt intressant.

Macdonald vill klargöra hur man kan nå objektiv kunskap om Gud både nu på jorden och i det nästkommande, närmare bestämt genom det som kallas ’beatific vision’. Gällande det senare är principen densamma som på jorden i det att objektet för varseblivningen påverkar oss och tillhandahåller rätt form för att förstå det. ”God’s direct presence to the intellect fully actualizes the intellect in such a way that that persons are able to know or ’see’ God directly.” (s. 145). Men också nu på jorden kan man nå objektiv kunskap om Gud. Här kommer Macdonald kanske inte helt oväntat in på Aquinos olika tankar om hur man kan tala meningsfullt och sanningsenligt om Gud. Hans analys av *via negativa*, *via affirmativa*, *via eminentia* är detaljerad och intressant, även om dess slutsats(er) känns igen. Enligt Macdonald är det berättigat att anta att våra ord kan användas om både skapelsen och skaparen eftersom vi vet att effekten (skapelsen) liknar orsaken (Gud). Därmed kan våra ord användas meningsfullt om Gud även om vi inte förstår den fulla innebörden i vad som uttrycks då orden används om Gud.

Macdonalds bok är utförlig, innehållsrik och samtidigt beundransvärt tillgänglig, inte minst gäller det hans framställning och användning av Aquino; boken är egentligen lika mycket en analys av Aquinos tanke-system som av möjligheten att nå objektiv förståelse av en transcendent Gud. Macdonald berör många intressanta frågor som jag av utrymmesskäl inte kan gå in på. Efter att ha läst boken två gånger kommer jag ändå inte ifrån intrycket att det finns vissa problem. Ett är den teologiska förstärkning hans filosofiska argumentation erhåller då det verkar besvärligt att få ihop det hela på ett övertygande sätt. Macdonald är medveten om det och försöker hantera det på olika sätt, dock enligt min mening inte särskilt framgångsrikt. Huruvida man delar min bedömning eller inte kan eventuellt delvis bero på vilken tradition man verkar inom, en thomistisk religionsfilosof hade kanske haft större sympati för Macdonalds sätt att försvara den teologiska förankringen. Ett annat problem är att det emellanåt blir otydligt vad som mera exakt skiljer Macdonalds egen position från den anti-realistiska position han ifrågasätter och önskar distansera sig från. Macdonald räknar också nämligen med en diskrepans mellan människans förståelse av Gud och hur Gud egentligen är. Macdonald försäkrar läsaren om att hans idé av en sådan skillnad avviker från anti-realisternas, och jag är böjd att tro honom, men trots alla hans utläggningar om detsamma blir det ibland otydligt mera exakt till vilken grad eller på vilket sätt de skiljer sig från varandra. Det kan delvis ha att göra med att Macdonald och de anti-realisterna han ifrågasätter jobbar utifrån tämligen olika filosofiska förutsättningar och antaganden, vilket försvårar möjligheten att jämföra deras olika synsätt och uttryckssätt med

varandra. Det är synd eftersom Macdonalds bok syftar just till att presentera ett tydligt alternativ till teologisk anti-realism. Oavsett de problem som jag har nämnt är Macdonalds bok till syvende och sist imponerande och lärorik för alla med ett intresse för det transcendentia eller Thomas av Aquino.

Thord Svensson  
Doktorand, Lund

Carola Nordbäck, *Lycksalighetens källa. Kontextuella närläsningar av Anders Chydenius budordspredikningar, 1781-82* (Åbo: Åbo Akademis förlag, 2009), 408 s.

Med *Lycksalighetens källa. Kontextuella närläsningar av Anders Chydenius budordspredikningar, 1781-82* har Carola Nordbäck författat två avhandlingar med kyrkohistorisk inriktning. Den första var *Samvetets röst. Om mötet mellan luthersk ortodoxi och konservativ pietism i 1720-talets Sverige*, med vilken hon disputerade i historia vid Umeå universitet 2004. Med *Lycksalighetens källa* har Nordbäck nu också disputerat i kyrkohistoria vid Åbo akademi.

Anders Chydenius (1729–1803) var en präst och politiker från Österbotten som har blivit känd inte minst för sina politiska åsikter om religionsfrihet och ekonomisk frihet. Han har ofta betraktats som upplysningsman och rent av som en liberalismens föregångare. Samtidigt var Chydenius teologiskt konservativ, vilket har uppfattats som problematiskt och motsägelsefullt. Nordbäckes tes är emellertid att detta i första hand är en motsägelse för eftervärlden och menar att begrepp måste studeras utifrån hur de användes i sin samtid. Ett exempel på detta är hur ”religionsfrihet” idag ofta syftar på frihet från religion, medan det för Chydenius innebar frihet att utöva religion. Detta begreppshistoriska perspektiv bildar utgångspunkt för undersökningen av Chydenius tankevärld. Hur såg han på frihet, lycka och förnuft? Vilken var hans trosuppfattning och hur kom den till uttryck i hans predikan?

Med utgångspunkt i historiefilosoferna Reinhart Koselleck och Quentin Skinner samt Ludwig Wittgenstein hamnar fokus inledningsvis på de omgivande kontexterna, utifrån begreppen talhandlingar och språkspel. En talhandling kan vara att be eller svära, det vill säga att med sina ord utföra en handling. Termen språkspel är Wittgensteins sätt att betona att själva orden som finns i tal eller skrift är omöjliga att skilja från framförandet av dem.

Den kontextuella närläsningens första steg är att utförligt redovisa den kontext Chydenius predikningar är tillkomna i. Detta görs i tre kapitel (II-IV) som tar upp (II) luthersk tro vid 1700-talets början, (III) teologiska strömningar under den andra halvan av 1700-talet och (IV) predikosynen vid den tid Chydenius

skrev sina budordspredikningar. Dessa kapitel är mycket omfattande och upptar hela 120 sidor i avhandlingen som sammanlagt är 400 sidor lång och satt i liten och tät stil. Nordbäck motiverar kapitlen med att de genererar viktiga frågor till den följande analysen. Och det gör de förvisso. Men frågan är ändå om allt måste presenteras för läsaren eller om Nordbäck ibland kunde redovisat sina resultat mer direkt. Samtidigt är kontextkapitlen uttömmande och innehåller flera viktiga undersökningar där tidigare forskning saknats. Dessa undersökningar kan läsas separat med stor behållning. Det gäller inte minst studien av frihetstidens predikoideal i kapitel IV.

I kapitel V görs en närläsning av Chydenius elva budordspredikningar (en introducerande predikan och en predikan över varje budord). Predikningarna tillkom inom ramen för en pristävling arrangerad av *Theologico-Homiletiska* sällskapet. Till sällskapets syften hörde att bidra till den svenska predikokonstens utveckling. Detta gjordes bland annat genom pristävlingar som denna, vilken vanns av Chydenius. Nordbäck undersöker varje predikan utifrån fyra aspekter: 1) homiletisk och kateketisk kontext, 2) naturrätt och naturlig teologi, 3) apologetik och politik, och 4) bibel- och historiesyn. Analysen är på samma gång djup och bred. Ibland för den in på något oväntade ämnen som 1700-talets djuretik eller synen på islam, utan att för den delen avvika från centrala teman.

I kapitel VI analyseras predikningarna ur ett homiletikhistoriskt, ett etiskt och ett begreppshistoriskt perspektiv. Jag uppskattar att Nordbäck betonar det meningslösa i att försöka placera Chydenius i ett teologiskt fack. Hon visar att Chydenius var påverkad av exempelvis wolffianismen och neologin, samt att hans predikan mycket väl kan karaktäriseras som upplysningspredikan, men att i grunden låg en luthersk-ortodox tro som kom till uttryck i till exempel en bokstavlig syn på skapelseberättelsen. Likaså betonas att förnuft var ett nyckelbegrepp hos Chydenius, men att hans kritik riktades lika mycket mot dem som litade allt för mycket till sitt förnuft som mot dem som inte använde det alls. Chydenius eklektiska men konsekventa uppfattningar visas också av att hans naturrättsliga argumentation alltid var nära förbunden med hans grundläggande teologiska åskådning.

Om Nordbäck i det föregående kapitlet studerat Chydenius politiska åskådning så som den kom till uttryck i hans teologiska texter, söker hon i kapitel VII efter den teologiska dimensionen i ett mindre urval av hans politiska texter. Mot bakgrund av denna ”dubbla läsning” visar hon att den upplevda motsättning mellan radikalism och konservatism som nämndes inledningsvis egentligen inte existerade, tvärtom var Chydenius politiska åsikter en direkt följd av hans grundläggande teologiska uppfattning. Chydenius något ovanliga teologi kring begreppet ”egenkärlek” visar sig till exempel vara central för hans syn på samhällets ekonomiska organisation. En viktig slutsats

som hänger samman med det är att Chydenius ”liberala” motiv delvis misstolkats. I den mån Chydenius förespråkade ekonomisk och personlig frihet (som möjligheten för tjänstehjon att begära den lön de själva önskade) menade han inte att samhället skulle präglas av frihet från lagar, utan att frihetliga lagar skulle råda. Det var bland annat genom att mänskliga friheter skyddades av statens lagar som människan kunde nå lyckalighet. Och vad var då lyckaligheten – det högsta målet för människans strävan? Jo, enligt Chydenius, föreningen med Gud.

Sammanfattningsvis ger Carola Nordbäcks undersökning av en 1700-talsprästs trosuppfattning ett viktigt bidrag till den homiletiska, kyrkohistoriska och begreppshistoriska forskningen. Jag hade kunnat önska att Nordbäck valt att studera ”vanliga” söndagspredikningar, inte minst som befintlig forskning om tidigmodern predikan huvudsakligen behandlat predikningar från mer specifika sammanhang. Eftersom det här rör sig om 1) budordspredikningar, som 2) tillkom för en pristävling, och att 3) Chydenius inte framförde predikningarna i tal, de var enbart tänkta att läsas, speglar de troligen inte hur det predikades i sockenkyrkorna vid den här tiden, något vi vet ganska lite om. I gengäld visar Nordbäck att Chydenius bemödat sig om att skriva predikningarna som om de skulle ha framförts för en publik, och dessutom är förstås även dessa predikningar utslag av Chydenius allmänna predikosyn.

Utöver avsaknaden av ett register finns det inget att anmärka gällande formalia och akribi – trots att avhandlingen är mycket lång och skriven på extremt kort tid, drygt ett och ett halvt år! Att det var möjligt att genomföra projektet på så kort tid förklaras till viss del av att Chydenius predikningar redan fanns tillgängliga digitalt, men förmodligen än mer av Nordbäcks stora förtrogenhet med 1700-talets kyrkohistoria. Slutligen bör det sägas att Nordbäck ställer ganska höga krav på sina läsare, vilka förväntas ha relativt stor bekantskap med teologisk terminologi och därtill viss uthållighet. Men för den som är beredd att investera av sin tid går det att hämta mycket ny kunskap ur *Lycksalighetens källa*.

David Gudmundsson  
Doktorand, Lund

Gunnar Granberg (red.), *Dopfunter i ny design. Konstnärer och teologer i dialog* (Karlstad: Votum Förlag, 2010), 80 sid.

I Uppsala stift pågick under åren 2007–2009 ett projekt kallat *Dopet i vår tid* som syftade till att förstärka och tydliggöra dopet och dess ställning som medlemsgrundande handling i Svenska kyrkan. Samtidigt har stiftet även arbetat mer långsiktigt med att intressera konstnärer och arkitekter för frågor rörande kyrkorummets konst och arkitektur. Som en fortsättning

och fördjupning av detta valde man att anknyta till ett konkret kyrkorum med behov av förnyelse, nämligen S:ta Maria kapell i Iggesund, Hälsingland, som saknade en dopfont. Arbetet med att skaffa fram en helt ny dopfont till kapellet redovisas i denna antologi, vilken är tänkt att tjäna som inspiration och handledning för församlingar som står i begrepp att beställa permanenta verk till sina kyrkorum. Det övergripande syftet från stiftets sida har varit att projektet i sin helhet skall inspirera andra församlingar till ökad medvetenhet om den konstnärliga gestaltningens betydelse i kyrkans sammanhang.

