

S·T·K

SVENSK TEOLOGISK KVARTALSKRIFT 2011

ÅRGÅNG 87

Bringing Out of the Treasure What is New and Old. Trajectories in
New Testament Research Today
av Anders Runesson, Hamilton

The Cultural Function of Monotheism. On Cassirer's
Late Political Philosophy
av Christian Polke, Hamburg

Rortys kulturpolitik och frågan om religion
i det offentliga samtalet
av Ulf Zackariasson, Uppsala

Paulus: retoriker eller teolog?
av Samuel Byrskog, Lund

Kring krigsbönböcker och korum
av David Gudmundsson, Lund

1

INNEHÅLL

Bringing Out of the Treasure What is New and Old. Trajectories in New Testament Research Today

av Associate Professor Anders Runesson, Hamilton 2

The Cultural Function of Monotheism. On Cassirer's Late Political Philosophy

av Dr. Theol. Christian Polke, Hamburg 14

Rortys kulturpolitik och frågan om religion i det offentliga samtalet

av TD Ulf Zackariasson, Uppsala 24

Paulus: retoriker eller teolog?

av professor Samuel Byrskog, Lund 33

Kring krigsbönböcker och korum. Om bön i den svenska armén 1611–1721

av doktorand David Gudmundsson, Lund 41

Ledare

Ernst Cassirer (1874-1945) var en betydande tysk 1900-talsfilosof som på senare tid tilldrog sig allt större intresse. Att han 1935-41 var professor vid Göteborgs universitet är föga känt utanför fackkretsarna. Cassirer hade doktorerat för nykantianerna Hermann Cohen och Paul Natorp i Marburg, och blev professor och rektor vid universitetet i Hamburg. Efter Hitlers maktövertagande lämnade han Tyskland och blev efter några år i Oxford utnämnd till professor i Göteborg. Han blev svensk medborgare och publicerade flera böcker med anknytning till svensk kultur och filosofi. 1941 flyttade Cassirer till USA, där han verkade vid Yale och Columbia University intill sin död 1941. I Göteborg finns sedan ett antal år ett svenskt Ernst Cassirer-sällskap. Ernst Cassirers mångsidiga filosofiska verksamhet har stor relevans för religionsvetenskap och teologi, bl.a. genom hans kring symbolbegreppet centrerade kulturfilosofi, men även genom hans postumt utkomna arbete om den totalitära staten. När Svensk Teologisk Kvartalskrift i detta nummer publicerar en uppsats, ”The Cultural Function of Monotheism: On Cassirer’s Late Political Philosophy”, är vi glada över att kunna bidra till det ökade intresset för denne betydande filosof i ett av de länder han verkade.

I övrigt innehåller numret uppsatser från olika ämnesområden inom teologi och religionsvetenskap, och speglar därmed den bredd STK vill hålla. Däremot saknar just detta nummer en recensionsavdelning, som dock givetvis återkommer i kommande nummer. Den mångåriga recensionsredaktören Martin Lembke, doktorand i religionsfilosofi, har lämnat över uppdraget till Linnéa Gradén, doktorand i Gamla testamentets exegetik. Vi tackar Martin för hans gedigna arbete för STK, och hälsar Linnéa välkommen till denna viktiga och stimulerande uppgift.

I kommande nummer av STK kommer vi att publicera föredragen från två symposier som hållits vid Centrum för teologi och religionsvetenskap under innevarande läsår. Först blir det ett Gustaf Wingren-nummer med material från symposiet till minnet av hundraårsdagen av hans födelse. I ett senare nummer kommer föredragen från det symposium som hölls med anledning av Bengt Hägglunds 90-årsdag att publiceras.

Som vanligt välkomnar vi att bidrag insänds till redaktionen. STK är ett ledande organ för teologi och religionsvetenskap i Sverige. Tidskriften är rankad i ERIH (se nedan) och har publikationsstöd från Vetenskapsrådet.

Gösta Hallonsten, redaktör

<http://www.teol.lu.se/stk/>

ERIH (European Reference Index in the Humanities) har upprättats av ESF (European Science Foundation): en samarbetsorganisation för Europas forskningsråd. ERIH är ett klassificeringsverktyg vars syfte är att underlätta värderingen av humanistiska forskningsresultat. De tidskrifter som bedöms uppfylla tillräckligt höga vetenskapliga kriterier vad gäller kvalitet och spridningsområde rangordnas från A till C. STK har betyget C, vilket innebär att STK anses ha en viktig regional betydelse inom kategorin religionsvetenskap och teologi. (Som jämförelse innebär betyget A att en tidskrift är en ledande internationell auktoritet inom sitt område.) Förteckningen är ännu preliminär, men det hindrar inte att forskningsfinansiärer som exempelvis Vetenskapsrådet tar hjälp av ERIH-förteckningen vid sina bedömningar av tidskrifters relativa betydelse.

Bringing Out of the Treasure What is New and Old

Trajectories in New Testament Research Today

ANDERS RUNESSON

Anders Runesson är docent i Nya testamentets exegetik vid Lunds universitet och Associate Professor i Early Christianity and Early Judaism vid McMaster University, Canada. Hans publikationer spänner över det nytestamentliga och tidigjudiska fältet med ett särskilt fokus på Matteusevangeliet, Paulus samt den antika synagogan och dess roll för förståelsen av Jesus och kyrkans framväxt. Hans forskning kretsar kring judisk-kristna relationer och hur dessa utvecklats institutionellt, historiskt och teologiskt. Hans senaste bok behandlar den historiske Jesus och kristen teologi: O att du slet itu himlen och steg ner! Om Jesus, Jonas Gardell och Guds andedräkt (Artos & Libris, 2011).

1. Introduction: New Testament Study in Context

“Don’t let the past dictate who you are, but let it be part of who you become.” This quote is not from Marcel Proust, Simone Weil, or Nathan Söderblom, but from *My Big Fat Greek Wedding*, an American¹ movie released some years ago. The film humorously wrestles with the problem of ethnic identity and the merging of cultures as love brings people together in a way that utterly and provocatively disregards their respective backgrounds. The quote nicely captures, I believe, much of what is happening today in the field of New Testament studies, particularly the tensions between what is old and what is new, and the struggle to advance knowledge in the midst of a rapidly changing—and shrinking—world.

While increasing specialisation tends to isolate individual areas of research from each other, and while the steady stream of new studies published at an unprecedented speed may blind us to our connectedness with history and the world that surrounds us, it must be emphasised that no

academic discipline is an island. We are all linked together with countless threads, both to our field’s history *and* to our contemporary neighbours in the academy and in society. On the one hand, any survey of research would show that, already from the very origins of our discipline, what we do within the academy is very much influenced by circumstances and attitudes in society. On the other hand, it is equally true that what happens within academia feeds back into society and changes it. This influence brings responsibility. In New Testament studies today, this dialectic relationship between society and academy is more important than ever to keep in mind, especially in light of recent developments of globalisation in our field. Consequently, keeping the future of our field in mind, it is of some importance to remind ourselves where we are, how we got here, and in which ways what we do now is the result of previous and contemporary developments. Such an exercise in collective memory may prove helpful as we proceed into what is, in all likelihood, the birth of a new era in the study of the New Testament.

The present essay will, therefore, address the current situation in the field of New Testament studies from the perspective of how it relates to what surrounds us diachronically and synchroni-

¹ The writer is, however, Canadian; the movie was shot in Toronto and Chicago, and was released in 2002.

cally. In order best to capture key developments, it is not enough to dwell on topics and themes that have become especially popular and influential as of late. Rather, we need to pay special attention also to methodological advances and, perhaps even more, to significant changes in perspective, i.e., to discussions about *how and why* we see—not only *what* we see—when we engage in our exegetical undertakings.

Due to the space constraints of a journal article, it is impossible to present a complete picture of the situation. So much has happened in the last number of decades in terms of methodological developments as well as in shifting consensus regarding what we now think we know. Multiple works that list and discuss such developments in some detail already exist. In order to orient the reader in these exegetical advances I have included at the end of the present article an annotated bibliography of studies that are helpful for attaining an overview, covering topics like hermeneutics, methodology, postcolonialism, and feminism. In the following, however, I shall select only a few key trajectories within the field which specifically highlight aspects of our interconnectedness with history and the world around us in order to suggest strategies for creatively continuing to expand and reinvent New Testament exegesis as an academic discipline in the future.²

We shall proceed in three steps. First, we will look at contemporary trajectories from a diachronic perspective in order to reveal the present-ness of the past in our modern and post-modern approaches within a larger epistemological frame. This will give us perspectives on the box within which we think. Then, we will move to a more synchronic perspective and take a closer look at a selection of key topics currently engaging New Testament scholars worldwide. This section will locate our field between yesterday and tomorrow, beginning with one of the oldest topics in the history of modern New Tes-

tament studies, the historical Jesus, and ending with what promises to be an unending task, reception history. The idea that our field, in all its diversity, may be described as a mosaic will be problematised as a yet unfulfilled dream. Finally, we shall conclude with a few words on the present and the future, on complexities and opportunities within our field.

2. The Present Past of Current Trajectories: Notes on the Box in which We Think

Postcolonial scholar Fernando Segovia has described the development of our discipline in three basic periods, the third being the status of the field in the current moment: 1) Historical criticism (ca. 18th, 19th and early 20th centuries); 2) literary criticism and socio-cultural criticism (mid-20th century); 3) cultural studies.³ It is easy from such a periodisation to get the impression of a development in which one period replaces the other and scholars proceed as if stepping on a ladder. Indeed, referring to hegemonic oppression following with old paradigms, some scholars would claim that this is both what is, and what should be, happening.

But what we see today within New Testament studies cannot (yet) be understood as one paradigm replacing another. Gender studies and postcolonialism, for example, are perspectives rather than methods in a strict sense: under these umbrellas we find several methodologies applied, including refined historical-critical work. Indeed, many New Testament scholars today combine in a single investigation several methods from all of the stages listed by Segovia. Insights from narrative criticism may be used together with historical methodology, and socio-historical investigations integrate a multitude of sources and methods.

Interestingly, the current reaction against oppression and the aim of a liberation that weaves

² It goes without saying that topics other than those I have chosen could also have been treated. I believe, however, that the current selection is enough for indicating the main points of the study. For further examples and discussion of methodologies (such as, e.g., narrative criticism and reader-response criticism), I refer the reader to the annotated bibliography below.

³ Fernando F. Segovia, "Cultural Studies and Contemporary Biblical Criticism as a Mode of Discourse," 1-17 in *Social Location and Biblical Interpretation in Global Perspective* (ed. F. F. Segovia and M. A. Tolbert; Minneapolis: Fortress Press, 1995), 2-3.

together academy and activism, such as certain streams of feminist analysis strive for, is in itself very similar to what we find when the historical-critical methods first emerged on the scene in the 1700s. Indeed, the seeds of the historical-critical paradigm bring us even further back to the period of the Reformation in the 16th century. The socio-cultural circumstances at that time were such that people involved in the whirlwind of redefining what was possible were often persecuted, sometimes even executed. Translation of the Bible was a dangerous activity, a political act. This was not only a Christian matter, as the excommunication of Spinoza (1632-1677) from his Jewish community indicates.⁴

The key factor in those days, which in itself is the origin of a trajectory that brings us all the way into the 21st century, was the idea of ‘original text’ and historical ‘method’ (rather than doctrinal exposition) as a tool for attaining religiously significant knowledge. History took a front seat when old theological questions required new answers, and historians of the Bible began a journey to power. When such a paradigm was formed, revolutionary as it was in its call for a return to the (historically understood) sources, it challenged authority structures and conflict and rivalry followed. Seen from this perspective, it seems that Simone Weil’s insight that every revolution ultimately replaces one form of oppression with another is true also within academia; much of history, unfortunately, continues to be defined by struggles for power. If, within our field, the current emancipatory trajectory itself, including feminism and postcolonialism, as a *socio-academic phenomenon*, can be related to the very beginnings of our modern discipline, this is true for many other current trajectories too. I will give just a few examples.

In the field of linguistics,⁵ we have seen recent developments in which scholars prefer to focus

on larger units or groups of words as carriers of meaning instead of individual lexemes. Theories of translation are moving in new directions, but *the question itself*—why translate the Bible at all into modern languages used by ordinary people?—is not a given; it is culturally determined by a trajectory reaching back to the 16th century, with some of its roots going even further back in time.

Much the same is true of recent advances in textual criticism by scholars like Eldon Epp, William Petersen, and others. Due to the nature of the manuscript sources, they problematise the traditional search for an ‘original text’ of the New Testament.⁶ While Barbara Aland and, most recently, Tommy Wasserman⁷ are slightly more optimistic, such a change in attitude and approach overturns the certainties of previous generations—from the 1979 26th Nestle-Aland edition of the Greek text back to Westcott and Hort in the 1880s. The discursive trajectory about an original, reconstructed text, however, was born centuries earlier. Our field’s seldom

Studies in the Gospel of Matthew (ed. D. M. Gurtner and J. Nolland; Grand Rapids: Eerdmans, 2008). A key player on the international scene in this area is Stanley E. Porter. His most recent contribution includes a welcome discussion of terminology and concepts, which will help students and scholars who do not work primarily in this field to see more fully the advantages of linguistics for New Testament exegesis: “Matthew and Mark: The Contribution of Recent Linguistic Thought,” in *Mark and Matthew: Comparative Readings*. Vol 1: *The Earliest Gospels in their First Century World(s)*, (ed. E-M. Becker and A. Runesson; Tübingen: Mohr Siebeck, 2011 [forthcoming]). See also the excellent website, www.opentext.org.

⁶ William L. Petersen, “What Text Can New Testament Textual Criticism Ultimately Reach?” 136-52 in *New Testament Textual Criticism, Exegesis and Church History: A Discussion of Methods* (ed. B. Aland and J. Delobel. Kampen: Kok-Pharos, 1994); Eldon J. Epp, “The Multivalence of the Term ‘Original Text’ in New Testament Textual Criticism,” 245-81 in *Harvard Theological Review* 92 (1999). For discussion, see Tommy Wasserman, “The Implications of Textual Criticism for Understanding the ‘Original Text,’” in *Mark and Matthew: Comparative Readings*. Vol 1: *The Earliest Gospels in their First Century World(s)* (ed. E-M. Becker and A. Runesson; Tübingen: Mohr Siebeck, 2011 [forthcoming]).

⁷ See Wasserman’s study listed in n. 6 above.

⁴ It is of some interest to note that Spinoza’s books were listed as prohibited by the Roman Catholic Church in the *Index librorum prohibitorum*. This index was first published in 1559 and was abolished officially in 1966 by pope Paul IV.

⁵ Some recent studies include Stephanie Black, “How Matthew Tells the Story: A Linguistic Approach to Matthew’s Syntax,” 24-52 in *Built Upon the Rock*:

reflected on—but absolute need of—textual criticism, regardless of our perspectives and methodological preferences (without it, we would not have a text!) connects us inescapably with century-old paradigms in which historical questions cannot be done away with, only constantly refined.

Another of these older traditions within our field that controls other approaches, such as redaction criticism, deals with the internal relationship between Matthew, Mark and Luke: the Synoptic Problem. From Augustine's (354-430) work via the rise of modern New Testament studies in the 18th and 19th centuries, this task has never ceased to intrigue scholars. This probably depends on the (problematic) idea that if we can decide which gospel is the earliest, we will have better and more authentic access to the historical Jesus. When the two-source hypothesis was launched and the hypothetical document Q was drawn into the picture, such hopes increased even more, since Q was assumed to be older than all the other documents. But after hundreds of years of work, the latest contributions from 2008⁸ and 2009⁹ both dispense with Q, and they are not alone.¹⁰ One of them, a study by Armin Baum, works statistically on ancient compara-

⁸ Armin D. Baum, *Der mündliche Faktor: Analogien zur synoptischen Frage aus der antiken Literatur, der Experimentalpsychologie, der Oral Poetry-Forschung und dem rabbinischen Traditionswesen* (Tübingen: Francke, 2008).

⁹ James R. Edwards, *The Hebrew Gospel and the Development of the Synoptic Tradition* (Grand Rapids: Eerdmans, 2009), see especially 209-42. Edward's main insight regarding the Synoptic Problem is that Special Lukan material is based on an earlier Hebrew Gospel, which would explain the Hebraisms in Luke (these can not be explained as dependent on the Septuagint, according to Edwards). Matthew's Gospel was authored after Luke, according to his theory.

¹⁰ See especially the thorough discussion by Mark Goodacre, *The Case Against Q: Studies in Markan Priority and the Synoptic Problem* (Harrisburg: Trinity Press International, 2002).

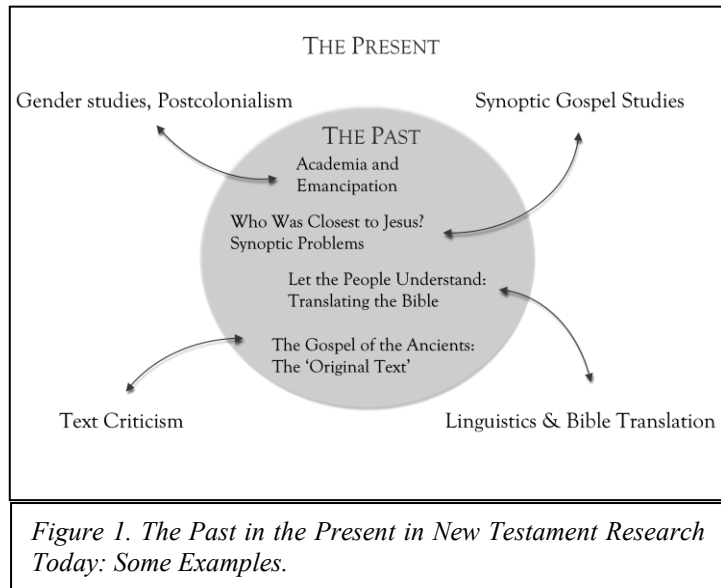


Figure 1. The Past in the Present in New Testament Research Today: Some Examples.

tive material, especially rabbinic texts, then combines this with results from experimental psychology and oral poetry research, to demonstrate that it is highly improbable that the Synoptic Problem can be explained in terms of simple copying of texts. Instead, connections between the gospels are primarily oral. This revolutionary result would, if correct, take us back via von Herder's theory from 1796 on orality to pre-Augustinian assumptions by Papias, Justin, and Irenaeus, that all three gospels built independently on oral tradition originating with eyewitnesses. Based on the above discussion, the current situation as it connects with the past may be captured in an illustration, as shown in fig. 1 (above).

In sum, then, from a diachronically oriented bird's eye's view of the field of New Testament studies, we find regarding historical-critical research that the Archimedean search for a firm place to stand, the beginnings of what gave birth to the modern academic study of the Bible, has proven to be as intriguing as an impossible figure by Oscar Reutersvärd: it can be imagined, and thus drawn, but not built or inhabited. Still, current refinements of the inter-subjective game rules of historical research create a discourse that is able to move us forward. History, most would agree, should not be understood as the sum total of the past, but rather as "an ongoing conversa-

general perspective, if we juxtapose developments in methodology and topics studied. The above grid (fig. 2) may illustrate the situation. As the vertical arrow shows, we have moved towards increasing complexity in terms of methodologies. At the same time, horizontally, we have moved towards topical diversity. Note also on the horizontal line the aspect of authority range, which has diminished as complexities have increased. Today, a consensus on any given issue is extremely difficult to establish compared to in previous periods, and the questioning of 'received knowledge' is commonplace.

Since it is impossible to cover contemporary diversity within New Testament studies comprehensively, I have chosen four topical cross-sections in order to indicate something of the current nature of our discipline; this in turn may provide a basis for reflecting on the future. We will begin our survey with the most ancient quests of all: the recovery of the historical Jesus.

3.1. The Historical Jesus: From Text to Economics to Anthropology

Although scholars in antiquity also had an interest in historical aspects of the Jesus story, the modern study of the historical Jesus is famously divided into three periods, beginning with Reimarus (1694-1768) and continuing—since the 1980s—into its third phase today. Scholars have focussed variously on Jesus' teachings and his deeds, the latter most significantly during the third quest after Ed Sanders' work in the 1980s.¹⁴ This focus on deeds has led to recent insights that the Galilean socio-political and economic context in which Jesus lived is key for understanding both what he may have wanted to achieve and how those around him perceived of his aims.

When we look at the sources scholars have used for their reconstructions, almost all Jesus-research through the centuries—including Craig

Keener's 2009 831-page opus magnum¹⁵—have made use of texts only, and of course, the New Testament Gospels are at the centre of attention. The basic perspectival approach, rarely reflected upon, has been that of Enlightenment rationalism in one variant or another. A new development of this trajectory is the use of multiple source-types. Among these, archaeology has become increasingly important. For some, this has meant that the quest for the historical Jesus has almost become the quest for the historical Galilee, where Jesus, according to the literary sources, grew up and spent most of his time teaching, healing, and exorcising demons.¹⁶ Such a shift in source material helps to inspire new questions. Or, to put it differently, the use of such source material is often inspired by new ways of asking the question about the historical Jesus. Roman imperialism, taxation, urban-rural relationships, manufacturing and trade patterns, banditry, and so on, come into focus. What can such phenomena tell us about Jesus' aims? If you say the words 'Kingdom of Heaven' in such a context, what would it mean?

¹⁵ Craig S. Keener, *The Historical Jesus of the Gospels* (Grand Rapids: Eerdmans, 2009). In addition to treating thematic problems related to the historical Jesus, this book covers topics such as historiography and oral and written sources. Unfortunately, even the heading entitled "Galilean context," a heading that should have opened up for extensive discussion of recent advances in archaeological research, deals with archaeological remains on only one page.