Projektet leddes av konstvetaren Eva Asp och därutöver involverades konstnärer, arkitekter och teologer. I de inledande artiklarna presenteras projektet och dess syfte utförligt av redaktören (stiftsadjunkten, teol. dr Gunnar Granberg) respektive projektledaren. Vidare skriver arkitekten Jerk Alton om kapellets arkitektur och dess arkitekt Sven Ivar Lind. Därefter visas de åtta konstnärernas respektive förslag till ny dopfont tillsammans med korta motiveringar om hur de tänkt om sitt konstnärliga arbete. I de två följande bidragen skriver församlingsprästen Bengt Wiklund om dopets bilder, förebilder och folkfrömma föreställningar, och kyrkoherden Pär Stenberg sammanfattar sina funderingar om betydelsen av att få en dopfont på plats i ett kapell som tidigare haft funktion som gravkapell. Därefter redovisas juryns/bedömningsgruppens utlåtande och slutligen ger Gunnar Granberg en kort historik från kyrkans äldsta tid fram till i dag om gestaltningen av baptisterier, dopkapell och dopfontar.

Som nämnts ovan har boken främst ett pedagogiskt syfte, där man har velat visa på projektet som en möjlig väg för församlingar att skapa diskussion och intresse kring kyrkorummets konstnärliga utsmyckning – och i förlängningen även tros- och livsfrågor. I denna strävan har man, sympatiskt nog, även valt att redovisa de problem som uppstod, vilket beskrivs i Eva Asps artikel ”En ny dopfont i S:ta Maria kapell”. Enligt Asp bestod det största misstaget i att man på ett för tidigt stadium blandade in allmänheten (”brukarna”) i processen (i klartext: lät allmänheten få ett för stort inflytande över valet av skissförslag), vilket medförde att bedömningsgruppen inte kunde nå enighet om ett specifikt förslag. Pär Stenberg anser å andra sidan i sitt bidrag att man borde ha lyssnat mer på församlingsbornas synpunkter. Här anar man som läsare en djupgående konflikt mellan bedömningsgruppens ”experter” och ”brukarna” dvs. församlingsborna beträffande valet av skissförslag även om detta tonats ned i boken. Här hade det varit intressant om några röster från församlingsborna hade fått komplettera framställningen. I övrigt känns boken genomarbetad och välstrukturerad, och ett stort plus ges för alla vackra färgbilder som ger ytterligare liv åt artiklarna. Spännande var också att läsa konstnärernas egna motiveringar till sina förslag.

Som inspiration och handledning för församlingar runt om i Sverige bör den här boken väl kunna fylla sitt syfte. Den väcker många frågor om kyrkorummet och dess gestaltning, vilket ju också är meningen. Själv ställer jag mig frågande till Asps åsikter om och (brist på) definitioner av ”teologisk” respektive ”estetisk” kompetens och hennes lätt elitistiska förhållningssätt gentemot ”vanliga” församlingsbor. Tyvärr framgår heller inte vilket av de åtta förslagen som kyrkorådet slutligen bestämde sig för, vilket är synd. Juryn/bedömningsgruppen förordar två förslag i sitt utlåtande, och det hade varit väldigt intressant att få veta hur kyrkorådet sedan resonerade i sitt beslut. Efter att ha läst hela boken känns det nästan litet snopet att inte få veta vilken dopfont som till sist kom på plats i kapellet. Trots det så är detta en intressant och lättläst bok som inte kräver några djupare förkunskaper av läsaren. Boken bör därmed även kunna läsas med stor behållning av privatpersoner med intresse för såväl dopets teologi och gestaltning som samtida kyrkokonst.

Hanna Källström  
TD, Uppsala

David F. Ford, *The Future of Christian Theology*  
(Walden: Wiley-Blackwell, 2011), 239 s.

Kristendomen står just nu mitt i en brytningspunkt mellan postmodernismens kritik mot och dekonstruktion av modernismen och något nytt och annorlunda. Somliga kallar denna period för senmodernism, medan andra inte vill etikettera tiden alls. Klart står emellertid att den utveckling och de förändringar av kristendomen som skett under 1900-talet har skett i en annan riktning än den riktning som idag har börjat träda fram.

I *The Future of Christian Theology* skriver David Ford, Regius Professor of Divinity på Faculty of Divinity vid universitetet i Cambridge, sin vision om kristendom utifrån ett teologiskt perspektiv. Kanske är inte vision rätt ord, utan möjligen är manifest bättre för att beskriva boken. Med grund i 1900-talets teologiska riktningar tar Ford avstamp in i framtiden och driver en bibelnära och kristocentrisk tes om teologisk kreativitet.

Manifestet består av tio kapitel som torde kunna delas in i en inledande del (kapitel 1), en beskrivande del (kapitlen 2–8) samt en framåtriktad avslutande del (kapitlen 9–10). Inledningsvis förklarar Ford vad han menar med begreppen vishet och kreativitet. Med vishet menar Ford Guds vishet och den möjlighet som finns för människan att söka och ta del av denna. Kreativiteten bygger på tanken om att konstruera och leda, där Guds vishet genom människors inspirerade klokskap får påverka och staka ut vägar för kristna att leva och verka. Den kreativa visheten består, enligt Ford, av fyra element: 1) Ett vist och kreativt återta-

gande av äldre kristna traditioner och praktiker, där tidigare bruk i kristendomen tas upp igen för att berika och fördjupa tron; 2) Ett vist och kreativt förhållande till Gud, kyrkan och världen; 3) Ett vist och kreativt tänkande i form av att använda det tänkande vi besitter och använda oss av detta för att fördjupa och förstärka; 4) Ett vist och kreativt uttryckssätt för att nå ut med dessa tankar och inspirera och leda människor till tro och till djupare tro.

Efter att ha förklarat grunderna i sitt manifest beskriver Ford sex olika fält där den kreativa visheten kan användas. Det första fältet är dramerna i Bibeln där Nya testamentets, då främst Johannesevangeliet, berättelser om Jesu liv och gärning kläs i dramatikers dräkt för att gripa tag om kristna. Genom dramatisering av kristendomens kärna blir Guds vishet känd och upplevd på ett tydligt sätt för dagens kristna. Det andra fältet är detta drama i det sekulära samhället, och Ford menar att evangeliernas drama måste påverka vårt samhälle och de kristna idag. Genom att låta det kristna budskapet och livet få ta plats inte bara i kyrkliga sammanhang utan i exempelvis medicin och hälsa med dess konsekvenser för liv och död blir kreativiteten vägledande till kristna perspektiv och livs-förståelser.

Det tredje fältet är känslolivet där fokus ligger på att bli gudscentrerad i sitt känsloliv och låta Guds vishet få prägla de egna sinnelagen. Det fjärde fältet är samhörighet mellan kristna och kyrkan och där olika typer av relationer beskrivs och där beroendet av mellanmänniska relationer och till den kristna kyrkan förklaras vara avgörande. Det femte fältet är kyrka och samhälle där kristna måste påverka samhället i riktning mot demokrati, tro och rättvisa och i likhet med Dietrich Bonhoeffer vara redo att ta konsekvenserna av denna radikalitet. Det sjätte och sista fältet är det vetenskapliga studiet av religionsvetenskap och teologi. Här måste, menar Ford, det religionsvetenskapliga studiet av människan som religiös varelse möta det teologiska studiet av framför allt kristna dogmer och praktiker för att korsbefruktnings ska kunna ske.

Boken avslutas med två kapitel om hur man blir en kreativ teolog där de fyra elementen formar och utgör grunden, samt hur Bibeln måste vara fundamentet för kristendomen och ett nära förhållande till den ett måste.

David Ford är kanske mest känd för sitt översiktsverk *The Modern Theologians* och det är genom sin översikt och kunskap om teologin under den moderna och postmoderna eran som han skapar tydlighet och stabilitet i sitt manifest. Utan att förstå vad som skett blir det inte möjligt att titta framåt. *The Future of Christian Theology* är en bok som griper tag om läsaren, och kastar in denne i en brottningskamp med både sig själv, sin historia och sin framtid. Visheten och kreativiteten finns där hela tiden och pekar inte bara

framåt utan kanske främst mot Gud och Guds vishet i denna brytningstid.

Viktor Aldrin  
TD, Göteborg

Bertil Albrektson, *Text, Translation, Theology: Selected Essays on the Hebrew Bible*. Society for Old Testament Study Monographs (Farnham, Surrey, GB: Ashgate). 2010. XII + 142 sidor.

Ingen GT-exeget i Skandinavien torde vara omedveten om den centrala roll Bertil Albrektson spelat som bibelöversättare: Han var en av de som kom att prägla riktlinjerna för översättningen och under det kvartsse-kellånga översättningsarbetet var han huvudansvarig i saker rörande textkritik och hebreisk filologi. Han har därmed fullgjort en livsuppgift av ovanlig betydelse.

Att han därutöver också är en gestalt på den internationella forskarscenen har blivit med viss emfas fastslaget. Han är hedersdoktor såväl i Edinburgh som i Åbo, the British Academy tilldelade honom 2003 Burkitt-medaljen, och hans banbrytande monografi *History and the Gods* (1967) är nu föremål för omdöme. Nyligen utgav The (British) Society for Old Testament Study ett urval av hans uppsatser.

Liksom andra volymer i sällskapet serie av samlade uppsatser inledes denna med en förträfflig sak: en kort självpresentation av författaren som ger konturerna av hans forskarbiografi och en teckning av hans vetenskapliga grundhållning. Typiskt för Albrektson är att han i regel startar i ett problem och sen väljer metod. Han hör inte till dem som använder texterna som travbana för sina metodologiska kapphästar. Denna a-teoretiska hållning förenar han med ett vetenskapsideal där det gäller att presentera argument som är "open to verification or falsification on grounds of evidence or logic alone, independently of religious presuppositions".

Albrektson disputerade i Lund på ett arbete med titeln *Studies in the Text and Theology of the Book of Lamentations. With a Critical Edition of the Peshitta Text* (1963). Arbetet behandlar alltså Klagovisorna med fokus på textkritiken, ffa Peshitta, och med ett avslutande kapitel om bokens teologi. Under sina tolv år på lärostolen i Åbo producerade han sin *History and the Gods: An Essay on the Idea of Historical Events as Divine Manifestations in the Ancient Near East and in Israel* (1967). Han blev därmed en av de forskare som tillsammans åstadkom det paradigmskifte vi har bakom oss: Israel betraktas numera som en integrerad del av de gamla kulturerna i Främre Orienten. De gängse kontrasterna tonades ner. Arbetet fick en utförlig, starkt berömmande recension av ingen mindre än assyriologen W.G. Lambert (*Orientalia* N.S. 39, 1970, 170-77).

Under åren i Åbo skrev han också den isagogik, i *En bok om Gamla Testamentet* (där Helmer Ringgren

bidrog med en Israels historia), som erbjudit skandinaviska studenter något som i argumentation och verbal elegans sällan överträffats i den exegetiska läroboksbranschen. Två längre forskningsvister i Cambridge har betytt åtskilligt för honom. En torr humor av bästa brittiska märke torde dock vara medfödd.

Nu till en kort presentation av den föreliggande volymen. De flesta av studierna i denna har vuxit fram ur översättningsarbetet. Flera gäller textkritiska aspekter, bredare eller smalare. En uppsats med lång räckvidd är den om "Reflections on the Emergence of a Standard Text of the Hebrew Bible". Den gängse teorin gick ut på att rabbinerna skapade en officiell recension och därvid använde textkritiska metoder av grekisk tappning. Detta verkar nog så bestickande, men, som Albrektson torrt konstaterar, "a possibility is not a fact". Han underkastar teorin en obarmhärtig granskning och lanserar därefter sin egen, snarast sociologiska lösning. Framväxten av en standardtext är inte primärt resultatet av rabbinernas medvetna och avsiktliga arbete. I stället speglar den en historisk process där den tidigare mångfalden av religiösa rörelser i katastrofen sällades till en enda: fariséerna. Den masoretiska texten (MT) är fariséernas text och en text behäftad med fel, liksom andra texttyper. Synpunkterna har accepterats av Emanuel Tov i dennes ledande handbok, *Textual Criticism of the Hebrew Bible*.

En annan studie med lång räckvidd är den med titeln "Difficilior Lectio Probabilior". Den har sin udd riktad mot United Bible Society som i sina principer förkastade varje konjektuell emendation av den hebreiska texten. Albrektson formulerar här sin skepsis mot att slaviskt följa en princip. Hans hållning är den som A.E. Housman, den klassiske filologen, formulerade i titeln till en berömd uppsats: "The Application of Thought to Textual Criticism", ett arbete som Albrektson med en fin formulering karakteriserar som "penetrating and pitiless". Han är programmatiskt emot alla konstlade försök att i en problematisk bibelvers rädda MT till varje pris. Men han är något uppgiven om utsikterna till förnuftets totala seger inom hebreisk textkritik: "I cannot believe that there is any passage at all in the Old Testament which can in the end defy the exegetical devices of learned and pious rabbinical minds, whether Jewish or Christian."

I uppsatsen "Masoretic or Mixed: On Choosing a Textual Basis for a Translation of the Hebrew Bible" har sin udd mot Emanuel Tov. Denne hade pläderat för två typer av översättningar: vetenskapliga, gjorda t.ex. för bibelkommentarer, och religiösa, avsedda för en trosgemenskaps bruk av Skriften. Den senare typen skulle vara helt baserad på MT. Efter att ha läst denna uppsats är man tacksam för att Albrektson och inte Tov varit styrman för GT-arbetet bakom Bibel 2000. Två orakeltexter i 1 Samuelsboken granskas i en uppsats. I den första delen av studien, om 1 Sam 10:22, faller han med några välriktade – och välmotiverade –

skott undertecknad till marken. Texten skall inte emenderas. I den senare delen, om 1 Sam 14:41, försvaret han effektivt den långa textvarianten i LXX mot Lindbloms val av MT.

En av mina favoritstudier i Albrektsons produktion är den om Exodus 3:14. Vad skall Mose svara israeliterna när de frågar efter namnet på den Gud som sänt honom? "Jag är den jag är. Säg dem att han som heter 'Jag är' har sänt dig till dem." Denna traditionella tolkning, alljämt företrädd i Bibel 2000, har fått ett alternativ genom E. Schild och J. Lindblom. Utifrån regeln om kongruens i relativsats när huvudsatsen har en utsaga i första eller andra person översätter dessa två forskare "jag är den som är, som existerar" (se även LXX, Vish 13:1 och IQS XI4). För det grammatiska fenomenet jfr t.ex. Gen 15:7 och paradexemplet i 1 Krön 21:17. Detta så attraktiva förslag punkteras av Albrektson: Huvudsatsen är i 1 Krön 21:17 en nominalsats, i Ex 3:14 en verbalsats. Dessutom är den traditionella tolkningen av utsagan som en paronomasi helt problemfri, påpekar Albrektson.

Albrektson stannar alltså för den traditionella översättningen. Det är en mycket vacker studie. För min del föredrar jag likväl en annan tolkning av det gåtfulla stället, en som lanserades av J. Schoneveld 1976 och som jag tar upp i *Namnet och närvaron* (1987: 42f.). Belysande är Gen 31:49 med en namnetiologi med samma struktur: (a) namnet som skall förklaras och b) en förklaring inledd med "ty" ('äser). På Mose fråga svarar Gud med utsagan: 'eyheh 'äser 'eyheh [Namnet är] Ehjeh, ty jag är (ju)." Versen fortsätter direkt: "Säg dem att han som heter Ehje h har sänt dig till dem" (Bibel 2000). Jag vill inte säga att den traditionella tolkningen är omöjlig, men den här tycker jag fogar sig bättre i sammanhanget.

En viktig uppsats är också den om Gen 15:6, den vers som i Bibel 2000 översätts: "Abram trodde Herren, och därför räknade Herren honom som rättfärdig." Mot denna tolkning som följer den traditionella uppfattningen ansluter sig Albrektson till Gaston och Oeming som oberoende av varandra tog Abram som subjekt också i den andra halvversen. Albrektsons eget bidrag blir att finslipa tolkningen av denna andra halvvers: ordet *šēdāqā* betyder snarast "sanning" och *lō* är *dativus eticus*. Han uppfattar därmed innebörden i versen så: "Abram trodde Herren och litade på att hans löfte var sant." Den översättningen finns nu i en not i Bibel 2000. Stället diskuteras också av en annan Lundensare, Bo Johnson (SEÅ 51-52, 1986-87, 108-15), men tempusbruket som hos Johnson står i fokus kanske inte riktigt kan bära tyngden av den traditionella tolkningen. Jag lutar åt den förståelse som kommer till uttryck hos Albrektson.

Volymen innehåller alltså ett antal uppsatser, flera här ej nämnda, som är av hög karat. Albrektson är en forskare som ständigt är rejält påläst och som utförligt och lojalt presenterar uppfattningar han kritiserar. När han ger sitt bidrag är han både "penetrating" och "piti-

less” och han uppträder aldrig på offentlig vetenskaplig plats berusad av de senaste teoretiska modenyeckerna.

Tryggve N.D. Mettinger  
Professor emeritus, Lund

Beverly Roberts Gaventa, *Our Mother Saint Paul*. (Louisville – London: Westminster John Knox Press, 2007), 218 sid.

Idag är behovet av religiöst språk som inkluderar ”kvinnliga” bilder en central fråga i kyrklig och akademisk teologi. Beverly Roberts Gaventa lyfter i *Our Mother Saint Paul* fram ett mindre känt exempel: ”vår moder Paulus”. Den bibelsprängde vet kanske att Paulus skrev att han vårdar församlingen kärleksfullt som en mor och ger dem mjölk, men när hörde vi Paulus kallas ett bröst som ger Kyrkans barn mjölk (Gregorius av Nyssa), den största av våra mödrar (Anselm av Canterbury)?

*Our Mother Saint Paul* har elva kapitel, de flesta bearbetade artiklar publicerade 1986-2005, samlade i två delar: ”Maternal Imagery in the Letters of Paul”, ”Maternal Imagery in Its Cosmic and Apocalyptic Context”. Boken inleds med en kort introduktion. Första delen har ett inledningskapitel och fyra kapitel – ett per text - om modersbilder i 1 Thess 2:7, Gal 4:19, 1 Kor 3:1-3a, Rom 8:22. De tre första texterna beskriver Paulus apostlauppdrag och relation till församlingen som ”modrande”. Gal 4:19 beskriver också uppdraget och relationen med bilden ”födande”, en bild som används också i Rom 8:22, fast med skapelsen som subjekt. Inledningskapitlet ger också exempel på ”Paulus som mor” i fornkyrkliga och medeltida texter (se ovan). En tydlig utgångspunkt är att Gaventa vill synliggöra ett dåligt känt kvinnligt bildspråk i Bibeln.

Modersbilderna analyseras med metaforteorier. Betydelsemöjligheter tydliggörs genom att texterna sätts in i sitt kulturella och historiska sammanhang: de relateras till samtida texter och kulturellt betingade förståelser av kön. Dessutom ställs frågor ur feministiskt perspektiv: Är det ledarskapsideal modersbilderna uttrycker hierarkiskt eller jämlikt? Kapitel fem ställer frågan: Är Paulusteologi bara för grabbar?

Fjärde kapitlet, om Rom 8:22, förbereder del två, som vill visa hur apokalyptiskt tänkande präglar Paulus självförståelse, förståelse av den kristna gemenskapen och gudsbild. Paulus tal om sig själv som den som modrar och föder församlingarna - och den förståelse av ledarskap som då uttrycks - ingår i ett apokalyptiskt budskap om Guds slutliga ingripande. Den fasta apokalyptiska bilden ”födslovåndor” används i Gal 4:19, Rom 8:22. Alla texterna ingår i brev där apokalyptiskt språk och föreställningar är genomgående. Därför är modersbilderna relevanta också i del två, men tenderar där att träda i bakgrunden.

Till sist ges förkortningslista, register över antika källtexter, personregister samt noter med fylliga litteraturhänvisningar och kompletterande resonemang.

Gaventas viktigaste bidrag finns i kapiteln om modersbilder, kap 1- 4. Andra delen är mindre originell, den följer ofta vissa etablerade (ej oomtvistade) linjer i Paulusforskningen. Gaventa lyfter alltså fram ett försummat bildspråk som bidrar till förståelse av centrala temata i Paulus tänkande, särskilt Paulus apostlauppdrag och relation till församlingarna. Även feministisk forskning har i hög grad försummat modersbilderna och tidigare icke-feministisk forskning har fört samman de texter Gaventa behandlar med ställen där Paulus talar om sig själv som far, som utbytbara exempel på bilden ”förälder”.

Gaventa visar att detta inte håller, av främst två skäl. Det jag finner starkast är att könsförståelse och sociala strukturer i den kultur där texterna skrevs ger ”moder, moderskap” och ”fader, faderskap” olika innebörder. Hon argumenterar också för att bilderna används olika: modersbilden talar om aposteln pågående relation till sin församling, ”fader” om hur mottagarna kom till tro (1 Kor 4:15, Filem 10). Det förutsätter att Filem 10 inte tolkas som i Bibel 2000 utan som att Paulus bildligen avlade (inte födde) Onesimos. Det finns starka skäl för ”avlade”, men Bibel 2000 antyder en annan möjlighet. Dessutom förutsätts att faderns pågående fostran i 1 Thess 2:11-12 är ett undantag som förklaras av att kontexten (1Thess 2:5-7) talar om något pågående. Dessa båda förutsättningar kan diskuteras.

Då Gaventa gör tydliga val kan arbetet kritiserars av dem som gjort andra val, men *Our Mother Saint Paul* förblir ändå intressant som ett genomarbetat arbete av en etablerad Paulusforskare. Jag kan bara antyda en ytterligare punkt för diskussion. När jag med Gaventas hjälp ser ”mamma Paulus” i Nya testamentet och senare kristna texter påminns jag om att bruk av kvinnliga bilder inte ändrar patriarkala strukturer. Om förändringsarbete pågår kan ”Gud moder” och ”mamma Paulus” integreras i det, men en moderlig Gud eller apostel är i sig själva inte entydigt subversiva. Modersbilderna är möjligheter inom en viss könsordning, inte alternativ till den. Förståelsen av moderskap och modrande som förutsätts är nämligen kulturtypisk, de apokalyptiska förlossningsbilderna konventionella. Dessutom användes de av Anselm och Gregorius av Nyssa som – mig veterligt – inte stred för feministiska reformer. Av allt att döma har vi här ännu ett exempel på hur kön kan fungera som symboliskt språk för att tala om något annat än kön: ”manlighet” kan tillskrivas kvinnor (Tekla). ”moderlighet” tydligen män (som Paulus). Att beskriva en man i kvinnliga termer är vanligen nedsättande, men tydligen är bilden mer komplex än så.

Att Gaventa inte gör detta tydligt tror jag beror på att hon gör Paulusteologi och feministisk exegetik på gränsen mellan akademi och kyrka. Syftet är att bidra

till förståelse av bibliska texter i deras tillkomstkontext, men också att göra Bibeln möjlig för den som tror på både Kristus och jämställdhet. På liknande sätt vill hon visa att vi kan och bör använda apokalyptiska texter i teologiskt arbete även om vi har svårt för dem. Det är vi som ska lära oss, inte texterna som ska kritiseras eller ställas åt sidan. Själv ser jag flera problem med denna typ av exegetik, men också min uppfattning är ett icke självklart val.

Hanna Stenström  
TD, Bromma

*Encyclopedia of the Bible and Its Reception. Vol. 1. Aaron – Aniconism* (Berlin - New York: Walter de Gruyter, 2009), 1224 sp.

*Encyclopedia of the Bible and its Reception. Vol. 2. Anim – Atheism* (Berlin - New York: Walter de Gruyter, 2009), 1208 sp.