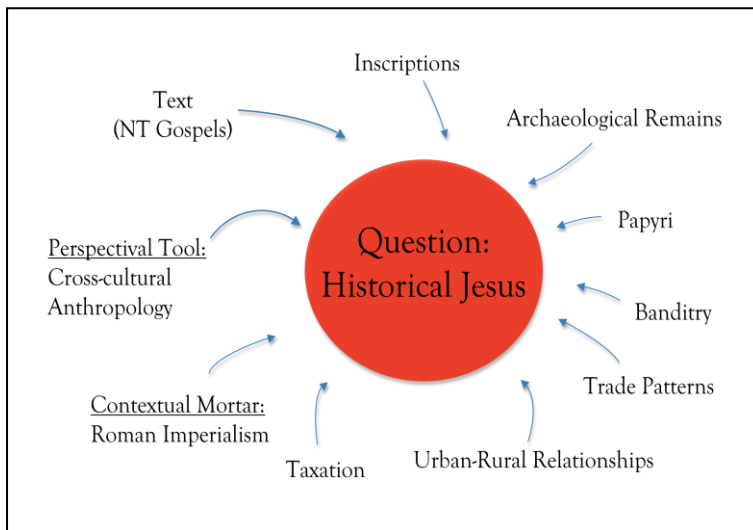
¹⁶ Recent key studies include Jonathan L. Reed, *Archaeology and the Galilean Jesus: A Re-examination of the Evidence* (Harrisburg: Trinity Press, 2000). While not a study specifically on Jesus, Morten Hørning Jensen's *Herod Antipas in Galilee: the Literary and Archaeological Sources on the Reign of Herod Antipas and its Socio-Economic Impact on Galilee* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2006) is a good example of the crucial importance of studying first-century C.E. Galilean society and politics in order to enable reliable reconstructions of the historical Jesus. Sean Freyne, *Jesus, A Jewish Galilean. A New Reading of the Jesus-Story* (London: T & T Clark, 2004) combines literary and archaeological sources with an intimate knowledge of ancient Galilee in a manner few scholars can: this book is a good example of contemporary historical-Jesus research at its best.

¹⁴ See especially E. P. Sanders, *Jesus and Judaism* (London: SCM Press, 1985) and idem, *The Historical Figure of Jesus* (London: Penguin press, 1993).

But it does not end there. One of the most recent developments in historical research questions the perspectival foundations we have inherited from the Enlightenment. In her Ph.D. thesis from 2009, Amanda Witmer sets the spotlight on Jesus' exorcisms and their social and political

broaden the scope and add insight from cultures not our own.

3.2. Postcolonial Optics: A Farewell to Historical Criticism?



Turning to the field of Postcolonial New Testament research with the same question of the historical Jesus, scholars here would immediately ask (from outside the box): Why is the historical Jesus important at all? Is it even possible to reconstruct Jesus, and who needs a historical Jesus anyways? What is the *relevance* of these types of questions and which functions do they fill in academia, in society—even politically? The post-

meaning.¹⁷ She notes that since our minds are formed by our own experiences—and few of us have any experience of exorcisms—we cannot trust our individual brains to provide a relevant perspective. Rather, she argues, we should take into account the results of anthropological cross-cultural investigations on demon possession and exorcisms from across the globe. Then we need to read the textual, archaeological and other ancient evidence from the perspective that such results yield. As a consequence, key insights of her thesis revolve around the relationship between demon possession, exorcisms, and social marginality. The complexity of the question about the historical Jesus and the sources we use has increased considerably, as shown in the above figure.

Methodologically, we are light-years from Reimarus. But, intriguingly, the basic question about the historical Jesus is still the same. Why is it that this question seems so impossible to answer? A look at postcolonial scholarship will

Figure 3. Source Material and the Perspectival Approach in Historical Jesus Research.

colonial critic often targets not only traditional historical-critical methods, but also the entire Western scholarly paradigm more generally.

Postcolonial New Testament studies entered the academic scene in the 1980s and 90s. While regular sessions at the Society of Biblical Literature's (SBL) annual meetings have contributed to the growth of this perspective, some key players, such as Fernando Segovia and R.S. Sugirtharajah, have been at the forefront of this approach as it has made its way into to our field. Significantly, Sugirtharajah has worked tirelessly collecting and publishing in edited volumes articles first appearing in journals of low circulation in the so-called two-thirds world, and in this way has made them available to Western scholars.

While postcolonial studies are closely related to postmodern and feminist/womanist studies, there is a multitude of approaches within this

¹⁷ Amanda R. Witmer, "Jesus, A Jewish Galilean Exorcist: A Socio-political and Anthropological Investigation" (Ph.D. diss., McMaster University, 2009).

perspective.¹⁸ Its distinguishing mark is its focus on political and colonial realities and the marriage between academics and activism. Analyses range from the use of hegemonic New Testament interpretation in Western colonial enterprises, to critique of Western hermeneutics, to the use of local indigenous interpretive techniques, such as the Indian method of Dhvani,¹⁹ to studies of ancient colonialism in the New Testament.

All indications point to a future in which postcolonial scholarship will have increasing influence on how Biblical studies are constructed, even in the West. As this happens, tensions between different interpretive paradigms will, predictably, continue to increase. Historical questions of importance to Western societies will have to be re-negotiated in light of the political on a global scale. But the future seems not to hold a single transformed and restructured academic arena in which all would approach issues in Biblical studies from similar points of view, as if to imitate a never realised American melting pot dream. Rather, as the world shrinks and globalisation takes on new dimensions, it is key that we learn how to interact responsibly, allowing for fundamental difference without silencing the other. We shall return to this below. The quest for the historical Jesus is not as innocent as it may first seem, but rather a prism through which insight on the current moment may be gleaned.

3.3. Jewish – Christian Relations: Post-War and Beyond

A third central area of current New Testament studies orbits questions related to Jewish – Christian relations. Beginning as a reaction against the use of the New Testament for anti-

Jewish purposes in European history,²⁰ this area is now one of the more important within New Testament studies. This is because it has had and continues to have significant influence on several other large subfields, such as historical Jesus research, Paul, feminism, and now, most recently, postcolonialism. Many scholars involved in religious dialogue work with these questions, but there is also a new emerging group of researchers claiming this as a site of investigation: messianic Jews, a growing and diverse movement, mostly in Israel and the US, which is now establishing their own academic institutions.²¹

Due to the nature of the question, scholars working within this field do so utilising a variety of sources, such as archaeology, inscriptions, papyri, and literary texts. Approaches range from rhetorical to social-scientific analysis. Issues like conflict stories in the New Testament, Jewish and Christian identity formation, and socio-religious interaction in synagogue settings receive treatment today. Indeed, as shown in recent publications as well as in several annual

²⁰ While this is true, the relationship between biblical studies and Jewish and Christian interaction goes back to the very beginnings of the modern academic enterprise in the Reformation period. For example, Martin Luther seems to have thought initially that Jews had been quite correct in rejecting the (in his view degenerated) form of Christianity proclaimed by the Roman Catholic Church. Through his own work with and translation of the biblical texts, however, he anticipated that many Jews would recognise the Gospel and convert. Historical rather than doctrinal readings of the sources would thus, as he saw it, promote mission to the Jews. When this never happened, he took offense and turned to violent rhetoric with disastrous consequences for Jewish – Christian relations. Scholars working within this general area today, however, could not be further from the aims of Luther in this regard. Instead of mission, many try to open up venues for peaceful co-existence through historical understandings of the Jewish context of the New Testament and the many similarities between the traditions in the ancient period. Other scholars, from all backgrounds, simply find that previous interpretations of the New Testament have been confessionally biased and want to reconstruct a historical narrative less based on centuries of Christian interpretation.

²¹ Such as, e.g., Messianic Jewish Theological Institute, with centres in the USA and in Israel.

¹⁸ For an introduction to and analysis of the contribution of postcolonial scholarship as it relates to the field of New Testament studies, see most recently Anna Runesson, *Exegesis in the Making: Postcolonialism and New Testament Studies* (Biblical Interpretation Series 104; Leiden: Brill, 2010).

¹⁹ See Anna Runesson, *Exegesis in the Making* (n.18 above), especially section 5.3.8, pages 108-113.

SBL sessions, debates now also concern how we speak about these ancient phenomena. Terminology has become a hot topic. Should we, for example, translate the Greek *Ioudaioi* with the English ‘Jews’ or ‘Judeans’?²² Is it anachronistic to speak about ‘Christians’ in a first century context? Our choice of terms for the phenomena we discuss and analyse has had, and will continue to have, a deep impact on our interpretive results.

A major question within this field that has attracted massive attention lately is the so-called parting of the ways between Judaism and Christianity. Traditionally, scholars have pointed to Paul as the key figure in this process, but this is now contested by many, if not most scholars. Today, specialists construct complex scenarios with local variations and a process that continued over several hundred years before we can identify clearly two distinct (although related) religions. Recent book titles like *The Ways that Never Parted* are revealing regarding where we currently stand, although such statements require more detailed definitions of what is meant by ‘parting.’²³ In any case, most would agree that Gentile Christian anti-Jewish use of New Testament texts has played a key role in the process of separation. The use of text is, of course, not necessarily the same as the intention of the text, and every context in which a text is interpreted and applied affect the sense of meaning that readers attributed to it. This leads us to the fourth and final example of current key trajectories in our field: reception history.

3.4. Reception History: Beginnings of an Unending Quest?

When and where does New Testament reception history begin? Does this trajectory have its own methods? How diverse can it be before it be-

²² For discussion of this problem, see Anders Runesson, “Inventing Christian Identity: Paul, Ignatius, and Theodotus I,” 59-92 in *Exploring Early Christian Identity* (ed. Bengt Holmberg; WUNT 226; Tübingen: Mohr Siebeck, 2008).

²³ Adam H. Becker and Annette Yoshiko Reed, eds., *The Ways that Never Parted: Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2003).

comes too complex for a single discipline to handle? The developing interest in the reception of the New Testament is new in our discipline, which has traditionally been more focussed on ‘original meanings’ of the texts, or, to some degree, biblical interpretation by the church fathers in Late Antiquity. As with all new developments, this means that methodological discussions have only begun, and we can expect advances in this area within the near future.

While pioneers such as Ulrich Luz,²⁴ have focused on patristic and mediaeval interpretations of the New Testament, today our perspective on reception extends to art, architecture, music, film, literature, ethics, theology, liturgy, sermons, hymns, inter-religious dialogue, and official church statements. Some studies combine focus areas, such as Rachel Nichols’ 2008 analysis of the reception of Matthew’s fourteenth chapter in 19th century theology and art.²⁵ A promising development in new directions is also shown by Irvin Anderson’s study on Biblical interpretation and British and American Middle East policy, which brings the relevance of Biblical Studies into the field of Political Science and beyond.²⁶ Reception-history encompasses, thus,

²⁴ See especially his multi-volume commentary of the Gospel of Matthew: Ulrich Luz, *Matthew: A Commentary* (3 vols; Hermeneia; Minneapolis: Fortress, 2001-2007). See also Howard Clarke, *The Gospel of Matthew and Its Readers: A Historical Introduction to the First Gospel* (Bloomington: Indiana University Press, 2003). On the one hand, this study has taken a wider approach to reception than Luz has, but is, on the other hand, much shorter and lacks the attention to detail characteristic of Luz’s work.

²⁵ Rachel Nichols, *Walking on Water: Reading Mt 14:22-33 in the Light of its Wirkungsgeschichte* (Leiden: Brill, 2008).

²⁶ Irvine H. Anderson, *Biblical Interpretation and Middle East Policy: The Promised Land, America, and Israel, 1917-2002* (Gainesville: University Press of Florida, 2005). While Anderson, professor emeritus of American diplomatic history specialising in the Middle East, has provided the field of Biblical studies with an important work which vitalises the field and opens up new directions for future research, there are still problems here in terms of methodology that need to be addressed. One of the strengths of the study is that Anderson puts the spotlight on how popular culture (including Sunday school education and TV

2000 years of effects of the life of Jesus, from the reception of orally transmitted traditions about him as text in the late first century, to the creation of the modern Middle East and its consequences.

phenomenon of Christian anti-Judaism in Late Antiquity, which was mostly an upper social strata phenomenon; such attitudes cannot be generalised. A simple grid reminds us of some basic parameters of reception-historical work

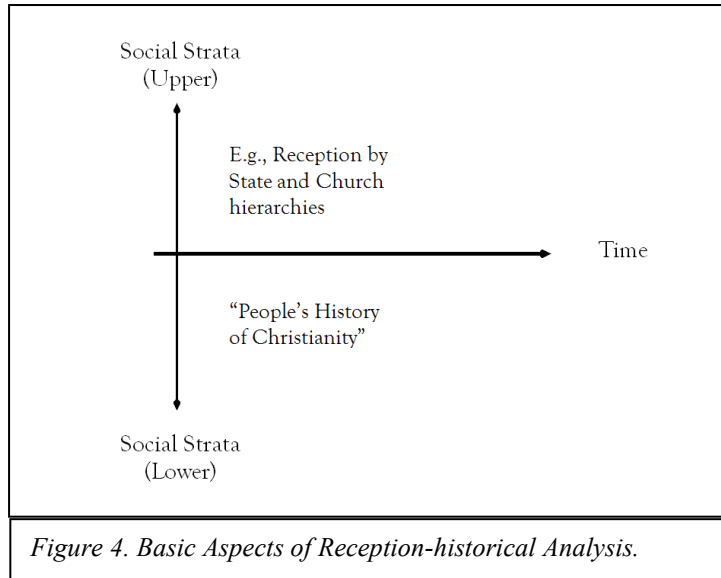


Figure 4. Basic Aspects of Reception-historical Analysis.

(fig. 4, left).²⁸ While it is clear that one of the advantages with the study of reception-history is that it puts our own interpretations of the New Testament in a mind-expanding context and perspective, the significance of this area extends far beyond this. Institutionally, it has the ability of bringing disciplines together in close co-operation. This means furthering methodological developments, wider distribution of the work we carry out, and, more generally, a greater appreciation of Biblical studies within academia and in society more generally.

The dynamics of this area of study lies to some extent in that fact that every form of reception involves interpretation and a potential move away from the intentions of the source, even within the lifetime of the author. We may recall, for example, Karl Marx's famous dictum towards the end of his life: "Moi, je ne suis pas Marxiste" ("as for me, I am not a Marxist"). This was picked up by Freud, who applied the judgment to his own reception: "Moi, je ne suis pas Freudiste." If we follow scholars who regard as problematic the term 'Christian' for a first-century C.E. context, we may need to add for Paul: "Moi, je ne suis pas 'Chrétienne'" ("as for me, I am not a 'Christian'"). As the field continues to develop, it will be important to clarify various factors involved in interpretation, such as social strata in relation to the type of source material used, as well as the range of the conclusions drawn.²⁷ This is shown not least by the

In sum, our field today, in all its diversity of methods, perspectives and topics, is hardly best described as a mosaic. While the colours and forms are certainly there, they do not yet produce a varied but harmonious pattern. We do not hear the sound of a single choir, to change the metaphor, but rather of several choirs in addition to more isolated solo singers. The way forward, however, is not back: the time of methodological hegemony is gone, to the advantage of scholarship. But we need to find ways of bringing constructive cohesion to our field, so that our different voices will more fully experience the benefits of synergy. This brings us to some concluding reflections.

evangelism) may have influenced policy decisions through individual (and powerful) politicians.

²⁷ New Testament scholarship has only recently realised that much of what we have termed the (earliest) history of Christianity is in fact concerned with reconstructions of upper social strata life and practice. The

majority of Christians, the so-called grassroots, have, by and large, been silenced. A welcome attempt to expand the scope of research to include a focus on the lower strata was published a few years ago: Denis R. Janz, ed., *A People's History of Christianity: The Lived Religion of Christians in the First Two Thousand Years* (7 vols; Minneapolis: Fortress, 2005-2008; paperback edition 2010).

²⁸ While I believe the parameters listed here are necessary for all reception historical analyses, there are, of course, a number of other aspects that also need to be taken into account.

3. Conclusion: *Synagogē* – Bringing Together and Seeing Anew

The most characteristic feature of today's field of New Testament study is, beyond question, its diversity. Add to this the recent loss of consensuses in most subfields, and one wonders how the future of the field may look. Will the current state of things lead to disintegration? While this is certainly a possibility, I would rather see these developments as a sign of the strength of our field and as a real opportunity for constructive change and intensified contribution to society and its institutions. Such a way forward in our increasingly internationalised world is not achieved by silencing voices, but by letting all speak.

This requires that we seek to establish a 'room' for methodological creativity and space for different epistemological positions to meet in respectful conversation. I like to think of the ancient synagogue and its architecture as a heuristic metaphor in this regard. The space is built for conversation, with benches lining all walls. The focal point is not on any of the sides, or any specific feature placed against them, but on the empty space in the middle. Such architecture is meant for interaction and the exchange of ideas, and as long as the focal point stays empty, discussions will thrive and hegemonic tendencies will be kept at bay. It should further be noted that synagogue institutions in the first century C.E. were open to all, men, women and children, without any separation barriers, balconies, or walls. People from different ethnic backgrounds, non-Jews, were also allowed entry, and they left their mark in history under the designation 'god-fearers' in inscriptions as well as in the New Testament.²⁹

²⁹ This openness of the institution was unfortunately partly lost as Christian persecution and marginalisation of Jews in European society took political and legislative form in the fourth century C.E. onwards. This only shows how delicate inter-group relations are and how tragically easy it is to collapse good developments into factionalism and isolation built on

In such a space, not only the winners of history and their perspectives are studied, but a fuller portrait of all aspects of New Testament studies may be formed. So, in other words, if we were to add to the characterisation of our field as diverse, it would be, in my opinion, an optimistic vision of *synagō*, of a *synagogē*, which is Greek for 'bringing together,' a 'gathering,' leading to new knowledge. As Indian scholar Anand Amaladass noted in 2003,

There is a growing awareness today that unless boundaries are overcome and borders crossed, one is bound to be stratified and genuine growth will not take place. Crossing the borders is an epistemological necessity in order to understand the other. Understanding the other is also the process of self-understanding.³⁰

Such a process of integrated understanding and self-understanding will, I firmly believe, serve us well as we develop the field of New Testament studies in the 21st century.

Suggestions for Further Reading on Recent Developments in New Testament Studies

Hermeneutics

Thieselton, Anthony C. *Hermeneutics: An Introduction*. Grand Rapids: Eerdmans, 2009. (Comprehensive and chronologically structured presentation of hermeneutics from ancient Greek, Jewish and New Testament hermeneutics to womanist, postmodern and postcolonial hermeneutics.)

Meyer, Ben F., *Reality and Illusion in New Testament Scholarship: A Primer in Critical Re-*

forced estrangement and fear. For a recent comprehensive analysis of the ancient synagogue, see, e.g., Lee I. Levine, *The Ancient Synagogue: The First Thousand Years* (2nd edition; New Haven: Yale University Press, 2005).

³⁰ Anand Amaladass, *Indian Exegesis: Hindu-Buddhist Hermeneutic* (Chennai: Satya Nilayam Publications, 2003), 127. Amaladass is Professor of Sanskrit and Indian Philosophy at Satya Nilayam Research Institute in Thiruvanniyur, Chennai.

alist Hermeneutics. Collegeville: Liturgical Press, 1994. (Builds to a significant extent on Bernard Lonergan's work.)

Amaladass, Anand. *Indian Exegesis: Hindu-Buddhist Hermeneutics*. Chennai: Satya Nilayam Publications, 2003. (Includes presentation and discussion of Dhvani exegesis [102-126]).

New Testament Interpretation in Historical, Hermeneutical, and Practical Perspective

Porter, Stanley E., ed. *Dictionary of Biblical Criticism and Interpretation*. London: Routledge, 2007. (Comprehensive in scope. Deals with major interpreters from Augustine and Luther to the modern period. Includes discussion of philosophical and theological preconceptions at play as the texts have been interpreted throughout history, the influence of various schools of thought etc.)

McKim, Donald K., ed. *Dictionary of Major Biblical Interpreters*. Downers Grove: InterVarsity Press, 2007. (Covers major figures from the early church to the 21st century.)

Anderson, Janice Capel and Stephen D. Moore, eds. *Mark and Method: New Approaches in Biblical Studies*. 2nd Edition. Minneapolis: Fortress, 2008. (Using the Gospel of Mark as a test case, this book introduces more recent methodologies, such as, e.g., reader-response criticism, deconstructive criticism and social criticism.)

In Swedish

Mitternacht, Dieter and Anders Runesson, *Jesus och de första kristna: Inledning till Nya testamentet*. Stockholm: Verbum, 2006. 2nd (revised) printing, 2008. (On discussion and application of various methodologies, see especially 33-54, 387-481).

Olsson, Birger. "Ett bidrag till metodfrågan." *Svensk exegetisk årsbok* 45 (1980): 110-121. (Deals with the problem of handling methodological diversity.)

Postcolonialism and Feminism

Runesson, Anna. *Exegesis in the Making: Postcolonialism and New Testament Studies*. Biblical Interpretation Series 103; Leiden: Brill, 2010. (Maps current postcolonial critique of and contributions to New Testament studies. Part 2

of the book presents studies by scholars from Africa, Asia, and North America, illustrating the diversity of current postcolonial studies as applied to individual New Testament texts.)

Sugirtharajah, R. S., ed. *Voices From the Margins: Interpreting the Bible in the Third World*. Revised and expanded 3^d edition. MaryKnoll: Orbis, 2006. (Including 35 articles divided into 6 main chapters, this book introduces and displays the diversity of the field.)

Moore, Stephen D. *Empire and Apocalypse: Postcolonialism and the New Testament*. Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2006. (In addition to a chapter mapping postcolonial interpretation, discussion focuses especially on Mark, John, and Revelation.)

Stichele, Caroline vander, and Todd Penner, eds. *Her Master's Tools? Feminist and Postcolonial Engagements of Historical-Critical Discourse*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2005. (Collection of essays that challenges dominant historical-critical discourse. Contributions are structured along three focus areas: methodology, Hebrew Bible, and New Testament and Early Christianity.)

Levine, Amy-Jill, ed. *A Feminist Companion to the New Testament and Early Christian Writings*. New York: T&T Clark International, 2001-. (A Multi-volume series aimed at wide-ranging coverage. So far, the series includes volumes on, e.g., the gospels, Acts, and Paul, as well as Apocrypha, Patristic literature and Mariology.)