EBR kommer att bli en mycket vanlig förkortning i alla slags undersökningar om Bibeln de närmaste årtiondena. EBR står för *Encyclopedia of the Bible and Its Reception*, ett omfattande bibellexikon på 30 volymer, sammanlagt ca 18.000 sidor. Utgivningen beräknas ta tio år. Förlaget, Walter de Gruyter, har tidigare gett ut *Theologische Realenzyklopädie* (TRE), i 36 band. Det tog 28 år. Varje volym kostar ca 2.500 kr. Lexikonet kommer också att finnas tillgängligt online.

Som titeln antyder har lexikonet ett dubbelt syfte: att förmedla vad vi idag vet om Bibelns tillkomst och utveckling i dess judiska och kristna form (kanon) och att dokumentera Bibelns receptionshistoria inom judendom och kristendom som den kommer fram i exegetisk litteratur; i teologiska och filosofiska skrifter av olika slag; i poesi och skönlitteratur, liturgi, musik, konst, dans och film. Där så finns skäl tas också islam och speciella nutida religiösa rörelser med.

EBR är ett unikt uppslagsverk. Det innehåller inte bara det vi brukar finna i ett vanligt bibellexikon utan också ett medvetet och konsekvent försök att redovisa de många spår som Bibeln lämnat efter sig inom ett flertal idémässiga och estetiska områden.

Det unika ligger i orden "and Its Reception". På denna punkt återspeglar EBR den allra senaste utvecklingen inom bibelforskningen. Inledningsvis noteras den allt större betydelse som amerikansk bibelforskning har fått. Samtidigt har inkluderingen av katolska forskare och av judiska forskare i USA och i Israel breddat och fördjupat analysen av bibeltexterna. Sociala och litterära dimensioner har fått en allt större plats i det exegetiska hantverket och vi har idag en mångfald av metoder att välja på. Läger vi till detta det nya intresset för Bibelns receptionshistoria får vi en mycket kraftig kunskapsexpansion inom det bibliska området med specialisering av forskningen som

följd. De exegetiska resultaten redovisas inom allt flera språk samtidigt som engelskan börjar få samma ställning som latinet i den tidigare forskarvärlden. Enligt inledningen blir det mesta av den exegetiska forskning tillgänglig för andra forskare först när den översätts till engelska eller tas med i referensarbeten på engelska. Allt detta visar på behovet av "a comprehensive English-language reference work with a broad, international scope" (s. x).

För att få fram ett sådant interdisciplinärt och internationellt uppslagsverk krävs samarbete av olika slag. Det finns en mansstark grupp på 37 personer, specialiserade på olika områden, som leder hela projektet, förstärkt med tolv konsulter. Nära 400 personer har skrivit i den första volymen, de allra flesta en eller några artiklar. Ansvarig för "visual arts", Diane Apostolos-Cappadona (Washington, USA) har dock bidragit med ca 20 artiklar, likaså den som är ansvarig för musik, Nils Holger Petersen (Köpenhamn, Danmark). En grupp på fyra personer, med Carsten Burfeind som ledare, ansvarar för redigeringsarbetet. Till de längre artiklarna finns alltså alltid flera författare. Fem personer har till exempel skrivit om ordet "amen" under rubrikerna Den hebriska Bibeln/Gamla testamentet (Nancy L. deClaisse-Walford, Atlanta), Judendom (Joseph Tabory, Jerusalem), Nya testamentet (Birger Olsson, Lund), Kristendom (Clemens Leonhard, Münster), Islam (Göran Larsson, Göteborg) och Musik (Andreas Bücker, Köpenhamn). Den nordiska dominansen här är inte på något sätt typiskt för lexikonet som helhet. Författarna får inte möjlighet att i förväg läsa varandras bidrag, vilket är en nackdel. Mycket kommer an på redigeringen. En del upprepningar i artikeln om ordet "amen" har denna bakgrund.

Den första volymen innehåller många spännande artiklar: Abel, Adam, Adoration, Adultery, Amen, Allegory, Amos, Angels. Den längsta av dem handlar om Abraham (ca 300 sp). Den har följande disposition (spaltlängd i cm markerar hur delarna förhåller sig till varandra i storlek):

- I. Hebrew Bible/Old Testament (159)
- II. New Testament (127)
- III. Judaism (408)
- IV. Christianity (176)
- V. Islam (141)
- VI. Ecumenical Discussion (22)
- VII. Other Religions (10)
- VIII. Literature (71)
- IX. Visual Arts (54)
- X. Music (31)
- XI. Film (6)

Avsnitten VI. och VII. är speciella för denna mycket långa artikel. Annars brukar de övriga rubrikerna återkomma för de centrala uppslagsorden. De två första delarna hör normalt till exegetiken och faller utanför receptionshistorien. De behöver inte kommenteras



närmare. De två följande delarna (ibland som här utvidgat med V., VI. och VII.) tar upp en stor del av varje artikel och liknar det som vi ibland kallar för tolkningshistoria. De tar upp Bibelns mer idémässiga roll i judiska och kristna traditioner, teman, motiv och personer.

Lexikonet innehåller också en rad artiklar om framträdande judiska och kristna uttolkare av Bibeln. Det som sedan återstår, receptioner av Bibeln i litteratur, konst, musik och film, har en estetisk dimension och bildar ett område för sig. Därmed får vi fem huvudområden för varje större lexikonartikel, enligt ovan delarna I., II., III., IV. och VIII.-XI. Hela projektet är tydligt interdisciplinärt. Jag skulle gärna presentera den sista delen mera och diskutera dess karaktär men det får bli i en kommande recension.

Många artiklar i volym två vore värda en genomgång: Anna, Anointing, Anthropology, Antichrist, Anti-Judaism and Anti-Semitism, Apocalypses and Apocalypticism, Apostasy, osv., men det finns inte något utrymme för det. De receptionshistoriska avsnitten blir ibland av naturliga skäl mest en rad exempel, de flesta från engelskspråkligt område. Det väcker frågan om hur receptionshistorisk forskning i dagens läge bäst kan främjas: genom en rad specialundersökningar, genom speciella kommentarer, genom specialverk till enskilda delar av receptionshistorien, genom lexika eller genom en specialtidsskrift. Jag saknar mest det sista. En tidskrift kan bli mest gränsöverskridande. Och EBR bör kanske i fråga om Bibelns reception kompletteras med specialband till begränsade (språk)områden. Reception är alltid något bundet till tid och rum.

EBR är i hög grad ett amerikanskt manligt företag om man tänker på vilka som leder projektet och skriver i lexikonet. 24 av de 37 medlemmarna i ”editorial board” kommer från USA, bara tre av dem är kvinnor. Procenten kvinnor bland dem som skriver är dock större. Drygt hälften av författarna i volym ett kommer från USA. Detta kan ha flera förklaringar. Kanske är amerikanska bibelforskare mer nyfikna på nya saker. De flesta författare känner jag inte. Det kan bero på min ålder – med tanke på projektets omfattning finns det skäl att satsa på de unga – men också på den amerikanska dominansen eller på den mycket omfattande bredd som EBR står för. Det är verkligen ett interdisciplinärt uppslagsverk.

Jag gläder mig mycket över att Walter de Gruyter satsar på att ge ut detta unika lexikon. I fortsättningen gäller det att ständigt ha dess speciella karaktär i sikte: ”and Its Reception”. Förlaget har lovat komma ut med ytterligare tre band denna höst. Lexikonet, som ju är högaktuellt för många ämnesområden (exegetik, hermeneutik, teologi, judaistik, islamologi, idéhistoria, litteraturvetenskap, konstvetenskap, musikvetenskap med flera), bör finnas i varje större bibliotek. Och den som de närmaste tio-tjugu åren vill ägna sig åt Bibeln och dess fascinerande receptionshistoria har här möj-

lighet att få 36.000 spalter för enskilt studium. En god investering. Det borde räcka ett tag.

Birger Olsson,  
Professor emeritus, Lund

Elisabeth Gerle: *Farlig förenkling – Religion och politik utifrån Sverigedemokraterna och Humanisterna* (Nora: Nya Doxa, 2010), 223 s.

Är det befogat att jämföra det nationalistiska partiet Sverigedemokraterna med föreningen Humanisterna, som propagerar för universella mänskliga rättigheter? Elisabeth Gerles bok *Farlig förenkling – Om religion och politik utifrån Sverigedemokraterna och Humanisterna*, som under hösten 2010 skapade en hel del debatt, svarar ja på den frågan. En del recensenter har dock varit tveksamma till jämförelsen. Och Humanisternas ordförande Christer Sturmark har svarat nej.

Hur är jämförelsen upplagd? Gerle betonar på ett flertal ställen att det inte handlar om att hitta likheter på ett åsikts- eller värdeplan. Tvärtom vinnlägger hon sig om att uppvisa de betydande ideologiska och andra skillnader som råder mellan de båda rörelserna. En viktig poäng, som blivit bortskymd i den efterföljande debatten, är att de likheter hon menar sig finna är av ett paradoxalt slag: Trots de närmast motsatta utgångspunkterna kan Humanisternas och Sverigedemokraternas sätt att agera enligt henne få likartade negativa effekter. Ett utanförskap för redan utsatta grupper i samhället – särskilt muslimerna – löper risken att förstärkas.

Den prövning hon vill genomföra i boken handlar alltså i hög grad om vilken roll – konstruktiv eller destruktiv – de båda rörelserna har i hanterandet av det mångkulturella samhällets problem.

Att Sverigedemokraternas förhållningssätt inte är ett gångbart alternativ torde stå klart för de flesta. Men att föreningen Humanisterna i detta avseende skulle kunna ses som en tvivelaktig aktör på den offentliga arenan är mindre uppenbart. Ja, att överhuvudtaget ta upp den frågan till granskning är i mångas ögon provokativt.

Det går att urskilja tre linjer i Gerles kritiska diskussion av Humanisternas agerande. Den första rör innehållet i deras religionskritik. Enligt henne beskrivs religionen av Humanisterna antingen som en skadlig företeelse eller i bästa fall – liberal svensk kristendom – som något harmlöst. Men aldrig som en positiv kraft av värde för samhället. Humanisternas kritiska udd är alltså, menar hon, riktad mot människor som är bärare av traditionalistiska eller konservativa religionsformer, vars värderingar och livsstil avviker från det svenska, sekulära majoritetssamhället. Det säger sig självt att denna radikalt avfärdande inställning knappast bidrar till en framgångsrik integration av invandrargrupper med stark religiös tillhörighet. Tvärtom kan den underblåsa främlingsfientliga och islamofobiska stämningar.

När det gäller risken för att ge syre åt den pyrande islamofobin kunde Gerle ha drivit kritiken längre genom att vidga synfältet till de internationella nyateistiska strömningarna, som fungerar som en inspirationskälla för Humanisterna. Hos Onfray finns ett ohöjlt förakt för islam. Sam Harris – senast anlitad av Humanisterna som artikelförfattare i den nya tidskriften *Sans* – utmålar i sin bok *The End of Faith* från 2004 (kap. 5) islam som ett globalt, världspolitiskt hot. Ekon av Harris tänkande hittar vi bl a i Sturmarks bok "Tro och vetande 2.0" (s. 33) och i artiklar skrivna av andra medlemmar i dagspressen.

Den andra linjen i Gerles kritiska granskning av Humanisterna handlar om deras polariserande debattteknik. Ett genomgående drag i denna är att religionernas negativa sidor "överkommuniceras" medan vad som skulle kunna ses som deras positiva bidrag helt bortlämnas. Berättigad religionskritik övergår därmed till anti-religiös propaganda. Polariseringen förstärks enligt henne av en statisk religionssyn där man inte tar hänsyn till hur religionerna konstant förändras genom att brytas mot de sociala och kulturella sammanhang där de ingår. Till detta kommer också att Humanisterna förefaller att helt bortse ifrån det idéhistoriska faktum att det sekulära, västerländska samhället, inklusive den liberala välfärdsstaten, har religiösa rötter, vilket gör det omöjligt att dra en knivskarp gräns mellan religiöst och icke religiöst. Sammantaget leder dessa förenklingar till vad Gerle anser vara en "fördummande" religionsdebatt, som skapar en nidsbild av "den Andre". Och sådana kan bli farliga menar hon.

Om vi höjer blicken från den svenska scenen framstår inte hennes kritik här som särskilt kontroversiell. I den internationella diskussionen av "de nya ateisterna" har ett flertal kritiker, t ex Tina Beattie, framhållit samma fara.

Den tredje linjen i hennes granskning, som i mina ögon är mest intressant eftersom den för in nytt material i den inhemska religionsdebatten, fokuserar på hur Humanisterna själva vill framställa sin syn på det mångkulturella samhället. Hon citerar Sturmark som i till synes positiva ordalag hävdar att "endast ett sekulärt samhälle förmår förverkliga det mångkulturella idealet på riktigt". Vid en närläsning av Humanisternas texter framgår emellertid, menar Gerle, att ordet "sekulärt samhälle" här närmast avser ett religionsfritt offentligt rum, dvs. ett rum som inte utövar någon religiös påverkan på exempelvis barn. Först då kan religionen bli ett verkligt fritt val förefaller Humanisterna mena. Deras tal om det "mångkulturella samhället" ter sig därför som ihåligt eftersom det röjer ett underliggande sekularistiskt eller monokulturellt ideal är Gerles slutsats. Den är förmodligen helt riktig, även om det inte är alldeles så enkelt att veta hur Humanisterna tänker i denna fråga.

Gerles kritik av denna sekularistiska idé om vad ett mångkulturellt samhälle skulle kunna innebära baserar

sig främst på Jürgen Habermas samhällsfilosofi och sociologen José Casanovas analys av religionens tänkbara roller i offentligheten. Den senare framhåller att det inte på förhand kan avgöras om religionens inblandning i det offentliga livet är önskvärd eller inte. I vissa hörn av världen har religionens mobilisering bidragit till att demokratisera auktoritär politik, i andra hörn har motsatsen skett. Habermas å sin sida betonar att religionssamfundens fortbestånd är viktiga för att ge stöd och näring åt goda, samhällsbärande normer. Idealet för honom är respektfull dialog och ett ömsesidigt lärande när det gäller sekulära tolkningar av livet och religiösa.

Habermas och Casanova fungerar i Gerles bok både som kontraster till Humanisterna och som exempel på ett mer reflekterat tänkande i takt med nutiden. Habermas religionssyn rymmer dock inslag, om än i uttunnad form, av samma rationalism som genomsyrar Humanisternas tänkande. Här hade det funnit utrymme för en djupare filosofisk diskussion där även likheter tagits upp.

Gerles bok har en del skrivtekniska brister. Vissa partier gör ett intryck av att vara hastigt hopskrivna. Det finns alldeles för många korrekturfel, en brist som dock ytterst förlaget är ansvarig för. Som påpekats av andra recensenter finns också faktafel (se Signum 8/2010). Men när det gäller det bärande resonemanget ser jag inga svagheter annat än att det här och var finns behov av fördjupning. Hennes jämförelse är inte långsökt.

Peder Thalén  
Docent, Gävle

John Teehan, *In the Name of God. The Evolutionary Origins of Religious Ethics and Violence* (West Sussex: Wiley-Blackwell, 2010), 272 sid.

"I religionens namn": så lyder den gängse bortförklaringen av våld som begås av religiösa personer, under flagg av deras brinnande religiösa övertygelser. Teologer och religiösa företrädare är inte sällan reflexmässigt snabba med att ta till detta argument. Lite mer utlagt innebär argumentet att det våld som utförts, med tillhörande religiös motivering, inte är en konsekvens av sann religiositet utan av en starkt perverterad tolkning av traditionen. Exempelvis är det vanligt att avfärda al-Qaidas religiösa terrorism på det sättet. En företrädare för detta sätt att argumentera är Charles Kimball, i den uppmärksammade boken *När religionen blir ond*.

John Teehans tes går helt på tvärs mot denna etablerade retoriska figur. Hans huvudargument är att våld väsentligen är en naturlig del av religion, även om många religiösa anhängare och företrädare naturligtvis tar avstånd från våld eller är pacifister.

Utgångspunkten för Teehans framställning är den inriktning inom religionsforskningen som utvecklats

under de senaste decennierna, där religion analyseras ur ett kognitionsvetenskapligt, evolutionärt perspektiv. Mer namnkunniga företrädare för denna inriktning är till exempel Scott Atran, Justin Barrett, Pascal Boyer, Merlin Donald, Stewart Guthrie och Steven Mithen. Det är just i detta fält som Teehans bok kan placeras, disciplinärt sett, även om hans hemvist är i den amerikanska pragmatismen. Tidigare har han gjort sig känd som en samhällsfilosof i John Dewys efterföljd.

Teehans argument är emellertid i allt väsentligt kognitionsvetenskapligt i sin utformning. De första kapitlen ägnas åt den evolutionära analysen av religiositet. Här presenterar Teehan sitt teoretiska perspektiv. Därefter ges något som liknar en exeges av kristendomens respektive judendomens urkunder, betraktade ur det teoretiska perspektiv som presenterats. Detta är avgjort bokens bästa partier.

Den följande framställningen är dock mindre lyckad. Islam ges ett mycket begränsat utrymme. Vi bjuds enbart på en fem sidor kort ”fallstudie” av 11 september som aldrig går på djupet och som därför inte tillför något i sak. Detta har gjorts bättre av andra, till exempel av Bruce Lincolns i hans utmärkta *Holy Terrors*. Och boken kulminerar till slut – och något malplacerat, enligt min mening – i en optimistisk plädering för Deweys humanism. Sammantaget en något ojämn framställning, där de första delarna av boken är såväl initierade som övertygande under det att resterande delar rentav borde ha strukits av förlagets redaktör.

Trots dessa svagheter tycker jag att Teehans teoretiska argument i de inledande delarna av hans bok och tillämpningen på kristendomen och judendomen förtjänar att uppmärksammas.

I grova drag är hans argument att evolutionen har försett människan med en komplex, överlevnadsbetingad disposition som innebär 1) att vi favoriserar våra avkomlingar; 2) att vi förväntar ömsesidig altruism inom en grupp; 3) att vi tenderar att hjälpa eller stödja de som ses som våra gruppmedlemmar; och 4) att vi är misstänksamma mot främlingar, eftersom de kan utgöra ett hot mot gruppens överlevnad. Alla kulturer uppvisar enligt Teehan dessa drag, historiskt sett, och deras moralsystem är uppbyggda i enlighet med dispositionen.

Vilken funktion har religion i detta sammanhang? Den är det överlägset mest användbara sättet att få människor att agera ”moraliskt” i enlighet med den evolutionärt utvecklade dispositionen ovan. Teehan bygger sitt resonemang på Pascal Boyers tes om gudomligheter (eller motsvarande andliga aktörer) som ”full access strategic agents” (s. 64). Denna typ av aktörer är dels extremt intresserade av mänskliga handlingar och har dessutom total insyn i både mänskliga motiv och kännedom om vilka handlingar som faktiskt utförs, inklusive de som utförs i lönnedom. De som av kortsiktiga, egoistiska motiv handlar i strid mot det religiösa moralsystemet kan därför inte anses vara lyckosamma utan inväntar gruvliga straff. Reli-

gion är därför ett sätt att framtinga moralisk konformitet inom en grupp, i enlighet med dispositionen.

En annan viktig aspekt i religionens moraliska funktion är enligt Teehan att garantera grupptillhörighet och skilja vän från fiende – en egenskap som den visserligen delar med språk och nationalism. Religiösa traditioner är ofta invecklade och kontraintuitiva för utomstående och har minutiöst utarbetade ritualer. I stort sett kräver detta att ett verkligt medlemskap måste förvärfvas genom födsel och uppväxt inom gruppen. I vissa fall krävs även hårt arbete för att komma in i gruppen, ofta genom att underkasta sig särskilda initieringsriter. Detta drag förhindrar att fiender enkelt kan infiltrera gruppen och destabilisera den. Av samma skäl straffas avfallingar som regel hårt. Men utifrån den religiösa moralens logik är detta våld helt naturligt, i enlighet med dispositionen. Och till skillnad från språk och nationalism tillhandahåller religion ett moraliskt rättfärdigande av våld mot utomstående och avfallingar, förankrat i intresset hos en osynlig ”full access strategic agent”. Teehan ger en övertygande analys av hur detta rättfärdigande av våld kommer till uttryck i kristendomen och judendomen, även med hänsyn till sådana textställen i urkunderna som till synes förespråkar universell altruism.

Religionens hot om våld är prevention och dess våld är alltså enligt Teehan ett sätt att straffa avfallingar och utomstående, som hotar gruppens överlevnad och stabilitet. När religion kommer i maktställning är repression och prevention också dess naturliga sätt att bevaka sin position, förutom att den står som garant för gruppens sammanhållning och överlevnad.

Johan Modée  
FD, Eslöv

Peder Thalén, *Ateismens fall: den moderna religionskritikens kris* (Skellefteå: Artos, 2007). 153 s.

*Ateismens fall – Den moderna religionskritikens kris* är en något missvisande titel. Det handlar egentligen inte så mycket om att ge kritik mot ett annat sätt att se på världen som det handlar om apologi för en särskild typ av kristendom. En av Thaléns utgångspunkter är att ateism är en ideologi, och att den som sådan är synonym med religionskritik. Men det är inte vilken religion som helst som kritiserar av ateismen, utan en intellektualiserad, teologisk och filosofisk kristendomstolkning, som i sig utgör en förvanskning av en äkta, autentisk, och ursprunglig kristendom. Av dessa tre alternativ – ateism, teologi, och kristendom – tycks det bara som om det är det senaste som står på en ”oberoende grund”, som existerar *sui generis*. Gud borde omtalas i konkreta termer i vardagsspråk, precis som han konkret upplevs i vardagen, menar Thalén: ”Guds närvaro kan syfta på en känsla av värme och stark gemenskap bland publiken under en tv-sänd insamlingsgala och frånvaro kan syfta på ett besök på en

polisstation där det råder en brutal och rå andra och besökaren möts av en total brist på hjälpsamhet.” (72)

Med Upplysningen står vi inför en typ av kulturellt fall, världen har intellektualiserats på ett obehagligt sätt och Gud har förtingligats och stängts ute. Men det finns tecken på att det är möjligt att återvända, för den som kan se dem. Det är då viktigt att inte falla i metafysikens fälla, utan att överge tanken på Gud som en allmän teori som tillämpas på verkligheten. Genom detta kan man komma till Thaléns slutsats: ”Det teoretiserande sättet att tala och tänka kring Gud, som varit såväl teologins som ateismens livsnerv, deras *raison d'être*, är med andra ord inte längre gångbart.” (70)

Thaléns syn på ateism är honom till stor hjälp här. Genom att göra en del till helheten kan han komma med uttalanden som: ”De som idag kallar sig ateister försöker tappert hålla denna gamla inramning vid liv, de kämpar på den döde gudens sida. I gott sällskap av många kristna.” (76) Ateism som en ideologi, som fram till nyligen främjats av en ateistisk rörelse, menar Thalén är på nedgång, på väg att antingen bli en sorts ”retroateism” som präglas av en avsaknad av utveckling från ateism i sin ”traditionella form”. Kanske kan ateism leva kvar som en sorts ”vardagsateism”, som en livsåskådning vilken som. Det är inte svårt att se hur han kan se en sådan typ av ateism i samhället; det är vad som i bred mening menas med ordet.