Cultural Studies

Sawyer, John, F. A., ed. *The Blackwell Companion to the Bible and Culture*. Oxford: Blackwell, 2006. (Comprehensive discussion; contributions divided into four parts: I. Historical, from the ancient world to the modern; II. The Nomadic Text, covering Judaism, Islam, and vast geographical areas from Asia to Latin America; III. The Bible and the Senses, discusses reception in various media from literature to music, architecture and theatre; IV. Reading in Practice, analyses range from contextuality, to politics, ecology, psychology, gender, and postcolonialism.)

The Cultural Function of Monotheism On Cassirer's Late Political Philosophy

CHRISTIAN POLKE

Dr. Theol. Christian Polke is a Post-Doctoral Research Assistant of Systematic Theology (Ethics and Philosophy of Religion) at the Department of Protestant Theology, University of Hamburg. In 2009-10 he was a post-doctoral research fellow at the Swedish Collegium for Advanced Studies (SCAS) in Uppsala. His doctoral dissertation was published in 2009 under the title: ÖFFENTLICHE RELIGION IN DER DEMOKRATIE: Eine Untersuchung zur weltanschaulichen Neutralität des Staates. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt (Religious Neutrality of the Modern State. A Study in Political Ethics).

*In memoriam
John Michael Krois
(1943-2010)*

Ernst Cassirer's philosophy of symbolic forms does not deal with issues of law and morals as extensively as with myth, language or religion.^{1,2} However, one notable exception is his study of Axel Hägerström, one of the most important Swedish philosophers of the first half of the 20th century. This work, which Cassirer wrote during his time in Gothenburg, discusses in detail the relationship between law and myth, thus grappling with no less than the creation of legal thought and action as an elementary component of human culture.³ Cassirer discusses therein

central questions of moral philosophy. For example, he subjects Hägerström's moral emotivism to radical criticism by insisting on the necessity of an universalist perspective in ethics.⁴ Otherwise, he argues, one cannot overcome the stage of particularistic customs. Just how unjustified the accusation of a disinterest in questions of social and moral philosophy is, also becomes obvious in Cassirer's inaugural lecture at the University of Gothenburg. Here, the philosopher of culture explores Albert Schweitzer's cultural ethics, subjecting himself to criticism in the process: "While endeavoring on behalf of the scholastic conception of philosophy, immersed in its difficulties as if caught in its subtle problems, we have all too frequently lost sight of the true connection between philosophy and the world."⁵

In the following article, I want to focus on another, similarly neglected aspect of Cassirer's work: his function as an alert contemporary of (everyday) political events. Politics and social life do not seem to feature prominently in it until

¹ This paper was given as a Lecture at the University of Gothenburg on February 12, 2010 during my stay as an Ernst Cassirer Fellow (founded by *Volkswagenstiftung*) at the Swedish Collegium for Advanced Studies (SCAS) in Uppsala. I am very grateful especially to Christiane Andersen and Ola Sigurdson from the Swedish Ernst-Cassirer Society for a warm reception in Gothenburg, and to Martina Dommer for her help by translating a revised version of this text.

² One of the best accounts of Cassirer's work was written by John Michael Krois: *Cassirer: Symbolic Forms and History* (New Haven/London: Yale UP, 1987).

³ Cf. Birgit Recki, *Kultur ohne Moral? Warum Ernst Cassirer trotz der Einsicht in den Primat der praktischen Vernunft keine Ethik schreiben konnte*, 58-79, in: *Kultur und Philosophie: Ernst Cassirers Werk und*

Wirkung (ed. by D. Frede & R. Schmücker; Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1997).

⁴ Cf. Ernst Cassirer, *Axel Hägerström. Eine Studie zur schwedischen Gegenwartsphilosophie* (Wettergren & Kerbers: Göteborg, 1939).

⁵ Ernst Cassirer, *The Concept of Philosophy as a Philosophical Problem* (1935), in: *Symbol, Myth and Culture. Essays and Lectures of Ernst Cassirer 1935-1945* (ed. by D.P. Verene; New Haven/Yale: Yale UP, 1979), 60.

the late 1920s. However, no other aspect touches upon Cassirer's external life circumstances more strongly. Or maybe this actually is the reason for his years of silence? In any case, from the time of his Hamburg rectorate in 1928/29⁶, instead of the recluse, we get to know the public intellectual Cassirer with his decided and pointed judgments. While he actually had touched upon questions of political freedom and human rights during World War I, in the final phase of the Weimar Republic, his ideas take on a new, different quality.⁷

The whole drama of this awakening to political realism can be traced along the lines of Cassirer's family history. Born in 1874 to a secular-liberal family in the Wilhelmine era, he experienced increasing anti-Semitism, which thankfully caused him, unlike many others, to escape on time. While Cassirer never disavowed his Jewishness, Fritz Stern's self-characterization also applies to him: "Hitler made me 'a real Jew'." Even though Cassirer later faced his own Jewish tradition with great awareness, he still stayed true to his fundamentally distanced attitude towards any religious creed. Unlike his teacher Hermann Cohen, who had been a stalwart of the Jewish religion throughout his life, Cassirer, from the 1930s on, was more interested in honoring Judaism as a culture and a tradition in its significance for world history and the history of ideas. At the same time, it is notable that, besides the political unrest of these years, it was most of all the permanent impression of his academic mentor which moved Cassirer to contemplate the *role of Judaism* more intensely. From Cohen, he will adopt essential aspects of his *understanding of ethical monotheism and the role of the prophetic-messianic faith for moral universalism*. Thus, Cassirer lives through a process that can be found in similar form in thinkers like Martin Buber, Gerschom Scholem, Emanuel Lévinas or Walter Benjamin: the deeper realiza-

tion of one's own (religious) origin in the face of crisis.

Hermann Cohen's Philosophy and his Influence on Cassirer

Cassirer's philosophical thought has to be understood from the background of Marburg neo-Kantianism School and its most important representative.⁸ Cohen's work represents a system that is formed on the basis of a consistently developed Kantian philosophy. Accordingly, the writings about Kant's *Theorie der Erfahrung* [Theory of Experience], about his ethics and aesthetics, correspond to the systematic writings on the *Logik der reinen Erkenntnis* [The Logic of Pure Cognition], *Ethik des reinen Willens* [The Ethics of the Pure Will] und *Ästhetik des reinen Gefühls* [The Aesthetics of Pure Feeling]. The analogy to the triad of Critiques is obvious. But like Cassirer after him, Cohen uses philosophy for the critical foundation of human culture. Thereby, cultural theory and history of philosophy are intertwined. Unfortunately, Cohen was unable to write the conclusion of his system. It was supposed to represent a psychology of human consciousness which was to justify in detail the specific transformation of Kantian epistemology into a principle of origin for human experience. We cannot go into any further detail here and thus will proceed to focus on the role assigned to the philosophy of religion within this system. Looking at this issue, we can see even more similarities and differences between Cohen and Cassirer.

As a true Kantian, Cohen naturally emphasizes the primacy of practical reason in his cultural philosophy.⁹ Therefore, the one-sided reduction to questions of science theory or epistemology,

⁶ Cf. David R. Lipton, *Ernst Cassirer: The Dilemma of a Liberal Intellectual in Germany, 1914-1933* (Toronto: University of Toronto Press, 1978).

⁷ Cf. Hans Joas, *A German Idea of Freedom? – Cassirer and Troeltsch between Germany and the West* (Occasional Papers of the Swedish Ernst Cassirer Society Vol. 2: Malmö, 2006).

⁸ A descriptive portrait of Cohen and his philosophy was written by Cassirer himself: Ernst Cassirer, *Hermann Cohen 1842-1918*, 161-173, in: *ECW 24: Aufsätze und kleinere Schriften (1941-1946)* (ed. by B. Recki; Meiner: Hamburg, 2007).

⁹ For a general perspective of the three most leading figures in the tradition of Marburg-School see: Ursula Renz, *Die Rationalität der Kultur. Zur Kulturphilosophie und ihrer transzendentalen Begründung bei Cohen, Natorp und Cassirer* (Hamburg: Meiner, 2002).

which the neo-Kantian schools (both the Marburg and Southwest German type) are frequently accused of, turns out to be a myth and a misrepresentation,¹⁰ for which Heidegger is at least partly to blame. Instead Cohen's own endeavors can more aptly be understood as an attempt to justify an ethics of autonomous humanity. Only before this background are we able to understand the ambiguity of the role of religion in the triad of logics, ethics and aesthetics. More simply put: why do we need religion if morals can do without religious motives or even reasons?

In two volumes, *Der Begriff der Religion im System der Philosophie* [The Concept of Religion in the System of Philosophy], 1915, and in *Religion des Judentums innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*¹¹ [Religion of Reason out of the Sources of Judaism] (posthumously published in 1918), Cohen asks for the status of religion in his philosophical system. Already the titles themselves reveal his endeavor of continuously advancing his critical approach in Kant's footsteps. So, he insists on the strict autonomy and self-sufficiency of the three rational faculties of thought, volition and emotion. Therefore, his work does not allow for any religious A-priori like Ernst Troeltsch developed the same time. In this sense, religion does not have any autonomy within human culture and in the philosophical system reflecting on its conditions. But in order to preserve and maintain the cultural significance (and also necessity) of religion, Cohen introduces an additional differentiation, a differentiation between independence (in the sense of autonomy) and particular nature [*Eigenart*].¹² While religion cannot attain the former, its particular nature, by which it sets itself apart from other spheres, lies in the fact that the awareness

of the *correlation of God and individual* is articulated in it. This, however, at the same time applies to all other *gestalts* of consciousness, so that Cohen cannot allow any special province of religious consciousness: "The human self achieves its integral unity in correlation with or in relation to God. The world is one integral whole and human history is, at least prospectively, the history of the whole humanity,"¹³ as Wendell S. Dietrich aptly describes Cohen's position. For this reason, the function of religion can be considered as integral of culture. God and individual mark the vanishing points of a philosophical concept of the unity of reality that encompasses both evaluative and normative aspects. Before this background, Cohen's critique of Spinoza and his pantheism can finally be understood.¹⁴ Only where *God's uniqueness and the human being's individuality* are not ultimately withdrawn again can humanity be sustained. This is what *monotheism without monism* stands for.

But the cultural significance of Jewish monotheism cannot be fully understood as long as we don't see that for Cohen, God as a philosophical idea is predominantly a moral one. "Only by our own action can morality become a true reality. For this action God means nothing else than, so to speak, the possibility of an ideal pattern and scheme."¹⁵ Thus, God is a question for the *Ethics of the Pure Will*.¹⁶ Monotheism, both in its

¹⁰ Herbert Schnädelbach, *Philosophy in Germany 1831-1933* (transl. by E. Matthews, Cambridge/London: Cambridge UP, 1984), 106.

¹¹ Cf. H. Cohen, *Religion of Reason Out of the Sources of Judaism* (with an Introductory Essay by L. Strauss, transl. and ed. by Simon Kaplan; Atlanta: American Academy of Religion, 1995).

¹² This is commented on critically by Troeltsch in his review of Cohen's book on religion from 1915: Ernst Troeltsch, Review of: H. Cohen, *Der Begriff der Religion im System der Philosophie* (1915), in: *Theologische Literaturzeitung* 43 (1918), 57-62.

¹³ Wendell S. Dietrich, *Cohen and Troeltsch. Ethical Monotheistic Religion and Theory of Culture* (Scholars Press: Atlanta, 1986), 62.

¹⁴ Cf. Z. Levy, Hermann Cohens Kritik an Spinoza und dem Pantheismus, 69-83 in: *Rationalität der Religion und Kritik der Kultur: Hermann Cohen und Ernst Cassirer* (ed. by H. Deuser & M. Moxter, Würzburg: Echter, 2002). A critical analysis in the 1912 publication includes also the (early) Schleiermacher: cf. Hermann Cohen, *Der Begriff der Religion im System der Philosophie* (Giessen: Alfred Töpelmann, 1915), 94f.

¹⁵ Hermann Cohen, *Religion und Sittlichkeit*, in: *Jüdische Schriften Bd. III*, (ed. B. Strauß; C.A. Schwetschke & Sohn: Berlin, 1924), 138 [= translation according to: Cassirer, *Hermann Cohen*, 168].

¹⁶ Cf. Hermann Cohen, *Werke 7: System der Philosophie, 2. Teil: Ethik des reinen Willens (2. Aufl. 1907)* (ed. by H. Holzhey; Olms: Darmstadt/New York, 1981), e.g. 402ff. 428ff.

theistic and pantheistic version, can only be justified as such if it furthers the ethical-moral progress of religion within human cultural development. And this is exactly what happened, according to Cohen and many exegetes of that time,¹⁷ during the period of Old Testament prophecy. The very moment when God demands mostly love and justice from his people instead of sacrifices (cf. Hos 6: 6), the belief in one God turns into an ethical monotheism that will later be enhanced by a messianic dimension; for the “new Heaven and new Earth (cf. Jes 65: 17) represent, with the assertion of peace and justice, the final moral goal, the destiny of humankind as a whole in every single individual. “The goal of messianic humanity is an ideal goal of social justice toward which human ethical and social action is eternally directed.”¹⁸

When we now return to Cassirer, it is interesting to note that almost all of the papers and articles he published regarding questions of religious philosophy deal with Cohen. In a text published in 1933, Cassirer himself summarizes his teacher’s theory of religion by drawing attention to three points:¹⁹

(1) Cohen’s understanding of religion attests to a *universalist perspective* with a *liberal attitude* that *transgresses the boundaries of denominations*, and in a way even religions, in which monotheism brings together *faith and reason*;

(2) Cohen understands the *idea of God as a pure ideal of unity*. Thus, he combines *Platonic* and *Kantian motifs* while placing himself in the tradition of the medieval thinker

¹⁷ However, the differences, e.g. compared to Julius Wellhausen’s emphasis of prophecy, (contrasted against the later developments towards law and messianism), should not be overlooked here.

¹⁸ Dietrich, *Cohen and Troeltsch*, 17.

¹⁹ Cf. Ernst Cassirer, Hermann Cohens Philosophie der Religion und ihr Verhältnis zum Judentum, 355-364, in: *ECW 18: Aufsätze und kleinere Schriften (1932-1935)* (ed. by B. Recki; Meiner: Hamburg, 2004). See also: Thomas Meyer, *Kulturphilosophie in gefährlicher Zeit. Zum Werk Ernst Cassirers* (LIT: Hamburg, 2007), 41ff.

Maimonides and his doctrine of negative divine attributes;²⁰

(3) The building blocks of Cohen’s philosophy of religion originate from *Jewish prophetism*, with its *correlation of God*, the *(absolute) individual* and the *messianic idea of humankind*.²¹

For Cohen and Cassirer alike, as we will discuss in more detail below, this process represents the decisive step *from mythos to ethos in the history of religion*.²² With this representation, Cassirer pinpoints the crucial aspects of Cohen’s concept, which stays true to the Kantian ideal “within the limits of pure reason” and may therefore be called strictly anti-metaphysical (in the traditional sense of the word). God, the absolute, and the ethical ideal of humanity as the goal of mankind coincide in a way, and as we will see in the next steps, Cassirer ties in with this idea as he develops his own thoughts on the *cultural function of monotheism*.

Judaism and Stoicism: Two Concepts of Monotheism

In addition to his papers on Cohen, the most important source for reconstructing Cassirer’s integration of monotheism in the Western history of ideas are his texts published in the 1940s. Maybe the most important writing on this topic is found in his last book, *The Myth of State*, published posthumously in 1946. In the following, I will mostly focus on this book. Only towards the end will I take a systematic point from volume II of *Philosophie der symbolischen Formen* [Philosophy of Symbolic Forms] and critically turn it against Cassirer. However, we have to skip over

²⁰ On Cohen’s perspective on Maimonides see his book: Hermann Cohen, *Ethics of Maimonides* (transl. with a commentary by A. Sh. Bruckstein, University of Wisconsin Press: Madison, 2003).

²¹ Cf. Cohen, *Religion und Sittlichkeit*, 139: “The idea of humanity is the fruit of and issue of the unity of God.” (transl. according to Cassirer, *Hermann Cohen*, 171).

²² Cf. Cohen, *Religion und Sittlichkeit*, 119 (= transl. according to Cassirer, *Hermann Cohen*, 171).

the question of religious evolution within the development of human culture.²³ Thus, the subtitle of my paper becomes clear: *On Cassirer's late political philosophy*, insofar as it springs from the connection between *Judaism and the Modern Political Myth* [1944]²⁴.

If we ask for the function of a religious idea, which monotheism most certainly is, this does not imply a functionalistic understanding. Cassirer, the historian of ideas, is primarily interested in a political analysis of his time and its philosophical interpretation, but without any metaphysical extrapolations. This question also points to another aspect. If we focus on the cultural functions of an idea, this already implies that there are other functions, or at least one other function. And exactly this is the case. For monotheism has its origin primarily in a religious or philosophical-sapiential world view. *The belief in the existence of the one God* and the *trust in him* spring from *religious experiences of transcendence*, as they are passed on primarily in *ritual practices* and *mythical narrations* and not in the cognitive concepts of metaphysics. The homeland of monotheism is and always will be the *symbolic form of religion*, and nothing else. Nevertheless, Cassirer in no way ties his interpretation of the cultural role of monotheism to a (public) avowal of his Jewishness in the sense of a denominational creed. He still remains in an agnostic position, which is not to be equated with a secularistic attitude.

In *The Myth of State*, the central passages on monotheism can be found in the chapter about *The Religious and Metaphysical Background of the Medieval Theory of the State*: "The deepest and preeminent source of their philosophical conceptions and religious ideals was Jewish monotheism."²⁵ Here, Cassirer adopts the classical view of the middle ages as an era of symbi-

otic harmony between faith and reason. Thus, in their very own way, the medieval thinkers carry on the legacy of classical antiquity, Hellenistic culture and Christianity. In it, Cassirer sees articulated the social matrix and unity of Western civilization. Even though he is interested in making a distinction between the various cultural sources of the middle ages, he by no means intends to open a rift between "Athens" and "Jerusalem". In fact, the result of his can be viewed as a differentiation of the various traditions and concepts of the idea of God as he locates it in the Hebrew Bible on the one hand and Greek philosophy on the other.²⁶ "These words mark, as it were, the watershed between Greek and Jewish thought, between the God of Plato and Aristotle and the God of Jewish monotheism (...) His essence is his *will*; his only manifestation is the manifestation of his personal will. Such a personal revelation which is an ethical and not a logical act is quite alien to the Greek mind."²⁷ This "will" is one that gives the commandments to his people and accordingly demands them to obey. "He has told you, O man, what is good; and what does the LORD require of thee, but to do justly, and to love mercy, and to walk humbly with thy God?" (Mi 6: 8), Cassirer quotes the prophet Micah.²⁸ And a few pages later, he notes that we are dealing with two different forms of monotheism. For the God of the Bible is not a term, but has a name as a person: "I am who I am. [...] the God of Abraham, the God of Isaac and the God of Jacob." (Ex 3: 14-15). A statement that hardly applies to the God of Plato and Aristotle who stands beyond earthly affairs as an absolute *nous*.

Based on the way he usually is portrayed, we could speculate that Cassirer would try to harmonize these two concepts. But indeed he does no such thing. In fact, he emphasizes his problems with the Jewish concept of God instead.

²³ In *Essay on Man*, Cassirer himself talks about the religious evolution in the course of the breakthrough of ethical monotheism in ancient Israel and in the Zoroastrian religion, see: Ernst Cassirer, *An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture* (New Haven/London: Yale UP, 1944), 103.

²⁴ See his essay of the same name in: Cassirer, *ECW* 24, 197-209

²⁵ Ernst Cassirer, *The Myth of State* (New Haven/London: Yale UP, 1946), 81.

²⁶ All things considered, I would insist on the antagonism of Greek and Jewish monotheism (and the anthropology implied in them) in Cassirer's work, more strongly than e.g.: Thomas Stark, *Symbol, Bedeutung, Transzendenz. Der Religionsbegriff in der Kulturphilosophie Ernst Cassirers* (Würzburg: Echter, 1997), 638ff.

²⁷ Cassirer, *Myth of State*, 92.

²⁸ *Ibid.*, 82.

From a modern perspective, the main point primarily pertains to the idea of a moral law that is commanded and prescribed by a higher power “beyond the world.” Such an idea contradicts the ability of human reason and its autonomy, including dialectic thinking. “In contrast with this Greek *intellectualism* prophetic religion is characterized by its deep and resolute *voluntarism*. God is a person – and that means a will. No mere logical methods of arguing and reasoning can make us understand this will.”²⁹ So Cassirer harbors more sympathies for those *Stoic forms of monotheism* that are characterized precisely by being able to combine even elements of Jewish thought, the *individualism* of the commandments, and *universalism* regarding the commandments’ addressee with a *belief in reason*. In any case, for the Kantian Cassirer, the *Stoic concept of an ethical monotheism* is the preferable model for a long time. The prioritization of his Stoic variant, however, does by no means render obsolete the significance of monotheism as such for the history of political ideas. In fact, Cassirer seems to argue for the necessity of a complementary correlation of both forms; for it was only through the effect of the *Jewish belief in one God*, with its *emphatic insistence on the primacy of the divine will, the moral autonomy and free will of human beings*, that monotheism was able to become socially relevant in wide circles in the first place. In all this, Cassirer remains reticent regarding his own concept of a philosophical idea of God. It is not surprising that he did not write his own philosophy of religion, and that his own discussion of religion as a symbolic form refers a lot to religious studies and cultural science, but hardly deals with any metaphysics, no matter how post-critical it is. His cultural philosophy represents a paradigmatic form of post-metaphysical thought.