Det som är gemensamt för oss som siktet är inriktat på är att vi saknar vissa försanthållanden om hur världen är beskaffad. Utöver det är skillnaderna stora. När han skriver att ”[f]öremålet för ateisternas kritik har med andra ord varit en gudstro omgjord till metafysik, ett tänkande där skillnaderna raderas ut mellan den konkret förankrade gudstron... som kommer till uttryck i ett kristet förhållningssätt till tillvaron och vidlyftig filosofisk eller teologisk spekulation” (26) så ges inte en rättvisande bild. Thaléns egna ord om Hedenius-tidens religionskritik kan gott användas för att beskriva hur det går fel: ”Den ’kritik’ av den kristna tron vi ärvt från denna tid var ett försök att intellektuellt och moraliskt misstänkliggöra alla kristna eller den kristna tron som sådan. Man gör ingen väsentlig skillnad mellan olika former av kristen tro eller mellan hur olika kristna människor uppträder, utan det är en fråga om att stryka ett streck över alltsammans. Sådana skillnader och nyanser är ointressanta för det ideologiska tänkandet, utan det är gruppen som ett (förmodat) enhetligt kollektiv som man i första hand angriper.” (95)

Det handlar alltså inte så mycket om att bevisa att han själv har rätt, utan att alla andra har fel. Han är inte konsekvent utan kan vid ett tillfälle säga att vetenskapen tappat sin auktoritet ifråga om hur vi ska tänka för att sedan vända och säga att det är till vetenskapen vi vänder oss, inte filosofi eller teologi. Därför kan han utan att skämmas säga att Hedenius enbart sysslade med konstruktioner, i bemärkelsen ”raka

motsatsen till beskrivning. Genom att frikoppla ord från deras konkreta användning kan man bygga upp vilka luftslopp som helst” (101) fullt medveten om att detta synsätt tydligt återspeglas i det egna användandet av ord som ”ateism”, ”ideologi”, och ”kritik”.

”Om man med ’religionskritik’ menar något annat än Hedenius anti-religiösa fundamentalism, något som skulle kunna innebära ett verkligt reningsbad för de befintliga religiösa traditionerna och bidra till en äkta förnyelse av dem, så har det inte varit för mycket av den varan under det föregående seklet (vilket man ofta tyckt från kyrkligt håll) utan för lite.” (80) Nej, något sådant menas inte med religionskritik. Jag kan inte förstå att någon människa som är anställd vid ett högre lärosäte i Sverige i egenskap av religionsvetare skulle tro att det rör sig om detta. Vi ska inte syssla med normativa frågor. ”Religionskritik” innebär att med hjälp av teorier och metoder se på de socio-kulturella fenomen som rubriceras ”religion” med kritiska ögon, inte för att peka varken med ett finger eller hela handen i någon riktning, utan för att försöka förstå hur och varför dessa uppkommit och levt vidare.

Ett av bokens många stora problem är att det är en samling essäer och artiklar skrivna under en femtonårsperiod. Journalisten Bill Bryson skrev en gång att ”[o]ne of the most dismaying aspects of writing for print, I have found, is that as soon as you make a statement – almost any statement at all – it will generally be contradicted by developments.” (*Notes from a Big Country*, London: Black Swan Books, 1998, 305) Thalén verkar inte ha kommit till denna insikt, eller i alla fall inte ha tagit den till sig när han samlade ihop materialet. ”Det finns idag få kämpande ateister” skrev han i en artikel som publicerades 1998 och 1999 i två olika publikationer och vidhöll även i en nyskriven text som blev del av boken. Under tiden som löpte mellan de båda kapitlen finns det gott om exempel som kan lyftas på att så inte är fallet, oavsett hur man sedan förhåller sig till deras kvalitet och förmåga att övertyga – Christer Sturmark och Michel Onfray för att ge ett par exempel som tas upp i *Ateismens fall*, men även Richard Dawkins, Stephen Hawking, och på senare tid komikern Ricky Gervais.

”Han [Hedenius] såg det som ett moraliskt kall att – med alla tillgängliga medel – övertyga sin omgivning om den sanning han på förhand bestämt sig för. När [filosofen Thomas] Anderberg efterlyser en ’granskning’ av de delar av svensk universitetsteologi som inte faller honom på läppen så faller han in i samma auktoritära tradition.” (80) *Ateismens fall* lämnar samma sura eftersmak.

Martin Lund  
Doktorand, Lund

Tina Beattie, *The New Atheists: The Twilight of Reason & the War on Religion* (London: Darton, Longman and Todd Ltd., 2007), 209 sid.

John F. Haught, *God and the New Atheism: A critical Response to Dawkins, Harris, and Hitchens* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2008), 124 sid.

Uppkomsten av den ”Nya Ateismen” och den mediala uppmärksamhet som dess mest framträdande representanter – Sam Harris, Daniel Dennett, Victor Stenger, Christopher Hitchens (verksamma i USA) samt Richard Dawkins, Anthony Grayling och Polly Toynbee (verksamma i Storbritannien) – fått genom några bästsäljande frontalattacker på allt vad de uppfattar som religion och religiös tro kan antingen ses som tecken på en ny och varaktig upplysningsfilosofisk epok i amerikansk och europeisk idéhistoria eller som en snabbt övergående medial fluga skapad av bokförlagen och deras kamp för profit.

Det skall med en gång sägas att fenomenet ter sig lite olika beroende på vilken kontinent och vilket land vi talar om. Religionens allmänna roll och status i USA är en helt annan än den vi finner i det multikulturella Storbritannien, som i sin tur skiljer sig från det sekulariserade Sverige.

USA har fått sin första färgade president och är nog snart moget för sin första kvinnliga, men det lär dröja innan en uttalat ateistisk eller ens agnostisk kandidat kan flytta in i Vita Huset. I ”Guds eget land” har de kristna fundamentalisterna, som förnekar evolutions-teorin och uppskattar jordens ålder till cirka tiotusen år, en politisk maktposition som deras europeiska trosfränder bara kan drömma om att uppnå.

Victor Stenger jämför i sin bok *The New Atheism: Taking a Stand for Science and Reason* (2009) de amerikanska ateisternas situation med de homosexuellas som den var då få öppna avvikelser från den allmänna normen accepterades. Nu kan ateister och agnostiker ta steget ur garderoberna ut i det fria och öppet bekänna sin övertygelse att det inte finns några goda skäl att tro på några suprahumana krafter, vare sig goda eller onda, och inte heller några hållbara skäl att förvänta sig ett liv efter döden, vare sig i himlen eller i helvetet.

Kanske det i USA finns anledning att tala om en folkrörelse med vissa utvecklingsmöjligheter, men på de brittiska öarna och i Sverige har sekulariseringen redan gått så långt att den nya ateismen knappast kan förväntas bli någon varaktig massrörelse.

Det som förenar de flesta nya ateisterna är att: 1) de uppfattar *tron* på en personlig Gud som en allvarligt menad teori om verkligheten; 2) de anser denna teori vara falsifierad; 3) de tror inte på existensen av några suprahumana krafter över huvud taget och heller inte på något liv efter döden; 4) de anser att religiösa föreställningar uppmuntrar de troende till våld mot dem som inte delar deras tro; och 5) de uppmanar alla ateister att aktivt motarbeta religionens inflytande och

speciellt vill de väcka de toleranta ateisterna till en politisk medvetenhet och beredskap till handling.

Hur har kristna apologeter reagerat på de nya ateisternas teser och stridsrop? Jag skall här ta upp två mycket akademiskt välmeriterade personers reaktioner, som båda råkar vara bekännande och aktiva katoliker. Tina Beattie är Reader in Christian Studies vid Roehampton University i Storbritannien och författare till en rad böcker skrivna ur ett feministiskt perspektiv. John F. Haught är Senior Fellow in Science and Religion vid the Woodstock Theological Center vid Georgetown University. Under sina 35 år som professor har han publicerat en mängd uppmärksammade böcker om modern teologi och dess syn på förhållandet mellan religion och vetenskap.

Det skall redan från början klargöras att en rättvis retorisk analys av debatten mellan de nya ateisterna och de kristna försvararna – vare sig de är katoliker eller protestanter – ur ett lingvistiskt och semantiskt perspektiv försvåras av att man i engelskan skiljer mellan å ena sidan ”faith” och ”belief” och å andra mellan ”faith” och ”reason” eller ”belief” och ”knowledge”. I svenskan skiljer vi som regel endast på ”tro” och ”vetande”. Vi delar med andra ord inte upp tron i dess *hur* och dess *vad*, som t.ex. Martin Luther och många andra teologer gjort (*fides qua* och *fides quae*). Nu kan man fråga om egenskapen ”religiös” häftar vid trons *vad* eller trons *hur* eller båda? Med andra ord: vad är det som gör en tro om verkligheten ”religiös”? Sitter den i innehållet eller i sättet på vilket man tror?

De nya ateisterna definierar ”faith” som ”belief without evidence” och har därmed kunskapsteoretiskt sett diskvalificerat alla religiösa föreställningar från början, eftersom de saknar vetenskapligt stöd. Kristna apologeter har reagerat på i princip två sätt: de bibeltrogna fundamentalisterna antar utmaningen att betrakta sin tro som en allvarligt menad teori om verkligheten, men vars sanningshalt har prövats av miljontals troende och visat sig få stöd av erfarenheten och vars slutgiltiga bekräftelse kommer att ske vid Jesus återkomst, då han kommer att skilja fåren från getterna. Det är bara att vänta och se vad som händer.

De mera liberalt sinnade apologeterna, som Beattie och Haught, undviker frontalattack genom att betacka sig för de nya ateisternas missuppfattning att religiös tro enbart handlar om försanthållandet av vissa osannolika påståenden om verkligheten. Så långt måste man hålla med de senare, men tanken att inga konflikter mellan religion och vetenskap kan uppstå eftersom de utgör olika dimensioner av verkligheten, är nog mer än vad de flesta bibeltroende kristna är beredda att acceptera. Man bör nog i det här sammanhanget skilja mellan folkets enkla religion och den religiösa elitens utläggningar.

Både Beattie och Haught kritiserar de nya ateisterna för deras bristande kunskaper om moderna teologer som Karl Barth och främst Paul Tillich, (som ersatt en personlig gud med ”the Ground of Being”, som man

förtröstansfullt kan sjunka ned i och få kraft från). Detta är utan tvekan ett rättvist påstående, men när de tycks utgå från att deras mera "existentiella" eller "poetiska" tolkning av kristendomen är den mest förekommande kanske det stämmer i Storbritannien, Sverige och övriga Europa, men situationen är av allt att döma en helt annan i USA och andra delar av världen där bibeltroende väckelsepredikanter vinner nya anhängare hela tiden.

När en professionell schackspelare betraktar ett pågående schackparti kan han eller hon ha en välgrundad uppfattning om styrkan i ett visst drag/argument. Detta bygger på att alla berörda parter följer samma regler. Denna situation råder inte i debatten mellan de nya ateisterna och moderna apologeter. De tycks leva i helt skilda världar med olika värderingar och syn på vad som skall räknas som evidens för en viss tro. De talar med andra ord förbi varandra och därför kan inget utnämnas till segrare.

Beatties och Haughts analyser och kritik av de nya ateisterna har många poänger. För det första problematiserar de de nya ateisternas egen världsbild och undrar om inte även den ytterst vilar på vissa antaganden, som man antingen tror och accepterar eller förkastar. De nya ateisterna vill naturligtvis inte gå med på att också de ägnar sig åt "religion". För dem är det en stor skillnad mellan att tro på Gud och att *inte* tro på Gud; det första är religion, det andra är dess motsats.

Det ligger en hel del i det argumentet, men om man ser till *hur* de nya ateisterna uttrycker sina övertygelser påminner de en hel del om kristna väckelsepredikanter och missionärer. De brinner för sin sak och det gäller för dem att vinna så många nya anhängare som möjligt för att skapa ett mera humant samhälle. Det är inget fel i det, bara de kan acceptera att många tänker annorlunda.

De nya ateisterna ser religionen som orsak till krig och annat onödigt lidande. Här kommer Beattie och Haught med motargumentet att många av de flesta folkorden under 1900-talet begåtts av regimer vars grundläggande ideologier varit materialistiska och ateistiska utan att det framställts som det viktigaste i sammanhanget.

Problemet är här för båda parter att isolera fenomenet "religion" som orsak eller effekt och skilja det från andra fenomen som "politik" och "kultur" och sedan se hur dessa kan påverka och påverkas av krig, demokratisering, ekonomisk utveckling, etc. Beattie och Haught föreslår att roten till krig skall sökas i människans natur snarare än i någon diffus faktor "religion". Det kan man ju hålla med om.