The Dynamics of Myth and the Ambiguities of animal symbolicum

As is widely known, Cassirer begins his book about *The Myth of State* with a short summary of its results and insights about the nature, function

and role of myth in human cultural history. For Cassirer, myth represents a kind of “common matrix”³⁰ of culture. Unlike in many other parts of his expansive oeuvre, he now emphasizes much more insistently the impossibility to ever overcome myth altogether. Not only primitive cultures and societies “cannot live in the clear and cold light of rational thought”³¹ – neither can their modern successors.³² “It is the deep desire of the individual to be freed from the fetters of its individuality, to immerse itself in the stream of universal life, to lose its identity, to be absorbed in the whole of nature.”³³

In this respect, mythical thought, feeling and action remain a part of human history, even though their character is changing. This self-clarification, which certainly emerged under the impression of the triumph of fascism and National Socialism, causes Cassirer to conduct another inquiry into *the significance and nature of myth*. At heart, he stays true to his arguments in PhSF II. Myth creates a whole universe in which human beings live by feeling at home in it in an emotional way. In a *mythical world*, human beings feel the encompassing *solidarity of life* in a very intense manner. “[R]eligion and myth begin with the awareness of the universality and fundamental identity of life.”³⁴ It is the *social and emotional aspects of myth* that give it such a strong impact on everyday life. Through *habitualization, cult and ritual* help to *stabilize and renew* the bond among human beings in their *societies*. However, something has changed in the course of the 19th and 20th centuries; myth

³⁰ E. Cassirer, *Language and Myth* (transl. by S. Langer, New York: Dover Publ. Inc., 1953), 44.

³¹ E. Cassirer, *An Essay on Man. A Philosophical Anthropology* (1942/3), in: *ECN 6: Vorlesungen und Studien zur philosophischen Anthropologie* (ed. by G. Hartung and H. Kopp-Oberstebrink; Hamburg: Meiner, 2005), 491.

³² Conversely, it is also true that even in so-called primitive cultures, not everything was magical: “Even the uncivilized man cannot live in the world without a constant effort to understand that world. And for this purpose he has to develop and to use some general forms or categories of thought.” (Cassirer, *Myth of State*, 14, also see *ibid.*, 278ff.)

³³ Cassirer, *Myth of State*, 41.

³⁴ *Ibid.*, 17.

²⁹ *Ibid.*, 81f.

in its traditional form or in its religiously transformed guise slowly loses its power. When Cassirer describes his own era as an era of ideologies, it is the loss of functionality of the mythical form of life that is to blame. What does this mean?

In modernity, political myths are by no means passed on or handed down, but consciously created by human beings. From the very start, modern political myth represents a method of attaining and staying in power, and not a product of free human imagination. This is the reason why Cassirer sees concepts very critically that consider contemporary political ideologies as a pure return to irrational myth which seems to stand in contrast to an economical way of life and technical rationality. Indeed, it was in a certain sense both logical and innovative that the Nazi-regime rediscovered the relevance and significance of myth for people's everyday lives. The need for myth to ascertain one's own position in one's social surroundings, as well as in society as a whole, could thus be adapted according to one's own ideas. The exploitation of myth through the creation of new rituals, narratives and customs such as Germanic solstice celebrations or the Hitler salute were only a first but nevertheless sweeping step towards the creation of a new society: a nation of new, "pure-blooded" people. Soon, this was followed by the purgation of the language and the auratic-messianic staging of the political in the Führer cult. It is a sign of Cassirer's brilliant analytical ability when he remarks that the actual seizure of Nazi-power [*Machtergreifung*] began long before 1933, when a new myth was inaugurated in the legend of the Aryan master race.

However, the *most fatal effect* and most enduring aftermath of the *Nazi period* was the *loss of everyday responsibility of the citizens* among each other and for each other. This is the only satisfactory explanation of why the social marginalization and ultimate annihilation of fellow citizens was tolerated without resistance, and why the readiness to blindly follow and obey the Führer soon knew no more boundaries. Of course, this development was boosted by the skepticism prevalent in Germany towards individual human rights, seen as mere products of Western European or American ideology. But

where human freedom is negated or politically delegated, its counterpart – mutual responsibility – also loses its significance and acceptance. Thus, the respect for the individual vanished along with the knowledge about the dignity of each human being, in everyday life as well as (and even more so) in politics.

We have to take into account this very pessimistic attitude, which was espoused in *Myth of State* several weeks before the end of the war, to recognize Cassirer's greatness when he nevertheless does not take leave of all hope for humankind. Even in his last work and under the impression of an incomprehensible mass murder, he continues to attempt to control the political myth – both in its traditional and its instrumentalized form – and to control it through rationality in social and political questions. Here, he also applies his knowledge about the *strategies of the political myth* as a tool of the modern political regime. We have to be aware of the deep *ambiguities of the animal symbolicum*, otherwise we get easily into danger losing any sense for humanity. But in "place of positivist elimination of the myth, Cassirer pins his hopes on its immanent overcoming within the higher symbolic forms (...) As an alternative to (...) abrupt disenchantment of politics, he invokes the gradual transformation, under the influence of ancient Stoicism, of the medieval natural law tradition into the modern doctrine of natural rights."³⁵

The Dialectics of Mythical Consciousness and Religious Critique of Religion

Be that as it may: Cassirer's thesis on the future of myth in the development of human cultures implies an ambivalent result. It depends on how we evaluate the role of monotheism, especially in Judaism, in this drama of social life, when the dangers of anonymous powers of new myths – understood as political tools of dominance – are yet to be tamed completely. "Can religion sur-

³⁵ Edward Skidelsky, *Ernst Cassirer: The Last Philosopher of Culture* (Princeton/Oxford: Princeton UP, 2008), 227.

vive myth?”³⁶, a worried Cassirer therefore asks in 1944. Religion, too, cannot do without myth, even if it transforms it. At this point, the question arises why, in *The Myth of State*, Cassirer did not expand the potentials of his own cultural theory, which he had developed in Volume II of *The Philosophy of Symbolic Forms* regarding social reality and religion.

After all, in PhSF II, he precisely describes the transformation of mythical life and mythical religion through the dynamics that the birth of ethical thinking has triggered in them. He talks about the *dialectics of mythical consciousness*³⁷ creating new symbolic forms of religion first and foremost out of itself: that form of *symbolic self-consciousness* that knows about *its own symbolicity*; an interpretation of the images of the divine as symbolic and therefore securing the transcendence of the supramundane reality (sc. God's or gods') that cannot be overcome again. While according to this concept myth fashions itself in the immediate relationship between things, linguistic signs and words, and the world, *religion* is focused on the *irreducible tension between the symbol and the symbolized*. And yet again, the Old Testament here represents a crucial step in the development of religious thinking. Thus, it comes in handy for the Kantian Cassirer that Kant himself, in his *Critique of Judgment* (cf. KdU § 29), praises the Jewish prohibition of graven images as the only true form of symbolism and as the most important legacy of Judaism and Islam. Even though every religion continues to rely on mythical narratives and ideas, the negation of the immediate image character of myth makes religion exhaust itself permanently in it. Religion is “working on the myth,” we could say with Hans Blumenberg. Therefore, the *consciousness of the symbolic constitution of the entire human culture* comes into its own in religion in an exemplary manner. In this sense, *religion* indeed is the truest form of

cultural self-communication, the *self-consciousness of culture*.

Finally, we can answer the question of what is significantly new and worthy of protection about the *ethical monotheism* of Old Israel, but also e.g. the Zoroastrian religion. The *dominance of personal will* that shapes the *idea of the divine* is not merely a reflection on *human self-awareness*. This also works the other way around, and more poignantly so: it is only through his *theomorphic structure* that a human being achieves awareness of his own constitution as an “I”, a “soul”, a person carrying responsibility for himself as well as for others. Along with the *universalization of the divine will in exclusive monotheism*, then, *the universalization of the moral demands* laid down in the divine law also is transferred to humankind. “The great prophets of Israel did no longer speak merely to their own nation. Their God was a God of Justice – and his message was not restricted to a special part of mankind.”³⁸ Monotheism, then, is not mere anthropomorphism, which, once understood, can be set aside. Only the correlation of human “I” and divine “You” gives human beings the irreducible horizon for their sense of responsibility and their moral duties. “Religious thought and feeling is suddenly taking a new turn; it changes from individualism to universalism. Nevertheless there is no real contradiction between these two views.”³⁹

Here, the *Jewish belief in one God* is characterized by the fact that it, unlike many of the modern political myths, but also unlike its Stoic counterpart, will *not allow for any fatalistic understanding of human beings*⁴⁰ or *of history*. Thus, it seems strange that Cassirer refrained from subjecting the countercurrent tendency in Stoicism to more criticism despite all of his admiration. In any case, *the legacy of Jewish monotheism insists on the non-delegable responsibility of human beings for their own life*, even though its limitations are not negated, either. Under no circumstances can moral individualism or its universal claim be relinquished. The God

³⁶ Ernst Cassirer, *Judaism and Modern Political Myths*, in: *Contemporary Jewish Record VII* (1944), 115-126, 117.

³⁷ Cf. Ernst Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms Vol. II: Mythical Thought* (ed. by Charles W. Hendel; New Haven/London: Yale UP, 1955), 233-261.

³⁸ Cassirer, *Essay on May*, 103.

³⁹ Cassirer, *Judaism and the Modern Political Myth*, 123.

⁴⁰ Cf. the role and return of fatalism: Cassirer, *Myth of State*, 290ff.

of the prophets is not only the lord of history, but also participates in human affairs with solidarity, affection, but also with fervor and a desire for justice.⁴¹ Trust in his presence is as important as becoming aware of his demands through the commandments. It is only through a content analysis of the respective monotheistic images of God, which already transgresses the limits of a purely philosophical external perspective on religion, that we can find enough reasons for why Cassirer's own preferences for a (neo-)Stoic-enlightened monotheism and its repression of divine transcendence must be regarded critically. For if myth continues to be an important force in the social and political life of the human present, then cultures need specific forms of self-criticism of the myth, like they are articulated paradigmatically in religion as a symbolic form. The persistence of myth implies that we need a *religious criticism of political and other myths* even today. But a neo-Stoic monotheism that is based entirely on the universalizing power of human reason seems hardly up to this task.

In conclusion, *Judaism* did not only inject *more rationality into the history of religion*, but also played a crucial role in shaping the *revolution of the mythical-religious consciousness of humankind*. The invention of human rights cannot be understood in an exclusively Stoic context. Without the work and the message of Amos, Hosea or Jeremiah, such developments would be unthinkable; for their influence on the history of religion was much more broad and powerful. However, these two tendencies do not contradict each other. In fact, both early Judaism and early Christianity appropriated Hellenistic and particularly Stoic ideas, and the latter kept coming back with full force, e.g. in the theories of social contract and human rights concepts of early modernity. Thus, allegations that would only see a sheer functionalization of religion in all of this miss the historical and present-shaping realities of such mixtures of ideas. For most thinkers in the Western history of ideas, religion was not consumed by its ethical consequences. However, *religious consciousness* indeed resulted from becoming aware of the *structure of ra-*

tionalty, the unconditionality of moral demands, and a feeling for the profound sense of humanity.

Can these insights help us in our present debates about the global implementation of human rights or in the struggle for a rationalization and moralization of political and social life? I am not sure if a more adequate and public appreciation of our historical and cultural heritage will be enough. Of course, as our current experiences show, much depends on structural and economical circumstances. But without continuously making ourselves aware of our deeper cultural and religious resources, a defense of moral universalism is not very convincing, either. For where else can we find good, or indeed better reasons for why we should not limit our social behavior to our self-interest and the well-being of our personal relatives (and be it our own nation). *Why be moral?* – The Jewish vein of our history answers this question in a way that is both provocative and humane: *because we as human beings owe it to all human beings*. And this is why Judaism is too important to be consigned to the archives of intellectual history.

The Cultural Heritage of Monotheism: Political Resource or Burden?

Since 9/11, the role of religion in violent conflicts has been fervently disputed in cultural studies. Aside from a few very thoughtful studies, especially from the ranks of the empirical social sciences, the stage is mostly taken by sweeping global theses about the inherent connection between monotheism and intolerance, religious fervor and an increased disposition for violence. So, do religions foster peace or endanger it? Would the world actually be better off if there were no religions anymore? What good are traditions that turn “friends into enemies” because of religious belief?

The power of suggestion inherent in these questions can already be taken as a warning against looking for all too simple answers. Evidently, religious convictions are an ambiguous issue, even for the individual believer: Often, God or the divine powers are both, *tremendum* and *fascinosum*; that which is both feared and

⁴¹ Of course, this perspective has been perceived more acutely by Cohen than by Cassirer.

adored. And this is exactly why, in every individual case, the statements of the respective belief-systems must be taken into account when the question of how religions act politically and socially is asked in different regions of the world. So far, there is a dearth of studies that are sufficiently comparative and empirically inclusive. However, general theses such as the one that Buddhism is a peaceful religion, or at least more peaceful than Islamic, Jewish or Christian monotheism, simply because of its polytheistic or holistic concept of nirvana, is (with all due respect) absurd.

Thus, one should be careful when attempting, as the eminent German Egyptologist Jan Assmann has done, to establish a typology assigning political theories to religious traditions.⁴² Assmann basically distinguishes between *two different monotheistic world concepts*: one that is more *inclusive*, which he considers prevalent in *Old Egypt* and which might be more aptly named “*cosmotheism*,” and a more *exclusive* one that goes back to the *invention of Old Testament prophets*. This monotheism is characterized by dealing in *hard duals of true and untrue, God and idol*. According to Assmann, it is only in the face of such convictions that the devotee of another faith can be typecast as an unbeliever or an enemy of the truth. The ›*Mosaic distinction*‹⁴³ first generated *ideas of sin and mercy, truth and error*; semantic structures without which we would not be able to live today, but whose intrinsic susceptibility to violence is also obvious.

In contrast, Cassirer and Cohen see the social dynamics of monotheism in a distinctly more positive light. Even though their views partly overlap with Assmann’s diagnoses regarding the revolutionary step in the history of religion

through Old Testament prophecy, both put a much stronger emphasis on the *semantic potential for criticism inherent in the universal ethics of a monotheism that binds God as well as his creatures to the norm of mutual responsibility for each other according to the standard of justice* (cf. Ps 82). “God is the God of truth and as such he is the ground of consciousness of the self’s unity.”⁴⁴ *Human dignity and autonomy, ethical socialism and moral universalism* cannot be disconnected from this process without them ultimately losing their power of motivation and orientation. The establishment of moral universalism cannot be explained, much less understood, without the culturally, and thus essentially religiously, impregnated background of Jewish (and Stoic) monotheism. This, and this is what Cassirer reminds us of in his late contemplations on Judaism as a cultural force, must also be acceptable and understandable for secular ears. From the belief in the one living God whom morality, universality and freedom inhere Judaism, despite or indeed because of its exemplary particularity, unfolds its effect on the history of humankind and safeguards the truth of this notion to this day. “From this universalism there arises the ideal of perpetual peace. In its origin that is a purely religious, not a philosophical, ideal.”⁴⁵ As a witness of the destiny of humankind, which recognizes God’s likeness in every human being as a person created by God, it seems to me to be the much more radical effect of monotheism, despite its possible susceptibility to violence. Even though all social and religious movements in history until this day may have antagonistic traits, without the religious tradition of monotheisms, human civilization would lack a crucial resource for completing its mission. According to Cassirer, this mission consists of nothing less than “man’s progressive self-liberation.”⁴⁶

⁴² Cf. Jan Assmann, *Of God and Gods: Egypt, Israel and the Rise of Monotheism* (Madison: University of Wisconsin Press, 2008).

⁴³ Cf. Jan Assmann, *The Price of Monotheism* (Stanford/Ca.: Stanford UP, 2009), esp. 8-23, 35-48.

⁴⁴ Dietrich, *Cohen and Troeltsch*, 64.

⁴⁵ Cassirer, *Judaism and the Modern Political Myth*, 123f.

⁴⁶ Cassirer, *Essay on Man*, 228.

Rortys kulturpolitik och frågan om religion i det offentliga samtalet

ULF ZACKARIASSON

*Ulf Zackariasson är Teologie doktor i religionsfilosofi vid Uppsala universitet och har arbetat som lektor i religionsfilosofi vid Uppsala universitet och försteamanuensis i filosofi vid Universitetet i Agder, Kristiansand. För närvarande arbetar han med ett forskningsprojekt om religion i det offentliga rummet vid Teologiska institutionen, Uppsala universitet inom ramen för det vetenskapsrådsfinansierade forskningsprogrammet *The Impact of Religion: Challenges for Society, Law and Democracy*.*

Religionsfilosofi från ontologi till kulturpolitik

Framväxten av en välartikulerad och profilerad nyateism¹ i den offentliga debatten om religion har, intressant nog, ledsagats av en rörelse i närmast rakt motsatt riktning, där många intellektuella – som t ex Hans Joas, Jürgen Habermas och Gianni Vattimo – under senare år kommit att intressera sig mer och mer för de bidrag religion har att ge människan och samhället.

En gemensam nämnare för flera tänkare inom detta nymornade intresse för religion är missnöjet med det senmoderna samhällets inre logik – eller snarare brist på logik. Så menar till exempel Joas att de vetenskapliga framstegen inom framförallt bioteknologi har gjort oss fartblinda, och att kristen traditions sätt att kompromisslöst slå vakt om människovärdet kan vara den sorts motgift samhället behöver för att inte bli omänskligt.² Habermas, å sin sida, tycker sig i religiösa traditioner finna resurser som demokratiska samhällen behöver för att kunna överleva på

lång sikt, men knappast är i stånd att generera själv, till exempel engagemang och olika praktiska färdigheter i demokratisk politik.³ Religion kan alltså anses värdefull också av dem som inte personligen attraheras av den.

Den omstridde amerikanske filosofen Richard Rorty (1931-2007) intar här en intressant mellanposition mellan nyateism och det nymornade intresset för religion, för samtidigt som han har övergett sin tidigare beskrivning av sig själv som ateist avvisar han å andra sidan Joas' och Habermas' tal om att religion skulle vara en tillgång för samhället. Om religion alls har något värde, så skall det enligt Rorty realiseras i privata sfären. Däremot, hävdar Rorty, så närmar vi oss i dessa diskussioner de verkligt *relevanta* religionsfilosofiska frågorna, nämligen om vilken roll religion skall spela i samhällslivet. Han uppmanar därför religionsfilosofer att vända sig från ontologin – frågan om vad som existerar – och mot politiken – hur vi som samhälle skall se på och behandla religion.

I några av sina senare skrifter lanserar Rorty följaktligen ett alternativ till ”traditionell” (religions)filosofi som han kallar *filosofi som kulturpolitik* (cultural politics). Begreppet kulturpolitik skall givetvis inte förstås på det sätt som vi gör när vi exempelvis läser i tidningen att ”den förda kulturpolitiken har utarmat de fria teatergrupper-

¹ Det ”nya” med nyateism sägs ofta vara en mindre försonlig och mer offensiv hållning till religiös tro. Se till exempel Richard Dawkins, *Illusionen om Gud*, övers. Margareta Eklöf (Stockholm: Leopard, 2007); Michel Onfray, *Handbok för ateister: en ateologisk betraktelse*, övers. Jim Jakobsson (Nora: Nya Doxa, 2006).

² Hans Joas, *Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz* (Freiburg: Verlag Herder, 2004).

³ Jürgen Habermas, *Mellan naturalism och religion: filosofiska uppsatser*, övers. Eva Backelin (Göteborg: Daidalos, 2007).

na”. Kulturpolitik är istället en pågående diskussion om vilken typ av samhälle vi vill ha – alltså vilken ’kultur’ i betydelsen handlingsmönster och normsystem vi anser skall prägla samhället, och *religionsfilosofi* som kulturpolitik blir då en av flera arenor där vi dryftar olika förslag på handlingsmönster och normsystem som bör omgärda de fenomen vi brukar betecknar som religiösa. Rorty är självfallet inte först med att påpeka att också abstrakta filosofiska frågor har politiska implikationer, men han är ovanligt kompromisslös i sitt krav att religionsfilosofin skall omstöpas i riktning bort från ontologi och mot kulturpolitik.

Syftet med denna artikel är att kritiskt granska Rortys förslag till en kulturpolitisk omorientering av religionsfilosofin genom att se närmare på Rortys egen tillämpning av det på frågan om religionens roll i det offentliga samtalet, framförallt den politiska debatten och beslutsfattandet (*public deliberation*), en debatt som tidigare främst förts i USA, men som på senare år fått mer uppmärksamhet också i Europa, inte minst på grund av Habermas.⁴ Jag kommer framförallt att försöka visa att Rorty överförenklar sin egen idé om filosofi som kulturpolitik, vilket leder honom till att negligera betydelsen av den rådande *diskursen* på det konkreta problemområde som vi tar oss an. Därefter försöker jag beskriva hur en förbättrad form av kulturpolitik skulle kunna fungera som *ett* bland flera religionsfilosofiska angreppssätt, som man kan använda till exempel på frågan om religionens roll i det offentliga samtalet utan att nödvändigtvis hålla med Rorty om att *all* religionsfilosofi borde ta formen av kulturpolitik.

Rorty: filosofi som kulturpolitik

När Rorty talar om filosofi som kulturpolitik kommer han både med ett deskriptivt och ett normativt anspråk. Det deskriptiva anspråket är att kulturpolitik redan genomsyrar filosofin fast vi oftast inte tänker på det, eller låtsas om det. Tar vi oss an någon av filosofins stora frågor, som ”är människan fri?” eller ”är det möjligt att fler religioner än en sitter inne med sanningen

om det transcendent?”), så diskuterar vi enligt Rorty, om än på ett tillkrånglat sätt, hur vi praktiskt skall tänka kring frihet och ansvar respektive relationen mellan religiösa traditioner. Det normativa anspråket är att filosofi skulle bli *bättre* om filosofer började gå direkt på de kulturpolitiska frågorna istället för att som nu ta omvägen över olika filosofiska formuleringar av dem, formuleringar som skyler över de politiska dimensionerna av exempelvis debatten om Guds existens.⁵

En kritisk läsare kan nu undra om inte Rorty drar lite väl stora växlar på poänger som feministerna och postmodernerna tänkare gjort långt före honom, nämligen att politik (i vid mening) påverkar mänskligt tänkande och handlande mer än vi tror. Den insikten kan ju lika gärna fungera som en sporre att rensa ut politiska överväganden helt och hållet ur filosofin, så att vi istället kan börja ställa frågor om Guds existens på ett verkligt objektivt sätt utan att våra resonemang styrs av någon annan agenda än den intellektuella nyfikenheten.

Jag misstänker att Rortys svar på denna invändning skulle bli tudelat. För det första har det rådande paradigmet haft hundratals, ibland tusentals, år på sig att besvara ”de stora” frågorna, och egentligen har väl inga betydande framsteg gjorts. Vi vet föga mer om det mänskliga språkets förmåga att representera en oberoende verklighet, om Guds existens eller det moraliskt riktiga/oriktiga i att bryta ett löfte idag jämfört med på medeltiden eller antiken. Det är dessutom tveksamt om vi vet vad som skulle göra till exempel religionsfilosofi till en mer objektiv disciplin än den är idag – det kan ju knappast räcka med att bara ge fler perspektiv än idag en röst, även om en sådan förändring definitivt skulle utgöra en förbättring ur ett *politiskt* perspektiv. För det andra finns en enkel pragmatisk fråga i bakgrunden: vilken *nytta* skulle vi ha av dessa svar, om de nu någonsin bleve tillgängliga för oss? Varför inte koncentrera sig på de dimensioner av filosofisk reflektion som bevisligen betyder något, och göra det mesta av dem istället?⁶

⁵ Richard Rorty, *Philosophical papers. Vol. 4, Philosophy as cultural politics* (Cambridge: Cambridge UP, 2007), 3-26.

⁶ Richard Rorty, *Philosophy and the mirror of nature* (Princeton: Princeton UP, 1980).

⁴ Ibid.

I Rortys försvar av kulturpolitiken kan vi skönja ett par grundläggande drag i kulturpolitiskt filosoferande. För det första: bidrag till den kulturpolitiska diskussionen vilar på vissa värden som vi bör redovisa så öppet som möjligt, istället för att skyla över dem med teknisk jargong eller objektivitetsanspråk. För det andra: värderingen av olika kulturpolitiska förslag förutsätter, enligt Rorty, att vi tar utgångspunkt i vissa sociopolitiska mål som vi finner önskvärda, och därefter frågar om dessa mål gynnas eller missgynnas av olika kulturpolitiska förslag. Kulturpolitik är alltså, liksom ”vanlig” politik, baserad på värden, och det är endast i kraft av dessa värden som vi är kapabla att skilja mellan bättre och sämre förslag.

Rortys kulturpolitik rörande religion

Rortys sätt att kulturpolitiskt behandla religion – som för honom i praktiken är en kulturpolitisk behandling av en kristendom av västerländskt snitt – söker kombinera den liberala betoningen av tolerans med en kraftfull *antiklerikalism*: i den privata sfären, som inte angår någon annan, är det fritt fram för vem om helst att tro på och hävda existensen av Gud, Ödet, Nirvana eller vad som helst, så länge man i offentliga och särskilt politiska sammanhang ser till att denna tro inte får några konsekvenser överhuvudtaget. Religion skall därför mer tydligt än idag göras till en privatsak, eller kanske mer träffande en fråga om personlig sensitivitet.⁷

Här ansluter sig Rorty till en inflytelserik tradition inom liberal politisk filosofi, enligt vilken religiösa övertygelser bör exkluderas från det offentliga samtalet, framförallt det politiska offentliga samtalet där vi som medborgare diskuterar lagstiftning, ekonomiska prioriteringar, och så vidare. Rorty motiverar denna *exklusivism* med att framförallt religiösa institutioner har menligt inflytande på demokratiska samhällen. Dels konkurrerar de med demokratiska institutioner om medborgarnas lojalitet (och uppmanar ofta sina trogna att hålla avstånd till andra grupper i samhället), dels frestas deras representanter

lägga sig i den demokratiska processen med påbud om hur alla ”rätttrogna” borde förhålla sig i en bestämd fråga, något som försvårar sökandet efter gemensamma ståndpunkter och kompromisser.⁸

Dessa skadliga följder av religion är dock enligt Rorty i första hand knutna till religiösa institutioner, och man kan knappast förneka att många människor får ut mycket av sin tro på ett personligt plan, utan att det gör dem dogmatiska och oersonliga i det offentliga samtalet. Det skulle strida mot alla liberala principer att beröva dessa människor möjligheten att med religionens hjälp skapa en upplevelse av personlig mening och sammanhang. När religion utövas privat eller i små församlingar har alltså Rorty inget att anföra mot den.⁹

Rortys preferens för små religiösa institutioner framför stora kan förefalla något märklig om man tänker på den flora av ganska destruktiva sekter och församlingar som alltid varit en del av det religiösa landskapet. Man skulle med visst fog kunna säga att religion oftare tar sig osunda uttryck just i små grupperingar, och i till exempel Knutby var det knappast någon fördel att församlingen var relativt liten. Men här måste man skilja på vem som är *agent* i de olika sammanhangen. En viktig del av Rortys liberalism är att människor varken kan eller skall förbjudas att ägna sina liv åt saker som vi kanske finner fränstötande, så länge de inte skapar olägenheter för andra. Jag kan förvisso *ogilla* det som sker i Knutby och andra sektliknande församlingar, men så länge allt sker inom lagens ramar och medlemskapet bygger på frivillighet har jag varken rätt eller skyldighet att lägga mig i. Om religiösa krafter däremot börjar influera politiken och därmed via den tvångsmakt staten har över sina medborgare påverkar människors liv, så är det ett allvarigare övertramp, för här finns ingen värld utanför det religiösa inflytandet, inget sätt att bryta sig ut – om man undantar den för många orealistiska möjligheten att emigrera.

⁷ Rorty, *Philosophical papers. Vol. 4, Philosophy as cultural politics*, 37.

⁸ Richard Rorty, “Anticlericalism and Atheism,” 29-41 i *The Future of Religion*, (red. S Zabala; New York: Columbia UP, 2005), 33f.

⁹ *Ibid.*, 33.

För att få ihop den liberala toleransen för individuellt religionsutövande med sin antiklerikalism skissar Rorty en kulturpolitisk strategi där man tydligt skiljer mellan projekt som syftar till individuell fullkomning eller lycka å ena sidan och projekt som kräver samarbete för att de rör större strukturer å den andra.¹⁰ Den senare typen av projekt är till exempel av vetenskaplig eller politisk karaktär, och kan till exempel röra vårt sätt att skapa ett fungerande samhälle. För att uppnå legitimitet och fungerande kommunikation kring gemensamma projekt krävs, enligt Rorty, procedurer för att diskutera och avgöra meningsskiljaktigheter, förmåga att skilja mellan relevanta och irrelevanta skäl, bra och dåliga argument, et cetera. När det gäller individuella projekt krävs däremot inga allmänt accepterade procedurer; här är det snarare ett tecken på bristande takt än intellektuellt mod att i tid och otid nagelfara människors mest privata religiösa och existentiella funderingar, så länge dessa hålls utanför det offentliga samtalet.

För att ta tillvara denna skillnad föreslår Rorty att vi bör skilja mellan religiösa *troföreställningar* (religious belief) och religiös *tro* (faith).¹¹ Medan troföreställningar kan uppfattas som ett slags tumregler för vårt handlande (om jag till exempel är törstig kan min troföreställning att det finns ett glas vatten på nattduksbordet bli ett slags "regel" för hur jag skall handla), så har tro inte lika konkreta konsekvenser för vårt handlande. Tro handlar snarare om *attityder*, och de kan ha stor betydelse för individen utan att de berör någon annan än henne själv. Rorty skriver om tro:

We know what religious faith is, we know what it does for people. People have a right to have such faith, just as they have a right to fall in love, marry in haste, and persist in love despite endless sorrow and disappointment. In all such cases, our "passional nature" asserts its rights.¹²

¹⁰ Rorty, *Philosophical papers. Vol. 4, Philosophy as cultural politics*, 37.

¹¹ Richard Rorty, "Religious Faith, Intellectual Responsibility, and Romance," 84-102 i *The Cambridge Companion to William James* (red. R. A. Putnam; Cambridge: Cambridge UP, 1997), 93.

¹² *Ibid.*, 89.

Parallellen till kärlek är välfunnen: på olika tider och platser i världen har val av livspartner varit allt annat än en privatsak. Så länge det främsta syftet med val av livspartner är att skapa politiska eller ekonomiska allianser, så är det meningsfullt att tala om bra och dåliga val, eller bättre och sämre äktenskapsstrategier. Men när kopplingen livspartner/allianssystem upphör, så upphör också det meningsfulla i att ställa någon till svars för de val de gör. Snarare rycker vi på axlarna, och säger: "jaja, jag antar att hon älskar honom", vilket snarast är att betrakta som en upprepning av poängen att här kan/bör vi inte förvänta oss att den förälskade skall kunna övertyga oss om att hon har gjort ett gott val.

Att privatisera religion till tro skulle, enligt Rorty, neutralisera religionens skadliga inflytande på demokratin. Kyrkor och andra religiösa institutioner kommer inte längre att ha auktoritet nog att ta politiska initiativ i strid med demokratiska beslut (idealt sett skulle de inte ens längre existera). Men privatiseringen går enligt Rorty längre än så. Visst kommer de attityder vi har att forma våra privatliv på en rad olika sätt (kärleken till en annan människa kan ju påverka mina livsval i oräkneliga avseenden), men det är viktigt att detta formande bara sker på en individuell nivå där jag inte tvingar på någon annan liknande attityder, eller tvingar dem att leva med konsekvenserna av mina privata val.¹³ Allra viktigast är att våra attityder hålls utanför det offentliga politiska samtalet. Även om det är omöjligt att *juridiskt* begränsa till exempel religiösa medborgares rätt att forma sina politiska åsikter om aborträtten i enlighet med sina privata livsval, så kan vi *moraliskt* begränsa den genom att förebrå alla tendenser att låta sin religiösa tro mynna ut i vissa konkreta religiösa troföreställningar, åtminstone när dessa sedan tar sig uttryck i politiska ståndpunkter.

¹³ Det är klart att kärlek och hopp också påverkar människor i min närhet, till exempel om en kvinna bryter upp från man och barn för att bilda en ny familj. Här tvingas flera personer leva med konsekvenserna av detta val, men det är ändå inte ett offentligt ställningstagande i Rortys mening. Uppdelningen mellan privatsfär och offentlig sfär går alltså inte mellan individen och alla andra i samhället, utan snarare mellan individen och hennes anhöriga/vänner å ena sidan, och alla andra som lever i samhället å den andra.

Ett av de tydligaste exemplen enligt Rorty på när sådana moraliska förebräelser blir viktiga är när konservativa kristna offentligt proklamerar sin motvilja mot homosexualitet och motsätter sig alla försök att politiskt förbättra homosexuellas livsvillkor. Rorty kommenterar syrligt: "Nowadays the problem within most of the countries in which Christianity is the majority religion is not the possibility of religious war, but the sort of everyday peacetime sadism that uses religion to excuse cruelty."¹⁴ Visst kan det vara moraliskt tvivelaktigt att stämpla sina meningsmotståndare som homofober, medger Rorty, men detta möjliga övertramp är trots allt, enligt honom, en västanfläkt jämfört med det moraliska övertrampet det är att stå fram och offentligt fördöma miljoner människors ärligt valda livsstil som per-vers.¹⁵

Märk väl att Rorty här alltså inte ser någon större poäng i att kritisera själva den negativa attityden till homosexualitet, utan nöjer sig med att kritisera tendensen att lufta denna åsikt i det offentliga politiska samtalet. Men var går egentligen gränsen? Rorty ger inget tydligt svar på den frågan; klart är att till exempel Åke Greens predikan om homosexualitet från år 2003, som ju kom att prövas rättsligt i flera instanser, erbjuder svåra gränsdragningsproblem i fråga om när privata attityder slår över i politiska program.

Kulturpolitisk värdering

Jag har redan påpekat att ett grunddrag i tanken på filosofi som kulturpolitik är att värdering av olika förslag förutsätter ett värdesystem i form av vissa sociopolitiska mål. För Rorty är inte en liberal demokrati i sig själv ett sådant mål, men det är, enligt honom, den styrelseform som är bäst på att undvika att begå *grymheter*. Rorty ansluter sig här till Judith Skhlars definition av en liberal som en person som anser att det värsta vi kan göra är att begå grymheter mot andra,

även om det är något oklart exakt hur vi skall förstå begreppet grymhet.¹⁶ Som ett slags minimal definition kan vi i alla fall följa Rorty i att i grymhet räkna in åsamkande av oförskyllt psykiskt och fysiskt lidande.

Det finns givetvis inget som tvingar oss att acceptera Rortys egna sociopolitiska mål, och med ett värdesystem som istället identifierar teokratien som den ultimata styrelseformen blir förstås värderingen av Rortys förslag betydligt mer negativ. Här kommer jag dock att anamma Rortys mål i syfte att ge min kritik en särskild udd: jag vill nämligen visa att det är tveksamt om hans egen kulturpolitiska behandling av religion verkligen främjar det mål som han själv anser att den skulle hjälpa honom realisera.

Lägg märke till vad Rorty egentligen hävdar: att ett samhälle som *anammat* hans kulturpolitiska förslag skulle vara ett samhälle med mindre grymhet än ett där religion spelar en större politisk och offentlig roll. Det mest rättframma sättet att värdera detta påstående blir då att fråga om det är troligt att Rorty har rätt i sitt påstående. Den typ av värdering som Rorty använder sig av här utmärks av att även om den såklart måste ta hänsyn till vissa grundläggande sociologiska och psykologiska fakta om sociala strukturer och medborgarnas motivationsgrunder, och så vidare, så kan den likafullt företas relativt isolerad från den *diskurs* som förslaget introducerats och hör hemma i. Begreppet diskurs lånar jag förstås från Michel Foucault, men jag kommer att använda det på ett delvis annat sätt och för vissa specifika syften. Jag förstår 'diskurs' här som den större samhälleliga diskussion som akademien är del av, och de förutsättningar och grundantaganden som konstituerar denna diskussion. Diskursen avgränsar ett fält för behandling, och sätter gränser för vem som kan delta och vilka bidrag som tas på allvar. Två av Foucaults poänger är särskilt intressanta för mina syften: för det första att frågor om kunskap/rimlighet inte är frikopplade från frågor om makt, och för det andra att diskurser reproducerar sig själva just

¹⁴ Richard Rorty, "Religion in the Public Square: A Reconsideration," i *Journal of Religious Ethics* 31, (2003): 145.

¹⁵ Ibid.

¹⁶ Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity* (Cambridge: Cambridge UP, 1989), xv.

genom sin avgränsade och normerande karaktär.¹⁷

Orsaken till att Rorty kan negligera den diskurs hans egna bidrag onekligen hör till är alltså att vi enligt honom skall värdera kulturpolitiska förslag *som om de redan blivit verklighet*, och då spelar förstås den nu rådande diskursen ingen roll. Men denna syn på värdering rimmar illa med Rortys egen betoning av filosofins politiska och situerade karaktär: det är ju *här och nu* som olika förslag introduceras, mottas och kan göra skillnad, och det verkar viktigare att fråga vilken denna roll kan vara i det nuvarande samhället och diskursen snarare än vilken roll den kan spela i ett tänkt framtida samhälle. Visserligen spelar visioner en viktig roll i politik, men inte för inte kallas politik för ”det möjligas konst”: det handlar om att inom bestämda sammanhang staka ut möjliga vägar framåt, och utan den förmågan blir visioner tämligen betydelselösa. Rorty är därmed en bra bit från att kunna göra denna situerade karaktär hos filosofin rättvisa.

Jag tror att en fruktbar möjlighet att komma längre än Rorty är att ta diskursen på större allvar och resonera såhär: ett kulturpolitiskt förslag signalerar genom sin blotta existens en uppfattning att något är problematiskt i sin nuvarande utformning, inklusive den nuvarande diskursen (vore allt frid och fröjd krävdes ju inga förändringsförslag), men också en möjlig väg framåt, något slags lösning. Den rådande diskursen kan antas *reproducera* och skänka viss legitimitet åt sakernas nuvarande tillstånd, vilket innebär att den i någon mån är del av problemet vi önskar göra något åt; samtidigt fungerar den som ett slags normsystem för vilka förslag som vi är beredda att ta på allvar.

Filosofi som kulturpolitik kan då inte negligera den diskurs som den är en del av, utan behöver snarare fråga: erbjuder ett kulturpolitiskt förslag resurser som hjälper oss *utmana* snarare än *reproducera* sakernas nuvarande tillstånd, inklusive den dominerande diskursen, och kan denna utmaning i så fall ta oss i en mer fruktbar rikt-

ning? Det viktiga här är alltså inte det *sluttillstånd* som förslaget skissar, utan fastmer frågan om hur förslaget står i relation till rådande föreställningar. Jag skall nu, mot bakgrund av detta påpekande, se närmare på en viktig del av Rortys kulturpolitisk rörande religion, nämligen förslaget att omdefiniera religiös tro från trosföreställningar till tro.

Rorty, tro och den dominerande diskursen

När Rorty diskuterar tro (faith), så jämför han den ofta med olika former av enligt honom grundlösa typer av kärlek och hopp. Som exempel nämner han att vi knappast känner ett behov av att klandra modern till en sociopat för att hon framhårdar i sin tro att hennes son innerst inne är en god människa, trots alla brott han begått och allt lidande han skapat.¹⁸ Jag har också redan pekat på parallellen mellan rätten att välja livspartner och rätten att tro på vilken gud man önskar. För att skapa ett parallellt exempel rörande hopp, kan vi nog med fog säga att vi knappast heller skulle klandra en far som hoppas att hans försvunna dotter en dag skall återvända trots att vi har starka indikationer på att hon är död.

Rorty uppmanar oss att tänka på ett liknande sätt om tro: som troende är du inte skyldig att förklara eller försvara dina val, och ingen har någon rätt att klandra dem. För att klargöra denna speciella status föreslår Rorty att vi ser på tro, hopp och kärlek som *attityder* snarare än trosföreställningar eller önskningar. För Rorty gäller att både trosföreställningar och önskningar påverkar vårt handlande högst konkret, som fallet med törst ovan illustrerar, medan attityder tar sig vagare eller inga uttryck i vårt handlande. Fadern som hoppas att dottern skall återvända, till exempel, kanske inte alls ger sig ut i skogen där hon försvann i tid och otid, och förhoppningsvis tvingar han inte grannarna att bilda ännu en skallgångskedja. Ändå kan vi förstå vad det betyder när han säger att han inte gett upp hoppet.¹⁹

¹⁷ Michel Foucault, *Diskursens ordning: installationsföreläsning vid Collège de France den 2 december 1970*, övers. Mats Rosengren (Stockholm: Brutus Östlings bokförlag Symposion, 1993).

¹⁸ Rorty, “Religious Faith, Intellectual Responsibility, and Romance,” 94.

¹⁹ *Ibid.*, 95.

Jag skall strax återvända till detta exempel, men först vill jag peka på några drag som enligt Rorty utmärker attityder som tro, hopp och kärlek. Ett första tydligt drag är som redan påpekats att de är *ogrundade*, eller kanske bör vi hellre säga att de framstår som *ogrundade* för andra i den meningen att jag är oförmögen att övertyga andra om deras riktighet – vi kan ju knappast förmå andra att älska de personer vi själva älskar. Några intersubjektivt etablerade kriterier för bättre eller sämre uppfattningar verkar inte finnas.

Relaterat till detta första drag har vi ett andra, som rör *sättet* vi omfattar tro på: då det inte är fråga om trosföreställningar kan man heller inte säga att tron är öppen för vare sig bekräftelse eller falsifikation. En vanlig trosföreställning kan ju visa sig felaktig när jag baserar mitt handlande på den: det jag tog för vatten var i själva verket lacknafta och högst olämplig som törstsläckare. I fall som detta är också framgången eller misslyckandet intersubjektivt observerbart, så det ligger alltså enligt Rorty i själva begreppet trosföreställning att en sådan skall kunna underkastas intersubjektiv prövning. När vi däremot formar våra privatliv efter en tro kan inga liknande utmaningar uppstå. Snarare är vi i trons våld i så måtto att den fungerar *bestämmande* för det sätt på vilket vi uppfattar saker och ting, och att en ateist kan betrakta troendes liv som bortkastade skulle då säga mer om ateistens attityder än om något faktiskt sakförhållande.

För det tredje kan vi dessutom tala om tro inte bara som *bestämmande* utan också som *privilegierad* i ett viktigt avseende: de grunder som tron trots allt har, är inte tillgängliga eller förståeliga för vem som helst. Sociopatens moder menar sig antagligen ha speciella insikter i barnets personlighet som bara en mor kan förvärva och tolka, och andras ovilja att instämma i påståenden reflekterar snarare denna skillnad i perspektiv än utgör en reell utmaning.

Hur står denna karakteristik av tro i förhållande till de som dominerar inom den religionsfilosofiska diskussionen? Klart är väl att den utmanar den form av diskurs om religiös tro som anser att religiös tro kan etableras av förnufts-sanningar och därmed i princip är öppen för förnufts-baserad kritik. Däremot blir bilden en helt annan om vi istället koncentrerar oss på en annan vanlig syn, nämligen den som ser religiösa

trosföreställningar som baserade på grunder som inte är allmänt tillgängliga, men däremot tillgängliga för dem med de rätta dispositionerna (oavsett om denna disposition är en gåva från Gud eller uppfattas på ett annat sätt).

Den senare synen är inte alls ovanlig i religiöst och religionsfilosofiskt tänkande som i högre eller lägre grad går tillbaka på augustinskt tänkande och har en tämligen pessimistisk syn på människans kognitiva förmågor.²⁰ Detta blir särskilt betydelsefullt om man lägger märke till att det finns en betydande skillnad mellan de exempel som rör kärlek/hopp respektive tro ovan: i de förra fallen saknar subjekten en *plausibilitetsstruktur* som religion som kollektiv/social företeelse tillhandahåller – alltså en stärkande och legitimerande gemenskap som tjänar till att upprätthålla värderingar, trosföreställningar och handlingsmönster.²¹ Vi kan tänka oss att en viktig anledning till att den längtande faderns trosföreställning att dottern snart kommer att återvända ”bleknar” till ett hopp om att hon skall göra det, är frånvaron av en plausibilitetsstruktur som skänker hans trosföreställning ett mått av legitimitet. Visserligen kan vi tänka oss att vänner ställer upp och tröstar honom, men istället för att bekräfta och legitimera faderns trosföreställningar kommer de snarare att uppmuntra fadern att gradvis bejaka sin förlust och börja bearbeta den, och skyndar därmed snarast på transformationen från trosföreställning till hopp.