Beattie tar upp ett perspektiv som får de nya ateisterna att framstå som en del av den västerländska imperialismen där den vite mannen skall upplysa resten av världen om vad som är sant och värt att sträva efter. De ser inte att också de är beroende av det militära-industriella komplexets strävan att skapa en enda

globaliserad marknad vars vinnare finns bland de rika staterna och förlorarna bland de redan fattiga. De nya ateisterna tillhör alltså omedvetet förtryckarnas skara, enligt Beattie.

Det ligger mycket i hennes kritik och den får mig att tänka på den ryska anarkisten Mikhail Bakunins varningsord om hur makten korrumpierar oberoende vilket politiskt parti som sitter vid makten. Skulle de nya ateisterna i USA få så många anhängare att de kan bilda ett eget politiskt parti och utöva ett demokratiskt inflytande på utformning av lagar och landets utrikespolitik, får vi se om de kan skapa ett mera kärleksfullt samhälle än ett styrt av religiösa fundamentalister och fanatiker. Men det lär nog dröja.

Medan ateisterna i Nordamerika kan ses som en diskriminerad minoritetsgrupp i behov av en viss upprättelse, är detta knappast situationen i Sverige där de redan utgör en tyst majoritet som i allmänhet inte känner något behov av att sprida sin icke-tro eller ens allmänt bekänna den.

Debatten i USA och Storbritannien kommer säkert att resultera i fler böcker för och emot den nya ateismen, men jag tror att det lär dröja innan de nya ateisterna för fram en ny bästsäljare; de flesta har vid det här laget hört alla argument och nöjer sig med att acceptera att det råder delade meningar om huruvida vi har goda skäl att tro på en allsmäktig och god Skapare (som en dag skall skipa rättvisa, så att ingen kan klaga) eller ej.

Beatties och Haughts böcker går inte in på någon detaljerad kritik av de nya ateisterna. Dawkins är den som får mest uppmärksamhet och det beror nog på att han är den som är lättast att kritisera. Hur som helst har Beattie och Haught belyst många svagheter i de nya ateisternas argumentering utan att deras egna religiösa tolkningar av verkligheten framställs med all önskvärd tydlighet. Debatten om huruvida det finns hållbara skäl för tron på existensen av suprahumana krafter eller ej lär fortsätta, om än inte med samma intensitet.

Stefan Andersson  
FD, Lund

John C. Lennox, *God's Undertaker. Has Science Buried God?* (Oxford: Lion, 2009), 224 sid.

Alister McGrath, *Why God won't go away. Engaging with the New Atheism.* (London: SPCK Publishing, 2011), 118 sid.

John C. Lennox är professor i matematik vid universitetet i Oxford, Fellow i matematik och vetenskapsteori, och pastoral rådgivare på Green Templeton College, Oxford. Han har föreläst mycket i Nordamerika, östra och västra Europa om matematik, vetenskapsteori och det intellektuella försvaret av kristendomen. Han debatterade med Richard Dawkins om dennes

bok *The God Delusion* vid University of Alabama 2007 och *Has Science Buried God?* på Oxford Museum of Natural History (2008). Han har också debatterat med Christopher Hitchens om New Atheism på the Edinburgh Festival 2008 och på Samford University i Alabama om frågan: Is God Great? Han gästade också Sverige våren 2010, då han samtalade med Christer Sturmark, ordförande i Humanisterna. Stefan Gustavsson från den kristna CredoAkademien och Ulf Danielsson, professor i teoretisk fysik, deltog också i samtalet. (<http://urplay.se/157800>)

Alister E. McGrath är en kristen teolog med en utbildning inom molekylär biofysik, känd för sitt arbete inom historisk, systematisk och naturlig teologi. Han var tidigare professor i historisk teologi vid Oxfords universitet men är sedan 2008 Professor i Theology, Ministry, and Education at Kings College London och Head of the Centre for Theology, Religion and Culture.

McGrath första stora engagemang för vad som skulle bli "den nya ateismen" började redan 2004, då han publicerade en stor studie av Richard Dawkins syn på förhållandet mellan vetenskap och religion. Hans *Dawkins' God: Genes, Memes and the Meaning of Life* (2004) etablerade honom som en påläst kritiker av den nya ateismens främste företrädare. Publiceringen av Dawkins *The God Delusion* 2006 ledde McGrath att svara med *Dawkins' Delusion? Atheist Fundamentalism and the Denial of the Divine* (2007). Där efter tog han sig an ett kritiskt engagemang med alla fyra författare av "den nya ateismen" – Richard Dawkins, Daniel Dennett, Sam Harris och Christopher Hitchens. Han har diskuterat med Dawkins, Dennett och Hitchens på olika platser i USA och Storbritannien.

Den som vill följa utvecklingen av den nya ateismen och dess kritiker kan inte nöja sig med att studera vad som ges ut i form av tryckta böcker, artiklar och uppsatser; den intresserade måste göra sig besväret att konsultera vad som går att finna på internet i form av bandade intervjuer, föreläsningar och debatter mellan de nya ateisterna och de kristna apologeterna av vilka Lennox och McGrath är två av de mest framstående.

De har båda ägnat stor uppmärksamhet åt att påvisa brister i Dawkins argumentering mot religion i allmänhet och centrala kristna föreställningar i synnerhet. Inte nog med det; de argumenterar för att tron på en personlig Gud, som skapat världen ur intet och människan till sin avbild, etc. i själva verket *stöds* av vetenskapen.

Lennox, i synnerhet, gör ett stort nummer av att Jahve enligt Genesis skapade allt ur intet. I början på 1900-talet trodde de flesta astrofysiker och kosmologer på ett "statiskt universum", som varken expanderar, kontraherar eller pulserar; d.v.s. det har alltid funnits och det står still. Einstein var en förespråkare av ett statiskt universum, fastän hans egna relativitetsteorier gav stöd åt den katolske prästen och astronomen

fader George Lemaitres (1894-1966) teori om ett expanderande universum, som från begynnelsen var oändligt litet. Trots detta verkar det som Einstein aldrig accepterade vad Fred Hoyle kallade "the Big-Bang Theory".

Att det finns två skapelseberättelser i Genesis och att ingen av dem egentligen talar om något som påminner om en urexplusion och rummets expansion utan snarare om ett skapande av kosmos ur ett kaos rubbar inte Lennox i hans tro på en Intelligent Designer av universum och människan. Gud har en plan med sin skapelse och den planen kommer att få sin fullbordan, då Jesus återvänder till jorden i sin nya andliga kropp för att skilja de frälsta från de fördömda. Det är bara att vänta och se vad som händer efter vår kroppsliga död, för att få veta om Lennox har rätt, men innan dess skall vi se lite närmre på hans argumentering och sedan se vad McGrath har att säga om hur "den nya ateismen" har utvecklats de senaste åren. Lennox är en driven retoriker och för att få fram hans skicklighet som skribent, talare och debattör får man tillgripa den klassiska retorikens alla begrepp. Hans *ethos* är oklanderligt, hans *pathos* engagerande och hans *logos*, speciellt när han argumenterar *mot* sina huvudmotståndare – Bertrand Russell (den gamla ateismens portalfigur) och Richard Dawkins – ofta mycket övertygande. Han är inte lika slagkraftig när han argumenterar *för* existensen av en "personlig" Gud, som skulle kunna förklara varför det finns *ett* universum (inte flera) med intelligenta invånare som kan ställa frågor som inte har några enkla svar.

I förordet till sin bok skriver Lennox:

Why is there something rather than nothing? Why, in particular, does the universe exist? Where did it come from and where, if anywhere, is it heading? Is it itself the ultimate reality behind which there is nothing or is there something 'beyond' it? Can we ask with Richard Feynman: 'What is the meaning of it all?' Or was Bertrand Russell right when he said that 'The universe is just there, and that's all'? (s. 7)

Innan jag hade läst Lennox bok fann jag Russells svar intellektuellt tillfredsställande, men nu är jag mera tveksam. Kanske det ligger något i Lennox försök att blåsa liv i teorin att vår existens bäst kan förklaras med att vi formats av en Intelligent Designer: en "BioLogos"? Av alla försök att bevisa Guds existens var detta det enda som Russell inte underkände utan vidare. Lennox kommer in på detta (s. 84). I avnittet om Leibniz skriver Russell i sin *A History of Western Philosophy* (1946):

This argument contends that, on a survey of the known world, we find things which cannot plausibly be explained as the product of blind natural

forces, but are much more reasonably to be regarded as evidence of a beneficent purpose.

This argument has no formal logical defect; its premises are empirical, and its conclusion professes to be reached in accordance with the usual canons of empirical inference. The question whether it is to be accepted or not turns, therefore, not on general metaphysical questions, but on comparatively detailed considerations. There is one important difference between this argument and the others, namely, that the God whom (if valid) it demonstrates need not have all the usual metaphysical attributes. He need not be omnipotent or omniscient; He may be only vastly wiser and more powerful than we are. The evils in the world may be due to His limited power. Some modern theologians have made use of these possibilities in forming their conception of God. But such speculations are remote from the philosophy of Leibniz, to which we must now return. ( s. 570)

Sedan fortsätter Russell med att presentera Leibniz teori om ”möjliga världar” och säger inte mer om ”the argument from design”, men det skulle ha varit intressant att kunna ta del av Russells reaktion på Lennox argumentering, som han gärna grundar på sannolikhetskalkyler vars förklaringskraft kan vara svår att bedöma. I slutet på förordet kommer Lennox fram till:

The question that is central to this book turns out to be in essence a worldview question: which worldview sits most comfortably with science – theism or atheism? Has science buried God or not? Let us see where the evidence leads. ( s. 14)

I första kapitlet, ”War of the worldviews”, ställer Lennox två grundläggande världsåskådningar mot varandra. Den ena innehåller existensen av en personlig gud som skapat universum ur intet och den andra saknar en sådan person. Den första kallar han ”theism” och den andra ”naturalism”. När jag nu tagit på mig uppgiften att presentera en retorisk analys av Lennox bok och hans argumentering mot Russell, Dawkins och andra ateister, måste jag försöka finna vad jag anser vara en neutral kunskapsteoretisk utgångspunkt utifrån vilken jag kan bedöma Dawkins och hans kritiker. I början på andra kapitlet, ”The scope and limits of science”, citerar Lennox Russells tes från boken *Religion and Science* från 1935: “Whatever knowledge is attainable, must be attained by scientific methods; and what science cannot discover, mankind cannot know.” (s. 31) Lennox påpekar mycket riktigt att detta i sig inte är en vetenskaplig upptäckt utan en syn – ”scientism” – på de vetenskapliga metodernas räckvidd som man kan acceptera eller ersätta med ett annat synsätt. Längre fram i kapitlet tar Lennox tillbaka anklagelserna mot Russell och tillstår att han i senare skrifter ger vetenskapen en mer be-

gränsad förmåga att besvara grundläggande existentiella frågor om livets mening och mål.

När det gäller frågan om vi har goda skäl för att tro på existensen av en Intelligent Designer intar jag i princip en agnostisk ståndpunkt. Argumenten för är inte mera rationella eller förnuftiga än de som talar mot. Båda vilar ytterst på trosföreställningar som inte vetenskapligt kan bevisas vara vare sig sanna eller falska. Men jag är öppen för att de argument som Lennox tar upp om reduktionismens gränser – dvs. att allt inte kan förklaras i fysikaliska eller ens kemiska termer – är värda att lyssna på. Hur kan vi utifrån en naturalistisk världsbild förklara hur omedveten livlös materia utvecklades till självmedvetande varelser? Varifrån kom den drivande kraften i universums utveckling *inman* vi kan hänvisa till Darwin’s teori om konkurrens och naturligt urval? Den frågan hade jag aldrig tänkt på ordentligt, innan jag började läsa Lennox bok.

I de senare kapitlen i boken kommer Lennox in på frågan om hur den genetiska koden kan föras vidare från en organism till en annan. Detta leder i nionde kapitlet in honom på ”Matters of information”. Det och de följande kapitlen innehåller mycket intressanta resonemang om hur information skapas, bevaras och förs vidare.