Rorty gör här misstaget att han antar att när trosföreställningar som vi inte har delade procedurer för att värdera konfronteras med varandra – till exempel i det politiska offentliga samtalet – kommer det att uppstå social enighet om att sådan trosföreställningar bör förstås som attityder, och därmed fasas ut ur det offentliga samtalet. Men Rortys paralleller till kärlek och hopp fungerar helt enkelt inte här, för medan personerna i

²⁰ Alvin Plantinga, “Augustinian Christian Philosophy,” 1-25 i *The Augustinian Tradition*, (red. G. B. Matthews; Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 1999); William J. Wainwright, *Reason and the heart : a prolegomenon to a critique of passionate reason*, (Ithaca: Cornell UP, 1995).

²¹ Begreppet har jag tagit från Peter L. Berger & Thomas Luckmann, *The social construction of reality : a treatise in the sociology of knowledge* (New York: Anchor books, 1967).

exemplen ovan är ensamma om sina trosföreställningar, så erbjuder religiösa trossamfund och tankemönster en plausibilitetsstruktur som troligen i de allra flesta avseenden är starkare än de ansatser till politisk gemenskap som ett ofta konfrontativt, manipulativt och kaotiskt offentligt politiskt samtal innehåller.

Det som enligt min mening ändå är ett än större problem är att Rortys egen analys av tro som bestämmande, privilegierad och otillgänglig för kritik i mångt och mycket bidrar till att bekräfta just de diskursiva föreställningar som ligger bakom många argument för en ökad, inte minskad, religiös inblandning i det offentliga politiska samtalet. Så argumenterar till exempel Nicholas Wolterstorff mot bland andra Rorty att det är en *religiös* övertygelse för många människor att de skall leva ett religiöst integrerat liv, där religion är bestämmande för *allt*, inklusive deras politiska åsikter – och som religiös övertygelse är den inte heller öppen för kritik utifrån. En liknande argumentation ansluter sig också Jürgen Habermas till, även om han drar något andra normativa slutsatser från det än Wolterstorff. Christopher Eberle argumenterar att den enda legitima grunden för att få kristna att övertygas om det olämpliga i att föra in religiöst grundade ståndpunkter i det offentliga politiska samtalet är någon form av bevis för att kristna övertygelser är kognitivt underlägsna andra typer av trosföreställningar. Eftersom ingen tänkare enligt Eberle kunnat demonstrera att en sådan underlägsenhet föreligger, så följer att alla förslag av Rortys exklusivistiska typ bör avvisas som försök att politiskt privilegiera en sekularistisk världsåskådning.²²

Problemet med Rortys kulturpolitik blir därmed att den reproducerar diskursiva föreställningar om tro som i väsentliga drag spelar hans motståndare i händerna, och detta sker, menar jag, för att Rorty ignorerar den diskurs som utgör det sammanhang där hans eget förslag introducere-

ras och förstås. Annorlunda uttryckt: går vi med på Rortys analys av religiös tro och samtidigt bejakar den omständigheten att religiösa samfund tillhandahåller en plausibilitetsstruktur som saknas i exemplen på kärlek/hopp ovan, så är det mycket svårt att se varför någon skulle tilltalas mer av Rortys slutsatser än till exempel Eberles eller Wolterstorffs.

Har kulturpolitik en framtid?

Det problem som jag har spårat i Rortys kulturpolitiska förslag rörande religion verkar därmed inte vara någon tillfällighet, utan snarare ett tecken på en genomgående problematisk tendens i Rortys sätt att förstå filosofi som kulturpolitik, nämligen tendensen att negligera den nuvarande (filosofiska) diskursen om religiös tro och religionens plats i det offentliga rummet. Det rimmar illa med Rortys eget förslag att ta parallellen mellan filosofi och politik på större allvar än hittills.

Vilka slutsatser kan vi dra av detta? En första slutsats är att en tillfredsställande kulturpolitisk behandling av någon religionsfilosofisk frågeställning, som till exempel den rörande religionens plats i det offentliga samtalet, tydligare måste bejaka att filosoferande är en kollektiv verksamhet där vi alltid måste ta hänsyn till den/de rådande *diskurs/er* där våra olika förslag introduceras, och kulturpolitisk värdering måste i motsvarande grad relateras till vilken (möjlig) effekt olika förslag kan ha på diskursen/diskurserna, till exempel om de bidrar till att reproducera eller utmana nu rådande föreställningar.

Förslag som på ett eller annat sätt går mot det vi kan kalla ”den diskursiva strömmen” kan förstås inte *enbart* framföras med motiveringen att de utmanar rådande föreställningar: för att de skall fungera som genuina utmaningar krävs också att de kan peka på drag i till exempel religiös praxis som inte är begripliga mot bakgrund av den rådande diskursen, eller som i alla fall skulle vara mer begripliga mot bakgrund av en delvis förändrad diskurs. Men inte heller detta är nog: förslag som går mot den diskursiva strömmen behöver också vara *framåtblickande* i betydelsen att de innehåller ett löfte om att vissa pro-

²² Nicholas Wolterstorff, “Why We Should Reject What Liberalism Tells Us About Speaking and Acting in Public for Religious Reasons”, 162-181 i *Political Liberalism and Religion*, (red. P. J. Weithman; Notre Dame: Notre Dame UP, 1997); Christopher J. Eberle, *Religious conviction in liberal politics* (Cambridge: Cambridge UP, 2002); Habermas, *Mellan naturalism och religion*.

blem som för närvarande knyter sig till fenomenet religion skulle kunna hanteras bättre än förr om vi kunde fås att överge en del nu rådande tankemönster och diskursiva förutsättningar.²³

I förhållande till debatten om religionens roll i det offentliga samtalet kunde det till exempel vara intressant att utmana de diskursiva förutsättningarna att religion är bestämmande, privilegierad och otillgänglig för kritik i den mening som Rorty och andra tänker sig, till exempel genom att visa på den roll moralisk kritik av religion har spelat genom historien, en kritik som också många religiösa människor tar på mycket stort allvar. En sådan öppenhet för moralisk kritik skulle också tvinga oss att överge bilden av frågan om religionens roll i det offentliga samtalet som en fråga där valet står mellan Rortys exklusivism eller hans meningsmotståndares *inklusi- vism*, när vi ser att de båda opererar med en snarlik och ganska snäv syn på hur religiös tro hänger ihop med och påverkas av andra delar av mänskligt liv och tänkande. Kanske är det just i

ett konsekvent ifrågasättande av till synes självklara uppfattningar som filosofin, och inte minst religionsfilosofin, har sin största betydelse.

En andra slutsats är att Rorty är onödigt anspråksfull när han hävdar att all filosofi, inklusive all religionsfilosofi, i grund och botten skall förstås som kulturpolitik. Lyckligtvis för Rorty – och religionsfilosofin – kan ett kulturpolitiskt angreppssätt vara fruktbart utan att vi behöver ta ställning till detta starka påstående. Det räcker långt att hävda att för *vissa* frågor är ett kulturpolitiskt arbetssätt fruktbart, utan att man för den sakens skull måste kräva att *all* religionsfilosofi skall ta formen av kulturpolitik. Särskilt relevant blir kulturpolitiken enligt min mening i förhållande till frågor där religionsfilosofin möter samhällsfilosofin och etiken, som i frågan om religionens roll i det offentliga samtalet. Men det är först när sådana bidrag tydligare relateras till och utmanar rådande diskursiva föreställningar de lovar att bli verkligt intressanta.

Summary

This paper comprises a critical discussion of Richard Rorty's proposal to reorient philosophy of religion in the direction of cultural politics – that is, a never-ending set of negotiations about the kind of society we want to live in and how to achieve it. While I find much of value in Rorty's approach, I show that Rorty neglects to take his own suggestions seriously enough, something which becomes particularly obvious in his own cultural politics-approach to the question of the role of religion in public deliberation. Here, Rorty neglects the importance of the *discourse* which serves as the background against which different cultural politics-proposals are understood and assessed, and I show that the analysis of religious belief in terms of "faith" that he suggests as a matter of fact plays right into the hands of his opponents within the religion in public deliberation-debate.

To retain what is fruitful in Rorty's approach, then, I argue that we need to pay more attention to the dominant discourse within a given field, and seek ways to challenge rather than reproduce assumptions within that discourse. Such an "improved" version of cultural politics may well function as one, among several, approaches to problems within philosophy of religion, and need not exclude that we, in dealing with other problems, operate with a more "traditional" approach.

²³ Ulf Zackariasson, "What's Wrong with the Adequacy-argument? A Pragmatic Diagnosis" i *Sophia* 50 (2011):11-23.

Paulus: retoriker eller teolog?

SAMUEL BYRSKOG

Samuel Byrskog är professor i Nya testamentets exegetik vid Lunds universitet. Han var tidigare professor i samma ämne vid Göteborgs universitet, och vid den teologiska högskolan i Rüschlikon, Schweiz. Hans forskningsområden inkluderar tradition och tradering i olika judiska miljöer, för ögonvittnens roll i grekisk och romersk historieskrivning och den tidiga jesusrörelsen samt för socialt och kollektivt minne. Han arbetar för närvarande på en kommentar till Romarbrevet.

Vältalighet eller sanning: ett spänningsfyllt förhållande

Var Paulus en skicklig retoriker eller en slipad teolog?¹ Det är en fråga som inställer sig när forskare idag ofta väljer att fokusera antingen på avancerade retoriska mönster eller på komplicerade teologiska föreställningar i de paulinska breven.² Inom dagens specialiserade forskning är det sällsynt att någon undersöker båda sakerna.

En god retoriker är den som talar eller skriver övertygande. Det viktiga, i antiken såväl som idag, är inte att tala sant för sanningens egen skull utan att till varje pris övertyga åhörare och läsare om den ståndpunkt man väljer att driva. Mest övertygande är givetvis det som kan göras sannolikt, men det är inte detsamma som att något är sant. Om så behövdes, säger Quintilianus, får man använda lögnen (*Institutio Oratoria* 2.17.27) – allt för att övertyga dem som hörde och läste i avseende på förnuft, känsla och vilja.

En god teolog uppfattar vi däremot som den som talar eller skriver sant eller om sanningen, nämligen sanningen om Gud. Det kan man göra på olika sätt, till exempel genom att tala eller skriva sant om Gud med hjälp av logiska förnuftsresonemang eller genom att tala eller skriva

om det som är givet i uppenbarelsen. Det första alternativet vetter mot religionsfilosofi och tros- och livsåskådningsvetenskap, det andra mot systematisk teologi så som ämnet utgestaltas i kyrknära och kyrkliga sammanhang i Sverige och utomlands. Gemensamt för båda är ambitionen att presentera sanna resonemang, det vill säga, resonemang som är giltiga utifrån de förutsättningar för kunskap som man ställer upp.

Det kan vara missvisande att sätta ett ”eller” mellan ordet ”retoriker” och ordet ”teolog”. De två överlappar, och har alltid gjort så,³ inte så mycket i det avseendet att en retoriker är en sanningssägare som att den som vill tala eller skriva teologi för sig själv och andra anpassar sig efter det medium som står till förfogande och använder retoriska strategier för att göra det hon eller han anser är sant övertygande. Så gjorde de gamla filosoferna; så gör teologer idag. ”The medium is the message”, menade den kanadensiske filosofen Marshal McLuhan,⁴ också för teologins sanningssägare. Sanningen, även den teologiska sanningen, är beroende av språk och av de kommunikativa verktyg som vi har till förfogande. Det är till och med möjligt att hävda att sanningen finns tillgänglig för oss människor bara

¹ Artikeln utgör en något bearbetad version av en föreläsning vid symposiet ”2000 år med Paulus” på Newmaninstitutet i Uppsala 23-24 mars 2009.

² Som exempel kan nämnas den inflytelserika paulinska teologin av James D. G. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998). Den innehåller mycket lite av diskussion om Paulus som retoriker och går direkt på de teologiska föreställningarna.

³ Jfr Mats Rosengren, *Psychagogia – konsten att leda själar. Om konflikten mellan retorik och filosofi hos Platon och Chaim Perelman* (Eslöv: B. Östlings bokförlag Symposion, 1998).

⁴ Se framför allt hans bok *Understanding Media: The Extensions of Man* (New York: McGraw-Hill, och London: Routledge, 1964).

genom språklig kommunikation.⁵ Och alla språk och kommunikativa verktyg innehåller retoriska element.

Hur långt kan vi dra McLuhans gamla välkända tes? Är teologin helt i händerna på retoriken? För vår förståelse av Paulus blir frågan: hur förhåller sig den paulinska teologin till den paulinska brevgenren? Vi kan driva problemet ännu längre: går det att lösgöra den paulinska teologin från dess epistolära och retoriska medium?

Det här diskuteras bland en del paulusforskare. För några år sedan hävdade amerikanen Mark Given att Paulus var en bedräglig sofist:

Paul would have been banished from Plato's republic along with the poets and sophists, for Paul's apocalyptic God is Truly unsearchable and inscrutable [...]; a mysterious, ambiguous, and finally *cunning* God, who cares enough to be cunning and is devoted enough to be deceptive. Of that God, Paul is the True Apostle.⁶

Så slutar Given sin bok. Han kopplar därmed samman Paulus bedrägliga retorik med hans gudsbild, hans teologi. Gud var så undflyende att kommunikationen om honom inte kunde bli annat än undflyende och retoriskt bedräglig. Men var det så det förhöll sig? Var Paulus som teolog helt i händerna på den klassiska retoriken?

Det här är ingen konstlad frågeställning och åtskillnad. Sedan århundraden fanns i det gamla Grekland och Rom en misstro hos en del sanningälskande filosofer gentemot sofistikerade värtalare. Berömda är Sokrates (och Platons) funderingar på 400-talet före vår tideräkning kring Lysias tal och Sokrates dialog med vännen Faidros om talekonstens principer. ”En sann talandets konst, säger spartanen, finns inte och kommer aldrig att finnas i framtiden om den inte fattar sanningen”, utbrister Sokrates. Faidros vill

ha argument. ”Fram med dem”, säger han. Sokrates utmanar då Faidros att själv svara och kallar på argumenten: ”Träd fram, ädla djur! Övertyga Faidros om att han aldrig kommer att kunna tala ordentligt om någonting om han inte filosoferar ordentligt” (Platon, *Faidros* 260e-261a).⁷ En del värtalare försvarade sig mot kritiken, inte minst den inflytelserike retorikläraren Isokrates (436-338 f v t) i skriften *Mot Sofisterna*.

Diskussionen fortsatte ned genom seklerna och berörde också det som man uppfattade som historisk sanning.⁸ Den grekiske historieskrivaren Polybios (203-120 f v t) klagar flera gånger över alla populariserade och genomretoriserade historieverk. De fördunklar sanningen om det förgångna, menar han. Den historiska sanningen håller Polybios högt. Historieskrivning utan sanning är inget annat än fåfång saga, säger han sarkastiskt (2.14.6; 12.12.3). Frågan är dock om han inte själv var beroende av retoriken för att ge sin version av sanningen.

Cicero (106-43 f v t), en av de allra främsta romerska retorikerna, införde särskilda regler för historieskrivningen. På så sätt ville han bevara känslan för historisk sanning mitt i all värtalighet (*De Oratore* 2.15.62). Men i en annan skrift, några månader senare, rekommenderar han vännen Lucius Luceius att se bort från dessa regler när denne, som också var en skicklig retoriker, skulle skriva om Cicero själv (*Ad Familiares* 5.12.3). Retoriken hade historieskrivningen i ett fast grepp. Med Livius (59 f v t-17 v t) arbete om Roms historia nådde retoriseringen en höjdpunkt. Hans stil har inte utan skäl jämförts med

⁵ Jfr Christof Landmesser, *Wahrheit als Grundbegriff neutestamentlicher Wissenschaft* (WUNT 113; Tübingen: Mohr Siebeck, 1999).

⁶ Mark D. Given, *Paul's True Rhetoric: Ambiguity, Cunning, and Deception in Greece and Rome* (Emory Studies in Early Christianity 7; Harrisburg, PA: Trinity Press International, 2001), 181 (Givens kursivering). För en utförligare diskussion av Givens bok se min recension i *Journal of Biblical Literature* 121 (2002), 573-75.

⁷ Överättning av Jan Stolpe, *Platon* (4 volymer; Stockholm: Atlantis, 2000-2006), 2:351.

⁸ För en utförligare diskussion om förhållandet mellan sanning och övertygelse i grekisk och romerska antik se Konrad Heldmann, *Antike Theorien über Entwicklung und Verfall der Redekunst* (München: Beck, 1982). För en utförligare diskussion av de antika historikernas sanningsideal se Samuel Byrskog, ”Performing the Past: Gospel Genre and Identity Formation in the Context of Ancient History Writing”, i *History and Exegesis: New Testament Essays in Honor of Dr. E. Earle Ellis for His Eightieth Birthday* (red. Sang-Won Son; New York: T. & T. Clark, 2006), 28-44.

Ciceros retorik.⁹ Vi är framme vid första århundradet vår tideräkning. Det viktiga var inte att göra nya efterforskningar utan att bättre säga det som redan sagts.

Breven som epistolär konvention

Var i detta spektrum av olika uppfattningar om retorik och sanning ska vi placera de nytestamentliga skrifterna, speciellt de paulinska breven? Jag har i andra sammanhang definierat evangelierna som historiserande och biografiskt liknande skrifter och placerat dem i spänningsfältet mellan att berätta något sant och berätta något retorisk övertygande och underhållande. Där var det genrefrågan som stod i centrum. Den har, enligt mitt synsätt, delvis att göra med att de tidiga kristustroende författarna var såväl övertygade om att den teologiska sanningen fanns rotad i historien som beroende av litterära och retoriskt lovprisande mönster i samtidens biografiskt liknande berättelser.¹⁰

Hur är det då med Paulus och hans brev? De ensidigt retoriska analyserna av breven som vi träffade på inom den nytestamentliga forskningen i slutet av förra århundradet och början av detta århundrade har avtagit och kompletteras numera allt oftare med epistolografiska och andra typer av argumentations- och kommunikationsanalyser. De brev Paulus skriver är både typiska och atypiska för antik brevskrivning. Han är litterärt såväl konventionell som okonventionell. Det konventionella är givetvis att han följer de brevmönster som är belagda i hundratal antika grekiska brev,¹¹ så som att ange avsändare och mottagare, att hälsa dem, att tacka Gud för dem, att inuti brevet diskutera olika angelägenheter och ge uppmaningar samt att mot slutet framföra hälsningar.

Samtidigt använder han brevmönstret med suverän frihet. Låt oss kort lägga märke till två saker. För det första nämner han i de flesta av sina brev en eller flera medavsändare. Går vi igenom några hundra av de antika brev som finns samlade ska vi märka att det var inte helt vanligt med flera avsändare, i alla fall inte i halvofficiella brev. Det här är säkert en medveten strategi hos Paulus och antyder att han vill förankra sina brev i en bredare krets av avsändare och att han har en delvis kollegial förståelse av sitt apostlaskap. En annan sak är att han tänjer på brevingresserna på ett ovanligt sätt och använder dem för att antyda brevets ärende. I Romarbrevets början, där han för en gångs skull inte nämner någon medarbetare, skiljer han på ett drastiskt sätt mellan avsändare och mottagare – han anger inte mottagarna förrän i 1:7. Han fångar åhörarnas uppmärksamhet genom att bryta mot det som var litterärt konventionellt och inför mellan avsändare och mottagare en förhållandevis lång om än stilistiskt komprimerad exkurs om Guds evangelium.¹² Vi ska återkomma till Romarbrevet och dess ingress. Här ser vi en första antydning om den dubbelhet som finns i avseende på Paulus som retoriker eller teolog: han är bådadera. Han använder det konventionella mönstret men ger det en speciell retorisk prägel för att få fram sin teologiska övertygelse.

Paulus och diatriben

Ser vi på olika retoriska mönster inne i brevens olika avsnitt upptäcker vi en liknande dubbelhet. Ta den så kallade diatriben. Det är en pedagogisk teknik där man för en dialog med en fiktiv diskussionspartner och på ett sätt som liknar Sokrates dialoger med sina vänner lockar fram den rätta insikten från samtalspartnern. Den är välbelagd i grekisk antik litteratur och vanlig i

⁹ Anthony J. Woodman, *Rhetoric in Classical Historiography* (London: Croom Helm, och Portland, Oregon: Areopagitica Press, 1988), 139. Woodmans arbete är den mest genomarbetade och profilerade undersökningen av historieskrivningens förhållande till retoriken.

¹⁰ Byrskog, ”Performing the Past”, 28-44.

¹¹ En god samling av antika brev på grekiska finns hos John L. White, *Light from Ancient Letters* (Philadelphia: Fortress Press, 1986).

¹² För utförligare diskussion av dessa två egenheter hos Paulus se Samuel Byrskog, ”Co-Senders, Co-Authors and Paul’s Use of the First Person Plural”, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 87 (1996), 230-50; ”Epistolography, Rhetoric and Letter Prescript: Romans 1.1-7 as a Test Case”, *Journal for the Study of the New Testament* 65 (1997), 27-46.

paulinska brev, inte minst i Romarbrevet.¹³ I 2:17 påbörjar Paulus ett samtal med ett ”du”, ett slags låtsasperson som kallar sig jude och förlitar sig på lagen, en laglärare. Dialogen mellan Paulus och juden pågår ända till slutet av kapitel fyra. Alltifrån 2:17 diskuterar Paulus med den fiktive juden och inkluderar honom och hans folk i det ofta förekommande ”vi” (jfr 3:5, 8, 9, 19, 31; 4:1, 12). I 4:23-25 – med uttrycket ”utan också med tanke på oss” (*alla kai di' hēmas*) – öppnar han upp dialogen för alla i Rom som lik-som han själv tror på den som uppväckt Jesus från de döda.

De första åtta verserna i kapitel tre är utmärkande.¹⁴ Textavsnittet karakteriseras av snabba replikväxlingar med frågor och svar. Det kan visserligen vara svårt att veta vem som säger vad i texten, men förmodligen är det inte dialogpartnern som ställer frågorna. I en diatrib var det vanligt att talaren själv ställde frågorna och att diskussionspartnern gav svaren. På så sätt framstod talarens åsikt som än mer övertygande. Dialogpartnern kunde inte annat än ge de svar som talaren ville ha på sina mer eller mindre ledande frågor. De var formulerade på ett sätt som tvingade fram det logiskt övertygande alternativet.

I de åtta verserna finns fyra små dialoger mellan Paulus och juden. Den första frågan är av övergripande karaktär och utgör en möjlig invändning på det föregående resonemanget. ”Vilken fördel har då judarna, vilken fördel ger omskärelsen”, frågar Paulus (3:1). Dialogpartnern dras in i en diskussion som gäller hela det judiska folket, inte bara honom själv. Som väntat svarar han med att framhålla sitt folks företräden och hänvisar till att Guds orakler anförtroddes dem (3:2). Paulus övergår då till att ställa en rad

”om-frågor”, som förstärks med motsatsparen judars trolöshet/Guds trofasthet (3:3), vår orättfärdighet/Guds rättfärdighet (3:5), min lögn/Guds sannfärdighet (3:7).

Dialogen är snabb och retoriskt effektiv. ”Om några har visat sig trolösa, skall deras trolöshet upphäva Guds trofasthet”, frågar Paulus. Juden svarar: ”Nej, inte alls”, och hänvisar till att Gud är sann och till Skriften. Paulus återigen: ”Om vår orättfärdighet skall bevisa Guds rättfärdighet, vad innebär då detta? Är Gud kanske mänskligt talat orättvis när han låter sin vrede drabba oss?” Juden replikerar med ”Nej, inte alls” och frågar hur Gud i så fall skulle kunna döma världen.

Tonläget stegras. Efter replikväxlingen angående ”vår” orättfärdighet och Guds rättfärdighet tar Paulus upp dialogpartnerns egen terminologi från vers 4 och omformulerar frågan han ställde i vers 5 till att gälla Paulus egen lögn och Guds sannfärdighet. Det ”jag” som används i vers 7 är inte vagt generaliserande. Det är betonat, ”även jag” (*kagō*), enligt grundtexten. Han debatterar med en jude om förbundsfolkets företräden och kan inte annat än involvera sig själv. Även han var ju jude. ”Om min lögn ökar Guds härlighet genom att framhäva hans sannfärdighet, varför skall även jag dömas som syndare? Inte kan vi [alltså Paulus och den fiktive juden] säga: ’Låt oss göra det onda för att frambringa det goda’”. Juden som Paulus för ett fiktivt samtal med svarar kort: ”De som förtalar oss på det sättet förtjänar sitt straff”.¹⁵ Paulus har fått honom dit han vill. Nu framförs inga argument. De döms till straff. Paulus leder sin samtalspartner till att själv inse det absurda i alla invändningar. Det judiska folkets företräden skyddar dem inte mot Guds vrede och dom när de misslyckas i sitt dagliga uppdrag.

Paulus användning av entymem

Inne i dessa dialogiska diatriber och på andra ställen i brevet finns olika typer av argumentation, bland annat så kallade entymem. Ett entymem brukar beskrivas som ett ofullständigt ar-

¹³ För de paulinska breven se framför allt Rudolf Bultmann, *Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1984 [=1910]); Stanley K. Stowers, *The Diatribe and Paul's Letter to the Romans* (Society of Biblical Literature. Dissertation Series 57; Chico: Scholars Press, 1981); Thomas Schmeller, *Paulus und die "Diatribe". Eine vergleichende Stilinterpretation* (Neutestamentliche Abhandlungen 19; Münster: Aschendorff, 1987).

¹⁴ För utförligare diskussion se Samuel Byrskog, *Romarbrevet 1-8* (Kommentar till Nya testamentet 6a; Stockholm: Efs-förlaget, 2006), 79-85.

¹⁵ I grundtexten finns inget ”men” i början av den sista satsen i 3:8.

gument. Man förutsatte uppenbara premisser ”i tanken/känslan” (*en thymō*) och arrangerade om resonemanget. Entymem var vanliga i retoriska sammanhang då man inte ville belasta argumentationen och det muntliga framförandet med alltför krånglig logik.

Låt oss ta ett exempel från dialogen med den fiktive juden.¹⁶ I 3:19-20 säger Paulus: ”Vi [alltså Paulus och den fiktive juden] vet att lagens ord riktas till dem som äger lagen för att varje mun skall tystas och hela världen underkastas Guds dom. Ty genom laggärningar blir ingen människa rättfärdig inför honom. Lagen kan bara ge insikt om synd”. Den sista frasen inleds i grundtexten med ett *gar* och kan ordagrant översättas ”ty genom lag synds kunskap”. För att förstå Paulus argumentation i de två verserna är det lämpligt att bryta ned framställningssättet i ett logiskt mönster med två premisser och en slutsats. Den första premissen är att lagens ord riktas till dem som äger lagen. Det är något ”vi vet”, ett slags axiom. Den andra premissen är att ingen blir rättfärdig inför Gud genom laggärningar, eftersom ju lagen bara ger insikt om synd. Slutsatsen man kan dra från de två premisserna är att varje mun skall tystas och hela världen underkastas Guds dom.

Som en skicklig retoriker har Paulus flyttat fram slutsatsen så att den kommer direkt efter det axiomatiska påståendet. Ofta utelämnade man också den självklara premissen, men Paulus väljer att nämna den med ett ”vi vet”, kanske för att etablera samförstånd med den envise dialogpartnern eller de okända brevmottagarna (jfr 2:2). Han utgår från något alla vet, från en okontroversiell premiss, och ger därefter slutsatsen.

Den andra premissen var ofta mer speciell, även om den ändå måste vara giltig för båda kommunikationsparterna. Paulus tycks här utgå från att hans judiske diskussionspartner såg det som ett giltigt argument att ingen blir rättfärdig inför Gud genom laggärningar, men han ser sig ändå tvingad att motivera det genom att ange att lagen bara ger kunskap om synd. Han förutsätter att juden i hans samtid visste att människan aldrig kunde förtjäna rättfärdighet inför Gud genom laggärningar. Det är en åsikt som vi tidigare har

haft svårt att betrakta som genuint judisk. Fram till 1980-talet var det vanligt att nytestamentliga forskare och andra menade att den judiska övertygelsen var just att man förtjänade rättfärdighet genom laggärningar.¹⁷ Men när vi anlägger ett argumentativt perspektiv och betraktar de två verserna som exempel på ett entymem blir det tydligt att den utgör en giltig premiss även för en judisk diskussionspartner.

Det här är ett exempel på hur vi kan bryta ned Paulus framställningssätt i logiska argumentationskedjor.¹⁸ Därigenom förstår vi bättre tyngden i Paulus slutsats. Han vill inte undergräva den judiska övertygelsen utan bejaka och utveckla det han uppfattar som sann judisk fromhet. De två premisserna utgår i argumentationen från giltiga judiska föreställningar och har till uppgift att ge den judiske dialogpartnern två avgörande argument. Om han inte kan förneka deras giltighet kan han heller inte förneka slutsatsen. En sann jude inser att varje mun skall tystas och hela världen underkastas Guds dom.

Paulus användning av *prosōpopoia*

Låt oss för det tredje, och slutligen, se på en stilfigur från den antika retoriken. Den innebär att man för att stödja sin åsikt åberopar ett vittne som inte finns närvarande och talar som om man vore den personen eller saken. I den grekiska antiken kallades denna stilfigur *prosōpopoia*. Man ”gör ett ansikte”, som termen ungefär betyder, av en frånvarande person, av ett djur eller något annat som därmed ges mänskliga drag.

¹⁷ Det här är en av de förblivande insikterna av det nya perspektiv på Paulus som hade sin startpunkt med Ed. P. Sanders inflytelserika bok *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion* (London: SCM, 1977). För en redogörelse för den senaste utvecklingen i forskningen om Paulus relation till judisk fromhet se Magnus Zetterholm, *Approaches to Paul: A Student's Guide to Recent Scholarship* (Minneapolis: Fortress Press, 2009).

¹⁸ Därmed inte sagt att Paulus alltid är helt logisk i sin argumentation och sitt uttrycksätt. För en utvärdering av denna typ av arbetssätt se Moisés Mayordomo, *Argumentiert Paulus logisch? Eine Analyse vor dem Hintergrund antiker Logik* (WUNT 188; Tübingen: Mohr Siebeck, 2005).

¹⁶ För utförligare diskussion se Byrskog, *Romarbrevet 1-8*, 92-93.

Är det så Paulus går tillväga i det svårtolkade kapitel sju i Romarbrevet, med dess beklämda och klagande ”jag”?¹⁹ Lite förenklat kan man säga att det i forskningen framkommit tre huvudalternativ för att förstå detta ”jag”. (1) Ett autobiografiskt ”jag”. Paulus talar utifrån sin egen erfarenhet, om sitt liv före eller efter omvändelsen. (2) Ett typiskt ”jag”. Paulus talar om sig själv och andra människor, antingen unga judiska pojks utveckling och möte med lagens bud, eller Adam, ”människan”, när denne fick budet att inte äta av kunskapens träd (1 Mos 2:16-17). (3) Ett fiktivt ”jag”. Paulus konstruerar en skenbar person för att presentera en föreställning om människan inför lagen. Han använder sig i så fall av stilfiguren kallad *prosōpopoiia*.

Diskussionen har genom åren svängt åt olika håll och det är omöjligt att här ge en rättvis och heltäckande bild av den.²⁰ Längre dominerade alternativ två, särskilt i tysk och tyskinspirerad forskning. Amerikanen Stanley Stowers är den som tydligast argumenterat för den tredje modellen,²¹ och han gör det framgångsrikt. I främst 7:15 och 7:19 kommer en i grekiskt tänkande ofta diskuterad föreställning om människors

¹⁹ För en utförligare diskussion se Samuel Byrskog, ”Anthropologie als Heilsgeschichte. Römerbrief 7,14-20”, i *Verantwortete Exegese. Hermeneutische Zugänge – Exegetische Studien – Systematische Reflexionen – Ökumenische Perspektiven – Praktische Konkretionen. FS Franz Georg Untergassmair* (red. Gerhard Hotze och Egon Spiegel; Vechtaer Beiträge zur Theologie 13; Berlin: LIT-Verlag, 2006), 245-52.

²⁰ För en redogörelse för tidigare forskning se Hermann Lichtenberger, *Das Ich Adams und das Ich der Menschheit. Studien zum Menschenbild in Römer 7* (WUNT 164; Tübingen: Mohr Siebeck, 2004). Lichtenberger ansluter sig själv till alternativ två.

²¹ Stanley K. Stowers, *A Rereading of Romans: Justice, Jews, and Gentiles* (New Haven: Yale University Press, 1994), 264-72; dens., ”Romans 7:7-25 as Speech-in-Character (*prosōpopoiia*)”, i *Paul in his Hellenistic Context* (red. Troels Engberg-Pedersen; Studies of the New Testament and its World; Edinburgh: T. & T. Clark, 1994), 180-202; dens., ”Apostrophe, Prosopopoiia and Paul’s Rhetorical Education”, i *Early Christianity and Classical Culture: Comparative Studies in Honor of Abraham J. Malherbe* (red. John T. Fitzgerald, Thomas H. Olbricht och Michael L. White; NovTSup 110; Leiden: Brill, 2003), 351-69.

motstridiga känslor och handlingar upp till ytan. Den text som var utgångspunkt får en lång och varierad tradition finns hos Euripides, raderna 1076-1080 i tragedin *Medea* från 431 före vår tideräkning. Med hämndlystnad och i vrede över att ha blivit förskjuten av Jason planerar Medea att döda sina barn, men tvekar då hon inser sin ondska:

Jag förmår inte längre att se er i ögonen
utan besegras av det onda.
Jag inser att det jag skall göra är ont
men vrede är starkare än mina överläggningar
(*bouleumatōn*)
och detta är orsaken till människors värsta ondska.

Medea låter känslorna segra över förnuftet och dödar sina barn. Euripides inser att Medeas kamp är alla människors kamp och kommer så småningom fram till den pessimistiska syn på människan som han med Faidras ord uttrycker i *Hippolytos* 377-383:

Jag inser: inte av naturen
gör man ont, ty god insikt
har många. Utan man måste överväga
att fastän vi ser och förstår vad som är gott
så gör vi det ändå inte, en del på grund av lathet
en del för att de föredrar njutning
före det goda.

Texterna från Euripides, särskilt den från *Medea*, studerades flitigt i antiken och var utgångspunkt för omfattande diskussioner om så kallad *akrasia*. Den grekiska termen syftade vanligtvis på en svag vilja eller bristande självkontroll. Så småningom utvecklades två huvudlinjer. De flesta, säger Platon i *Protagoras* 352d, har samma pessimistiska inställning som Euripides. De handlar efter känslor av lust eller smärta, inte efter vad de vet med förnuftet, och de kan inte annat. En annan linje menade att den svaga viljan eller bristande självkontrollen inte kan finnas hos en själsligt frisk person. I en sådan själ råder harmoni mellan känsla och förnuft. Den här diskussionen var så pass utbredd att det är sannolikt att Paulus kände till den. Berättelsen om *Medea* utspelades delvis i Korint, där Paulus befinner sig när han skriver sitt brev och där *Medea* var förbunden med Hera- och Afroditekulten.

Själv förespråkar jag en kombination av den andra och tredje modellen. Tolkningstraditionen kring den så kallade syndafallsberättelsen i Första Mosebok kopplade samman begäret med lagöverträdelse och med Adam och vidgade det till att gälla olika typer av begär.²² Låt oss anta att dessa modeller spelat viss roll när Paulus dikterade kapitel sju. Det blir då naturligt att se ”jag” – särskilt i 7:15-22 – som både typiskt och fiktivt. Adam tycks finnas med som en modell, inte minst i 7:8-13, men den bilden kompletteras av element från grekiska och romerska diskussioner om den mänskliga naturen.

Det är viktigt att komma ihåg att Adam stod för människan i allmänhet, inte för en viss jude eller en viss hedning, och att diskussionen om svag vilja och bristande självkontroll inte handlade bara om greker och romare utan om den mänskliga naturen. Den teknik och stilfigur som Paulus använder visar att ”jag” inte i första hand ska ses som ett subjekt för introvert självvranskan. Det utgör en litterär och retoriskt effektiv signal för en beskrivning av vad det innebär att tjäna efter bokstaven och ett försvar för lagen (jfr 7:1-6). Genom sitt retoriskt avancerade framställningssätt vill Paulus få fram sin teologiska ståndpunkt om mänskligheten inför lagen.

Paulus som retoriker och teolog: några antydningar

Så kan det se ut i de paulinska breven. I såväl diatribliknande avsnitt som entymemiska argumentationskedjor och retorisk *prosōpopoiia* finns övertygelser som Paulus till slut framgångsrikt förmedlade till åhörare och läsare. De utgör sofistikerade kommunikativa mönster som användes för att övertyga mottagarna om det som Paulus som teolog ansåg.

Paulus var således retoriker och teolog på samma gång. Brev är kommunikation och innehåller kommunikativa skeenden lika mycket som teologi. Att tolka ett brev är att tolka en kommunikationsprocess. Kommunikationen är dessutom progressiv. Den utvecklas steg för steg. Under kommunikationens gång ackumulerar brev-mottagarna erfarenheter och uppfattningar från

textens framförande. Teologin finns där hela tiden och händer så att säga under kommunikationens och framförandets gång.

Trots denna progressivitet i brevkommunikationen är givetvis en del övertygelser viktigare än andra. Många försök har gjorts att finna ett bestämt centrum i paulinsk teologi eller tänkande om Gud.²³ De förbiser tyvärr ofta argumentationens karaktär och fokuserar direkt på de föreställningar som nämns i olika sammanhang.

Vill vi ta fram de bärande teologiska tankarna hos Paulus gäller det i stället att ta fasta på de viktiga strategiska momenten i kommunikationen i stort och se hur dessa är utformade och vad de uttrycker. Annars riskerar vi att ge utrymme åt föreställningar som egentligen inte har någon bärande funktion hos Paulus. Vi har sett hur man kan göra i enskilda passager. För att få fram de allra mest bärande övertygelserna måste vi också se var i den övergripande brevkommunikationen som tyngdpunkterna ligger.

En sådan viktig punkt är brevets början. Det var där man skulle presentera sitt ärende, vinna förtroende och göra åhörarna välvilligt inställda.²⁴ Vi har redan noterat hur Paulus tänjer på Romarbrevets ingress för att få mottagarnas uppmärksamhet. Han vill nu presentera sin sak, det som han omedelbart kallar Guds evangelium (1:1), och vinna deras välvilja och skapa förtroende för honom som apostel till icke-judar.

Övertalningen sker till varje pris, men inte för övertalningens egen skull, utan för evangeliets skull. Det är just därför som han redan i första versen, i kommunikationsprocessens viktiga första ögonblick, då han ska antyda sitt ärende och skapa välvilja och vinna förtroende, markerar att han är avskild för Guds evangelium. Med tanke på att Paulus var en högt bildad judisk teolog, och med tanke på de spår av en dramatisk uppenbarelseerfarenhet som finns i breven samt mot bakgrund av de långa åren av reflektion före

²³ För ett försök att avslöja teologin genom att klä av argumentationen dess retoriska klädnad se Lauri Thurén, *Derhetorizing Paul: A Dynamic Perspective on Pauline Theology and the Law* (WUNT 124; Tübingen: Mohr Sibeck, 2000). Thurén tar endast lite hänsyn till den epistolära formen av Paulus kommunikation.

²⁴ För en utförligare diskussion se Byrskog, ”Epistolography, Rhetoric and Letter Prescript”, 27-46.

²² Byrskog, *Romarbrevet 1-8*, 183-86.

och parallellt med verksamheten som apostel,²⁵ är det sannolikt att den teologiska övertygelsen om evangeliet, fastän på sina ställen öppen för förhandling i hur den bör uttryckas, utgör en axiomatisk grund i den komplexa argumentationen, något vi med teologiskt språkbruk fångar med ordet uppenbarelse.

Övertygelsen kallar han, som sagt, Guds evangelium. Den har en narrativ klangbotten som han omedelbart antyder i uppfattningen att historiens Jesus, den som levde och dog, var såväl Messias för judarna som i kraft av uppståndelsen herre för icke-judar (Rom 1:3-4). När han, som god retoriker, i 1:16-17 ska ange temat för hela brevet utvecklar han sin grundtes om Guds evangelium och bekräftar att hans övertygelse till sist utgör uppenbarelse: detta Guds evangelium är en räddning för alla, eftersom det uppenbaras i evangeliet att Jesu trofasthet (som Messias) blev till allas tro – från tro till tro – eftersom han, den rättfärdige, uppväcktes till liv på grundval av sin trofasthet.²⁶ Det finns under ytan av argumentationen en berättelse om en trofast Messias som gått från död till liv.²⁷ Ska man tala om ett centrum i paulinsk teologi ska det sökas här, på de strategiskt viktiga platserna i hans mest utförliga kommunikativa handling.

Paulus, retoriker och teolog. Slutsatsen är kanske självklar, men den är ändå värd att stanna upp inför. Om vi håller samman de två begreppen – han är såväl en skicklig retoriker som en uppenbarelseteolog – har vi möjlighet förankra dagens teologiska tänkande textuellt utan att, så som ofta sker, reducera texter till att vara enbart tysta bärare av gamla idéer. Det retoriska och

teologiska möts i texten. Vi tänker och samtalar dessutom teologiskt utifrån bibliska texter. Kanske kan vi, med tanke på det vi anat om samspelet mellan retorik och teologi, göra detta utan att låta texten binda och försnäva teologin och uppenbarelsen.

Med en dynamisk textsyn, som växer fram när vi betraktar texten som en väv av kommunikation, kan vi tänka teologi textuellt utan att därför enbart abstrahera fram teologiska föreställningar ur texten. Text betyder ju egentligen väv (jfr lat. *texere*). Det visste man i den grekiska och romerska antiken.²⁸ I dess egenskap av en väv med många färgrika kommunikativa trådar blir den ett vittnesbörd om hur författaren vill förmedla tankar, känslor och vilja om det som han uppfattar som det utomvärldsliga, om hans gränserfarenheter av det yttersta i tillvaron, hans teologiska övertygelser och uppenbarade sanning. När vi tränger in i en sådan text och ser alla dess olika trådar öppnar sig en värld av övertygelser förankrade i tanke, känsla och vilja. Uppenbarad teologi framstår då som reflexer av djupliggande erfarenheter och komplexa argumentationsstrategier. Ett textuellt förankrat teologiskt tänkande ger därför inte bara riktlinjer för hur teologi kan framläsas ur argumentativa texter – så som vi har exemplifierat ovan – utan kan också, när texternas karaktär som texter tas på allvar, hjälpa oss att utgestalta teologi i samtal med texternas vittnesbörd om religiös erfarenhet.

(English summary at page 48.)

²⁵ För betydelsen av Paulus så kallade Damaskusupplevelse se Christian Dietzfelbinger, *Die Berufung des Paulus als Ursprung seiner Theologie* (WMANT 58; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1985); Seoyoon Kim, *Paul and the New Perspective: Second Thoughts on the Origin of Paul's Gospel* (WUNT 140; Tübingen: Mohr Siebeck, 2002).

²⁶ För denna tolkning av Rom 1:16-17 se Byrskog, *Romarbrevet 1-8*, 31-36.

²⁷ För diskussionen om en narrativ dimension i Paulus teologi se *Narrative Dynamics in Paul: A Critical Assessment* (red. Bruce W. Longenecker; Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2002); Richard B. Hays, "Is Paul's Gospel Narratable?", *Journal for the Study of the New Testament* 27 (2004), 217-39.