I det tolfte och sista kapitlet tar sig Lennox an David Humes kritik av begreppet ”mirakel”. Jag var tidigare helt övertygad om att det inte kunde ges en meningsfull betydelse, men nu är jag inte lika säker. Lennox är en flitig bibelläsare och utöver den första skapelseberättelsen i Genesis är hans favorittext hämtad från Johannesprologen:

I begynnelsen fanns Ordet, och Ordet fanns hos Gud, och Ordet var Gud. Det fanns i begynnelsen hos Gud. Allt blev till genom det, och utan det blev ingenting till av allt som finns till.

”Ordet” är en översättning av grekiskans *lógos*, som kan ha många betydelser. Bland stoikerna intog begreppet en central roll. Man hyllade *logos* som den princip eller överordnade naturlag, som mekaniskt styrde allt skeende i världen. Lennox knyter ihop Johannesprologen med modern informationsteori och skriver:

It is surely very striking indeed that at the heart of the biblical analysis of the creative acts, so cavalierly dismissed by many, we find the very concept that science in recent times has also shown to be of paramount importance – the concept of information. (s. 177-8)

Även om Lennox inte helt övertygat mig om att universums existens är i behov av en förklaring, och ännu mindre att en sådan är att finna i traditionell kristen teologi, är jag ändå glad att min gamle lärare i grekisk



ka, Bo Frid, föreslog att jag skulle läsa Lennox bok, som gett mig mycket att tänka vidare på.

McGrath ger i sin bok en god översikt av den nya ateismen, dess bakgrund, främsta representanter och vidare utveckling. Han delar upp debatten i fyra teman:

the rationality of faith, the relation of religion and science, the possible links between faith and violence and the place of religion in Western society. For many years these matters had been seen as uninteresting and irrelevant. But not now. (s. viii)

McGrath visar att det finns många olika tolkningar av vad man kan mena med ett "förnuftigt" resonemang. För att understryka rationalitetens begränsningar hänvisar han till Kurt Gödels berömda teorem gällande matematikens bristande fullständighet och det omöjliga i att bevisa dess konsistens. Även Lennox kommer flera gånger in på Gödels upptäckter.

I det sjunde och sista kapitlet "God won't go away: beyond the New Atheism" skriver McGrath:

The ironic fact is that New Atheist anger at the persistence of faith has inadvertently stirred huge interest in the whole God question. It's made people want to reflect on the other side of the story . . . (s. 98)

Debatten om Guds existens, universums och livets uppkomst lär fortsätta, men skall man tro McGrath har de nya ateisterna tappat lite av sin ursprungliga entusiasm och istället för att rikta all sin energi mot att finna goda skäl att inte tro på existensen av en Intelligent Designer, ägnar de sig åt att kritisera varandra för att vara alltför försonligt inställda till de troende. Förhoppningsvis kommer de på mera kreativa metoder att sprida sitt evangelium om att universums existens inte tarvar en förklaring.

Under "Further reading" ger McGrath en lista på böcker som är av stort intresse för den som vill sätta sig in i debatten om den nya ateismen och de nya apologeterna, som verkar stå på kö för att kunna vittna om hur nya vetenskapliga upptäckter ger stöd för de frommaste föreställningarna. Boken saknar tyvärr ett index.

Stefan Andersson  
FD, Lund

#### AVHANDLINGSRESUMÉER

Hanna Källström, Lunds universitet, *Domkyrkan som andaktsmiljö under senmedeltiden: Linköping och Lund* (Skellefteå: Artos, 2011), 367 sid.

Den här doktorsavhandlingen i praktisk teologi behandlar katedralens funktion som andaktsmiljö för

lekmännen under senmedeltiden utifrån nyckelorden platser, tidpunkter, föremål och bildmotiv. Således spelar kyrkorummets gestaltning en viktig roll. För att förstå en byggnad är det av vikt att studera dess uppbyggnad och utformning i relation till dess funktion. De medeltida katedralerna innehöll en ansevärd mängd kapell, altaren, bildframställningar och andra typer av föremål, och studiet av dessa i relation till lekmännens andakter bidrar med ytterligare en dimension till förståelsen av katedralens olika funktioner. De senmedeltida domkyrkointeriörerna i Linköping och Lund rekonstrueras delvis och relateras till lekmännens rörelser och fromhetsövningar i respektive kyrkorum. Vidare kartläggs och analyseras andakternas teologiska innebörd för att ge en mer heltäckande bild av lekmännens fromhetsliv. Källmaterialet består främst av avlatsbrev, då dessa är en av våra viktigaste källor till kunskap om det senmedeltida andaktslivet.

Cecilia Melder, Uppsala universitet, *Vilsenhetens epidemiologi* (Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis, 2011)

(Avhandlingen finns som elektronisk publikation: URL=<<http://uu.diva-portal.org/smash/record.jsf?pid=diva2:371919>>)

Den existentiella dimensionen av hälsa har fått stor uppmärksamhet inom forskningen under de senaste tjugo åren. Internationellt efterlyses utveckling av teorier och metoder inom området och svensk forskning saknas inom detta fält. Studien genomfördes för att besvara frågan: Hur påverkar den existentiella dimensionen av hälsa, i form av människors möjlighet att skapa och vidmakthålla ett fungerande meningsskapande system, individernas självskattade hälsa och välbefinnande?

I denna explorativa studie visar resultaten från både enkäter och intervjuer att personer med hög grad av existentiell hälsa uppger högre grad av självskattad hälsa, den fysiska, psykiska, sociala och livsmiljörelaterade sammantaget, än personer med lägre grad av existentiell hälsa. Likaså finns ett samband mellan existentiell hälsa och den sammantagna skattningen av hur personerna mår och hur nöjda de är med sin hälsa.

I avhandlingen presenteras metoder och en modell för hur hälsa kan utvecklas och vidmakthållas. Likaså presenteras strategier för utvecklingen av en existentiell folkhälsointervention för hälso- och sjukvården. I avhandlingen understryks även vikten av fortsatt forskning.

Katarina Plank, Lunds universitet, *Insikt och närvaro – akademiska kontemplerationer kring buddhism, meditation och mindfulness* (Göteborg: Makadam förlag, 2011), 324 s.

Under 1900-talet har stora förändringar skett i synen på buddhistisk meditation. Från att ha varit en övning som bara ägt rum på kloster och bland ett fåtal munkar, har meditation nu blivit något som både ordinarie lärare och lekmannalärare börjat lära ut till lekfolk. Meditation framställs som själva hjärtat i buddhistiska traditioner, och som det element som kan isoleras och tas ur sitt religiösa sammanhang för att sedan läras ut i en sekulär inramning. Därigenom har meditation kommit att bli det enskilt viktigaste bidraget från buddhistiska traditioner till de nya former av andlighet och religiositet som den svenska majoritetsbefolkningen kommer i kontakt med. Praktiken återfinns även i de terapiformer som numera erbjuds inom svensk sjukvård, där mindfulness-baserade terapier snabbt har ökat i popularitet de senaste åren. Planks avhandling undersöker på vilket sätt en religiös tradition förändras när den överförs till en ny kontext; hur den mottas och införlivas i sin nya kontext samt hur enskilda individer i Sverige uppfattar och använder sig av denna tradition. Undersökningen genomförs genom att belysa globaliseringen av en burmesisk metod för insiktsmeditation, *vipassana*, som numera även spåras i flera av de sekulära mindfulnessbaserade terapier som används i terapeutiska och medicinska sammanhang. Förutom att bidra till förståelsen av och för nya buddhistiska rörelser, buddhistisk meditation och religionsbyten i det nutida svenska samhället, vill studien medverka till en fördjupad kritisk diskussion kring mindfulness.

Simon Stjernholm, Lunds universitet, *Lovers of Muhammad* (Lund: Lunds universitet, 2011)

Avhandlingen *Lovers of Muhammad: A Study of Naqshbandi-Haqqani Sufis in the Twenty-First Century* visar hur en grupp nutida sufi-muslimer förhåller sig till bl. a. islams historia, samhället de lever i och europeisk politik rörande islam och muslimer under 2000-talet. Studien behandlar både individuella livsberättelser, publikationer, sociala sammanhang och politiska aktiviteter där sufism visas vara en levande och föränderlig form av muslimsk religiositet. Sufism beskrivs ibland som ”islamisk mystik” med fokus på individens personliga strävan efter självförbättring och kontakt med en gudomlig dimension, men olika sociala sammanhang är avgörande för hur sufier praktiserar islam.

Stjernholm behandlar de senaste tio årens utveckling inom Naqshbandi-Haqqani i London, som leds av den turkcypriotiske Shaykh Nazim (f. 1922). Avhandlingen undersöker hur aktiviteter och narrativ ger mening och identitet till deltagare i denna orden.

Agneta Lejdhamre, Uppsala universitet, *Psalm – kön – kyrka. Könsförståelse och kyrkosyn i Den svenska psalmboken och i Svenska kyrkans kyrkomöte*. (Skellefteå: Artos, 2011), 305 sid.

Utifrån avhandlingens övergripande syfte att klargöra könsförståelse och kyrkosyn i Den svenska psalmboken och i Svenska kyrkans kyrkomöte samt att utveckla en könsförståelse för det jämställda samhällets kyrka undersöks psalmtexternas könsförståelse ur såväl ett jämställdhets- som ett ecklesiologiskt perspektiv.

Könsförståelsen visas vara dikotom och värdediskriminerande till mäns fördel. Det som konnoterar *man* framställer människan i gemen. I språket blir Gud en man och mannen gudomlig. Det som konnoterar *kvinnor* framställer henne som underordnad relationsperson. Könsförståelsen framstår i skarp motsättning till samhällelig jämställdhetsdiskurs.

Den asymmetriska könsförståelsen slår igenom även i psalmtexternas kyrkosyn. Kopplingen mellan psalmtext, kön och kyrkosyn i Svenska kyrkans kyrkomöte kännetecknas såväl av könsblindhet som av klar brist på problemmedvetenhet vad gäller ett mansdominerat språk. Genom teorin om symboliskt universum visas att det ensidigt manligt könade språket för Gud har kunskapsteoretiska implikationer. Sist ges förslag på ett språk utan dikotom och värdediskriminerande könsförståelse. Detta utmärks av att kvinna och man presenteras så att könsstereotyper utmanas och av att orden för Gud konnoterar såväl kvinna som man, även här utan könsstereotyper.

## TILL REDAKTIONEN INSÄND LITTERATUR

### ANASTASIS

Mikael Hjälms: *Liberation of the Ecclesia. The Unfinished Project of Liturgical Theology*. 237 sid. 2011.

### ARTOS

Ingvar Bengtsson: "Allt detta lovar jag".  
*Löftesmomentet vid prästvigning, med särskild hänsyn till debatten om prästeden vid kyrkomötena 1868-1893 och dess senare följder*. 600 sid. 2011.

### EERDMANS

D.G. Hart: *From Billy Graham to Sarah Palin. Evangelicals and the Betrayal of American Conservatism*. 334 sid. 2011.

### EERDMANS

Tammi J. Schneider: *An introduction to Ancient Mesopotamian religion*. 146 sid. 2011.

### LIBRIS

Anders Ekenberg, red.: *Nya testamentet på grekiska och svenska*. 971 sid. 2011.

### LUTHERAN QUARTERLY BOOKS

Gracia Grindal: *Preaching From Home. The Stories of Seven Lutheran Women Hymn Writers*. 363 sid. 2011.

<i>Redaktör:</i>	Gösta Hallonsten (tel. 046-222 90 42, e-mail <Gosta.Hallonsten@teol.lu.se>), Lund.
Redaktionens arbetsutskott:	Redaktören samt Stephan Borgehammar, Samuel Byrskog, Anna Davidsson Bremborg, Linnéa Gradén (ansvarig för recensionsavdelning, 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 Bräkenhielm 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 2011:</i>	250 kr. (140 kr. för studerande), insättes på STK:s plusgirokonto 254 27-6.
Lösnummer av senaste häftet försäljs genom bokhandeln Arken, Kyrkog. 4, 222 22 Lund, 046-333 888.	
Tidskriften utgives med bidrag från Vetenskapsrådet och Lindauers fond.	
Returadress:	Centrum för teologi och religionsvetenskap, Allhelgona kyrkogata 8, SE – 223 62 LUND