²⁸ Jfr Jesper Svenbro, *Phrasikleia: An Anthropology of Reading in Ancient Greece* (Ithaca: Cornell University Press, 1988), 189-98; John Scheid och Jesper Svenbro, *The Craft of Zeus: Myths of Weaving and Fabric* (Revealing Antiquity 9; Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1996). För en utveckling och tillämpning av Scheids och Svenbros undersökning i ett studium av nytestamentliga texter se Samuel Byrskog, "History or Story in Acts – A Middle Way? The 'We' Passages, Historical Intertexture, and Oral History", i *Contextualizing Acts: Lukan Narrative and Greco-Roman Discourse* (red. Todd Penner och Caroline Vander Stichele; Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003), 257-83. Jfr även min installationsföreläsning "När gamla texter talar. Om att tolka det förgångna", *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 84 (2008), 49-57.

Kring krigsbönböcker och korum

Om bön i den svenska armén 1611–1721

DAVID GUDMUNDSSON

David Gudmundsson är doktorand i kyrkohistoria vid Centrum för teologi och religionsvetenskap, Lunds universitet. Hans avhandlingsprojekt handlar om fältpredikningar och krigsbönböcker i Sverige tiden 1611–1721. I tidigare artiklar har han behandlat Johannes Botvidis fältpredikningar och krigsbönbok från 1620-talet (Kyrkohistorisk årsskrift 2006) samt själavård under slaget på Danzigs redd år 1627 (Religionsvetenskaplig internettidskrift 2011).

Flera forskare har visat på bönen stora betydelse under den lutherska ortodoxins tid, exempelvis genom att lyfta fram den rikliga andaktslitteraturen.¹ Mycket återstår dock att klarlägga för att få en bild av vilka konkreta uttryck bönelivet tog sig. Jag kommer här att försöka fylla delar av denna forskningslucka genom att belysa bönen betydelse inom armén, där det fanns ett strikt reglerat schema av gudstjänster och bönestunder (korum). Gudstjänst hölls i armén två gånger varje sön- och helgdag samt ytterligare en gång under veckan. Övriga dagar hölls korum både morgon och kväll.² För dessa tillfällen samt för enskild läsning utgavs ett flertal så kallade krigsbönböcker riktade till officerare och soldater i fält.

Åren 1611 till 1721 var Sverige i krig under långa perioder, vilket kan antas ha skapat ett stort behov av bönböcker och böner för bruk i fält. Utifrån äldre undersökningar, exempelvis de som gjorts av Gustaf Lizell, Sigfrid Estborn och framför allt David Lindquist, känner vi till sex tryckta krigsbönböcker från nämnda period,

samtliga utgivna mellan 1611 och 1648.³ I denna artikel kommer jag att diskutera några möjliga förklaringar till det till synes märkliga förhållandet att det inte utgavs några krigsbönböcker för den svenska armén under perioden 1649 till 1721. För att illustrera bruket av bön i den svenska armén kommer jag att diskutera några vittnesmål om korum och enskild läsning av bönböcker i fält under det stora nordiska krigets tid (1700–1721).

Krigsbönböcker, 1611–1648

Termen krigsbönbok är allmänt vedertagen och används exempelvis av David Lindquist i hans undersökning av den svenska andaktslitteraturen under ”stormaktstidevarvet”. Hittills har termen dock saknat definition. Jag vill därför definiera en krigsbönbok som *en bönbok riktad till ett militärt kollektiv eller enskilda militärer*, det vill säga bönböcker som uttalat vänder sig till officerare och soldater. Då krigsbönböckernas ända-

¹ Exempelvis Stina Hansson, *Ett språk för själen. Litterära former i den svenska andaktslitteraturen 1650–1720* (Göteborg: Litteraturvetenskapliga institutionen, 1991), 53–68. Valborg Lindgärde, *Jesu Christi Pijnos Historia Rijmwijis Betrachtad. Svenska passionsdikter under 1600- och 1700-talet* (Lund: Lund UP, 1996), 130–136.

² Krigsartiklarna 1621 och 1683 samt 1701 års fälttjänstreglemente.

³ Gustaf Lizell, *Svenska Högmessoritualen 1614–1811* (Uppsala: utan förlag, 1911). Sigfrid Estborn, *Evangeliska svenska bönböcker under reformationstidevarvet. Med en inledande översikt över medeltidens och över reformationstidens evangeliska tyska bönelitteratur* (Stockholm: Svenska kyrkans diakonistyrelsens bokförlag, 1929). David Lindquist, *Studier i den svenska andaktslitteraturen under stormaktstidevarvet. Med särskild hänsyn till bön-, tröste- och nattvardsböcker* (Stockholm: Svenska kyrkans diakonistyrelsens bokförlag, 1939).

mål och innehåll varierade skall jag i det följande ge en kort presentation av de sex kända verken.

Ryttmästaren Knut Hands (död 1614) *Swärdz Breeff* är delvis en översättning från en okänd förlaga, delvis Hands eget verk. Boken skrevs 1611 men det enda kända exemplaret är tryckt först 1643.⁴ Bokens första del utgörs av ”Een Christeligh Berättelse om Krijgzmän” som handlar dels om det lovliga i att vara soldat, dels hur en soldat skall leva och dö. Sedan följer ”thet rätta swärdzbreff” vilket utgörs av tolv böner för soldater. Syftet med boken är att göra krigsmännen frimodiga och vara dem till tröst. Hand skriver att han gärna hade gjort boken mer omfattande, men att den med sitt lilla format åtminstone är lätt att bära med sig i fickan. Boken är alltså tänkt att medföras av soldater för enskild läsning.

Johannes Botvidis *Några Böner Allom Christnom högnödige, i thetta Krigswesendet, och jemmerfulla tijdh* utkom i sammanlagt fyra upplagor, två på svenska 1629 och två på tyska 1631 och 1632. Botvidi (1575–1635) var vid denna tid preses i fältkonsistoriet och skapade även en stadga för militärkyrkoväsendet, vilken beskrev fältkonsistoriets sammansättning och gav instruktioner för fältgudstjänsten.⁵ Bönboken, som var avsedd för den gemensamma läsningen av böner vid arméns gudstjänster, innehåller 29 böner, däribland åtta böner ”Emot fienderna” och fyra böner ”För konungen”. Den fick senare stor betydelse för den allmänna liturgiska utvecklingen i Sverige då flera böner kom att ingå i 1645 års böneordning.⁶

Jacob Fabricius (1593–1654) var Botvidis efterträdare som preses i fältkonsistoriet och utgav

sin *Etliche Gebett* år 1632.⁷ Likt Botvidis bok var den avsedd att brukas i gudstjänsten vid den svenska armén. Att bönboken är skriven på tyska förklaras av att den svenska armén under det trettioåriga kriget till stor del bestod av tyska legeknektar. Några av bönbokens sexton böner är översättningar från Botvidis bok, men de flesta är helt nya. Här återfinns böner mot fienden, en bön för kungen och hans armé, ett flertal morgon- och aftonböner och andra.

Ytterligare ett verk på tyska avsett för den svenska armén är Matthias Decenius *Ernewerte Gebets- und Kirchen-Ordnung* från 1637.⁸ Decenius (död 1663) var superintendent vid den svenska armén i Tyskland när han utarbetade boken. Det enda bevarade exemplaret är tryckt 1640. Boken är en böne- och kyrkoordning för armén och innehåller dels föreskrifter för fältgudstjänsterna, dels böner att bruka vid dessa. Flera av bönerna är skrivna för olika situationer i fältlivet, till exempel ”Buss- und Kriegsgebet, wenn man dem Feind entgegen gehet” och ”Sturmgebetlein”. Boken riktas i första hand till fältprästerna och är avsedd för den gemensamma gudstjänsten i fält.

Catechismus-Biblia Seu Manuale Militis Christiani är en kombinerad katekes och bönbok för officerare och soldater, sammanställd på svenska av fältpredikanten Olaus Levander år 1644. Boken är åtminstone delvis en översättning. Levander vänder sig i förordet till alla kristliga soldater i både högre och lägre kall och stånd, till vilka han författat denna ”Soldate handbook” som kan användas av dem som inte alltid kan ”föra Biblia hooss sig i Snapfeckien” (rockfickan). Bönboken är alltså avsedd för enskilt bruk. Den består av 1. Luthers Lilla katekes med hustavlan, 2. undervisning i några av Gamla

⁴ Fullständig titel: *Swärdz breeff, thet är, en christeligh sköld, medh hwilcken hwar och een gudhfruchtigh krijgzman dageligen sigh skal bewäpna, at han Andelige och Lekamlige Fahrligheeter undfly må. Korteligen sammandragen och componerat aff Knut Hand, Ryttmästare öfwer en Fahna Besoldningz Ryt-tare. Anno 1611.* Enligt Estborn (s. 260) utgavs en ny upplaga 1671 men det har inte kunnat bekräftas.

⁵ Fältkonsistoriet kan liknas vid ett domkapitel för armén. Ledamöter var de ordinarie regementsprästerna och kungens hovpredikant var preses. Stadgan som avses är *Agenda Ecclesiastica* från 1631.

⁶ Lizell, 149-151.

⁷ Fullständig titel: *Etliche Gebett, So in König. May. zu Schweden Kriegsheer, nebenst den psalmen Davids unnd der Christlichen Litaney, von den Feldtpredigern gebrauchet, unnd der Soldatesca fürgebetet werden.*

⁸ Fullständig titel: *Ernewerte Gebets- und Kirchen-Ordnung, bey dero Königlichen Schwedischen Haupt Arnee, Sampt etzlichen schönen Buss- und Kriegss Psalmen, wie auch Morgen-Abend-und Kriegs-Gebetlein, auff alierhand Begebenheiten gerichtet, und publiciret, durch General-Superintendenten Matthias Decenius.*

och Nya testamentets böcker, 3. en bönbok med arton böner, och 4. fem psalmer. Bland ett flertal böner för ”besynnerlige personer” återfinns böner för officerare av alla grader, en bön för soldater och en för fältpredikanter. Till dessa kommer bland andra ”Een bön på Skildtwachten”, en bön när man är belägrad, en bön inför fältslag, en bön att läsa när seger är vunnen och en annan vid nederlag.

Miles triumphans utgavs år 1648 av fältpredikanten Johannes Matthias Röchman (död 1679).⁹ Även denna bok är delvis en översättning. Den riktas till officerare och soldater av alla grader. I bokens första del, ”Om Christelige och Manhafftige Soldaters lofliga Beröm och ähra” förklaras soldatyrket vara ärligt och kristligt. I den andra delen, ”Om Christelige Krijgsmäns Underwijsning och Lähra”, undervisas soldaterna i hur de skall uppföra sig i kriget. Den tredje delen, ”Om alla Christelige Krijgsmäns förnämste Wapn och Wäria” utgör själva bönboken. Här återfinns flera böner för officerare och soldater, som ”En annan bön, den krigsmän kan bruka, när en strid eller träffning hållas skall”. Likt *Swärdz Breeff* och *Catechismus-Biblia* var *Miles triumphans* en krigsbönbok avsedd för enskilt bruk.

Sammanfattningsvis kan vi konstatera att tre av verken främst var avsedda för de gemensamma bönestunderna (Botvidi, Fabricius, Decenius) och tre för enskild läsning (Hand, Levander, Röchman).

Alternativ till krigsbönböcker, 1649–1721

Varken äldre inventerande litteratur eller mina egna undersökningar har funnit någon krigsbönbok utgiven mellan 1649 och 1721. Varför utgavs inga nya krigsbönböcker i Sverige under denna period?

⁹ Fullständig titel: *Miles triumphans. En segersam krijgsmans handbook, Ther uthi om Theras Besynnerlige Beröm och ähra, Enkannerlige underrettelser och lärdomar, Sampt Aldrabesta Wapn och Wäria, uthaf Gudz ord förhandlat warder. Allom Christeligom Krijgz- och Jesu Christi strijdzmännom, till gangn och besta.*

En mindre trolig förklaring är att de sex redovisade krigsbönböckerna ”fyllde efterfrågan” för en tid. Bönböcker hade i och för sig en lång livslängd – många av de bönböcker som översattes till svenska under 1600-talet författades i Tyskland under 1500-talets andra hälft.¹⁰ Men på sikt borde det ha funnits en efterfrågan, särskilt som Sverige efter 1648 var i krig exempelvis åren 1655–60, 1674–79 och 1700–21, och krigshotet däremellan ofta var överhängande.

David Lindquist menar att böner för soldater även förekom i de flesta allmänna bönböcker.¹¹ Detta är en mer trolig om än inte fullständig förklaring till att det inte trycktes några nya krigsbönböcker mellan 1649 och 1721. Samtidigt bör det framhållas att ett stort antal kvinnor och barn fanns med i 1600- och 1700-talens arméer. Maria Sjöberg har visat hur soldaterna ofta levde i två parallella system: dels i den militära hierarkin och kamratskapet, dels i ett hushållssystem i vilket kunde ingå fruar, barn och pigor.¹² Kvinnornas behov kan knappast ha fyllts av renodlade krigsbönböcker, då dessa inte tog sikte på deras erfarenheter och behov utan riktade sig till soldater. Därför bör även allmänna bönböcker ha brukats i armén, främst av kvinnorna men troligen även av officerare och soldater.

Jag vill dock lyfta fram en annan, tidigare inte uppmärksamrad förklaring till att inga nya krigsbönböcker trycktes under perioden. Det är att de äldre krigsbönböckerna efterhand kompletterades med och ersattes av böner från andra officiella källor avsedda för officerare och soldater vid armén. Jag skall i det följande diskutera några tänkbara sådana källor.

1683 års krigsartiklar var det grundläggande regelverket för all verksamhet vid armén under det stora nordiska kriget. 1683 års upplaga utgjorde mestadels en smärre revidering av 1621 års krigsartiklar. Den största förändringen är tillägget av en böneavdelning, i innehållsförteckningen upptagen som ”några böner, hwilka högre och nedrigare Officerare samt gemene dageligen bedia och bruka kunna”. Dessa utgjordes

¹⁰ Hansson, 48-56. Och *Swärdz Breeff* kan, som påpekats i not 4, ha tryckts om 1671, 60 år efter författandet.

¹¹ Lindquist, 69.

¹² Maria Sjöberg, *Kvinnor i fält 1550–1850* (Hedemora: Gidlunds förlag, 2008), 106-107.

av ”Morgonbön. Aftonbön. Bön för en hög Person som commenderar Armeen. En Officerares Bön. En gemen Soldats Bön. Bön när Fältslag eller andre farlige tilfällen äro för handen.”¹³ Krigsartiklarna översattes till både tyska och finska. I 1683 års tyska upplaga återfinns böneavdelningen i så gott som ordagrann översättning. Däremot saknas den i den finska editionen.

Bönerna är relativt korta och enkla. De omfattar de tillfällen då korum skulle hållas enligt krigsartiklarna – om morgon och kväll samt inför fältslag. Måhända är det ingen tillfällighet att den sistnämnda bönen är den kortaste. Med en bön för respektive generalspersoner, övriga officerare samt soldater, har arméns personalkategorier i vidaste mening täckts in. Att krigsartiklarna innehöll en böneavdelning har naturligtvis varit allmänt känt. Däremot har man inte tidigare kopplat detta till krigsbönböckernas ”upphörande” efter 1648. I tidens strävan efter en uniform kyrklig miljö fanns det troligen inte rum för ett allt för stort utbud av böner för den gemensamma andakten och jag tror att krigsartiklarnas böneavdelning är ett av de viktigaste forumen för böner som brukades i armén.¹⁴ Likväl fanns det fler alternativ.

Under 1600-talet var floran av psalmböcker i Sverige mycket stor och först med *1695 års psalmbok* fanns en början till enhetlighet. I denna psalmbok finns en omfattande bönbok som bland annat innehåller avdelningen ”Böner för

¹³ *Krigs-Articlar som af then Stormägtigste Konung och Herre Herr Carl then XI. Sweriges, Göthes och Wändes konung år 1683 förnyade och stadgade äre* (Stockholm: 1683).

¹⁴ Som jämförelse kan nämnas att de danska krigsartiklarna från 1683 (som delvis hade de svenska som förebild) inte innehöll någon böneavdelning. *Articuls-Brief Des aller-durchläuchtigsten, grossmächtigsten Königs und Herrn, Herrn Christian des Fünften... Articuls-Brief und Kriegs-Gerichts-Instruction belangende den Krieg zu Lande...* (Köpenhamn: 1683). Inte heller krigsartiklarna för den kungliga armén under det engelska inbördeskriget på 1640-talet innehöll någon böneavdelning. I dem hänvisades oftast till *Book of Common Prayer* och ibland till bönböcker speciellt avsedda för armén, de flesta författade av biskopen av Salisbury. Margaret Griffin, *Regulating Religion and Morality in the King's Armies 1639-1646* (Leyden: Brill, 2004), 160, 163-164, 208, 217.

åthskilliga Stånd”, vari ingår ”Ens Krijgsmans böön”.¹⁵ Bönen är av ungefär samma omfång som ”En gemen Soldats bön” i krigsartiklarna, men skiljer sig så pass mycket till innehållet att den bör vara en nykomposition. Fältarmén utgjorde under det stora nordiska kriget i en mening rikets centrum eftersom kungen befann sig där. Därför är det mycket troligt att 1695 års psalmbok snabbt togs i bruk vid armén, och därmed är det också troligt att ”krigsmannens böen” lästes vid fältgudstjänster och korum.

På Kungliga biblioteket (KB) finns det enda kända exemplaret av den separat tryckta *Een böön, at läsa i Feldt för Soldater och meenige Krijgfolck*. Den tämligen långa bönen bör ha varit avsedd för den gemensamma läsningen vid gudstjänst och korum. Enligt G. E. Klemming är bönen förmodligen från 1675.¹⁶ Hans antagande grundar sig troligen på att börens format är snarlikt andra separat tryckta böner som daterats till 1675. Samtidigt menar Gustaf Lizell att bönen bör ha tillkommit vid ungefär samma tid som Fabricius bönbok från 1632.¹⁷ Börens innehåll har nämligen vissa gemensamma drag med böner hos Botvidi och Fabricius. En möjlighet är att bönen tillkom på 1630-talet och sedan har tryckts (om) 1675. Denna separat tryckta bön för fältbruk är dock den enda kända, varför det är vanskligt att tillskriva separatträck någon större betydelse.

Julius Richard de la Chapelles *Een Militarisch Exercitiae Book, eller Regementz Spiegel aff ett Infanteri* från 1669 kom att få ställning som officiellt reglemente för det karolinska infanteriregementets befälsstruktur och stridsuppträdande. Något som mig veterligt inte uppmärksammats tidigare är att reglementet avslutas med ”En skön och Gudfruchtig Krijgsmans Böön, dagelig at läsa” som ”en gudeligh beredelse för alla Occasiones i Krijgsløppet”.¹⁸ Bokens målgrupp var huvudsakligen blivande officerare, men eftersom

¹⁵ *Then swenska psalmboken ... åhr 1695 öfversedd och åhr 1697 i Stockholm af trycket uthgången*, faksimil (Stockholm: Thule, 1939), 1127.

¹⁶ G. E. Klemming, *Sveriges äldre liturgiska literatur. Bibliografi* (Stockholm: utan förlag, 1879), 55.

¹⁷ Lizell, 150.

¹⁸ Julius Richard de la Chapelle, *Een Militarisch Exercitiae Book, eller Regementz Spiegel aff ett Infanteri* (Stockholm: 1669), 110.

dessa enligt de la Chapelle skulle arbeta sig upp från leden, bör bönen ha varit avsedd för såväl officerare som soldater (den bedjande omtalar sig själv som ”krijgsman” och ”knecht”). Bönen bör i första hand ha brukats till enskild läsning.

Under 1600-talet var det (särskilt i högreståndskretsar) mycket vanligt att bönböcker kopierades av privatpersoner för eget bruk. Ofta översattes de samtidigt från tyska till svenska.¹⁹ En översättare och författare av religiös litteratur var översten Christopher Ekeblad. Bland hans många översättningar återfinns två krigsbönböcker som idag finns i manuskript på KB.²⁰ Lindquist nämmer den ena, en svensk version av lüneburgpastorn Sigismund Scherertz' *Manuale militantium. Kriegsbüchlein für christlichen Soldaten* (1626). Enligt Lindquist tillkom översättningen 1651, men det är oklart vad han grundar årtalet på då handskriften saknar datering. Den andra, som Ekeblad signerat i Stettin den 10 september 1631, omnämns i en uppsats i *Kyrkohistorisk årsskrift* (1946) av Stig Lindholm som skriver att han inte vågar avgöra vilken förlagan är eftersom han inte haft tillgång till alla böcker som kunde komma i fråga.²¹ En grundlig läsning av bönboken kan dock ge underlag för ett kvalificerat antagande. I bokens förord skriver nämligen Ekeblad att förlagan utgivits av en kyrkoherde i Lüneburg. Det visar sig sedan att innehållet till stora delar är exakt det samma som i *Manuale militantium*. Båda böckerna består av fyra kapitel. Det första innehåller morgon- och aftonböner. Det andra böner för krigsmän av olika grader samt nattvardsböner. Det tredje bibliska historier om ”föredömliga gestalter” (David, Judas Maccabeus och Gideon). Det fjärde ett antal frågor som ”angår soldaternas samvete” utdragna ur Luthers skrifter. Jag tror därför att det rör sig om en tidig översättning av *Manuale militantium*, där Ekeblad har utelämnat vissa partier (några psaltarsalmer och kortare bibeltexter)

som han tagit med i en senare mer fullständig översättning.

Ekeblads två manuskript är de enda exempel jag känner till på privata avskrifter av krigsbönböcker. Det är rimligt att anta att om avskrivna bönböcker förekom i någorlunda omfattning vid armén har de förmodligen inte främst utgjorts av krigsbönböcker, som blott utgjorde en liten del av bönboksmarknaden.

Manualer var ett slags andaktsböcker vilka enligt Lindquist spelade en viktig roll i tidens folkliga andaktsliv.²² De utkom i ett mycket stort antal under 1600-talet och innehöll delar av bibelböcker, framför allt Psaltaren och Ordspråksboken samt ofta katekesen och hustavlan, passionshistorien, utdrag ur psalmbok, bönbok, kyrkoordningen och Svenska mässan, med mera. Enligt Gustaf Lizell var manualerna framför allt avsedda för soldaterna på fälttågen.²³ Kan de ha utgjort ett alternativ till krigsbönböckerna under den andra halvan av 1600-talet?

Det främsta argumentet mot Lizells påstående är att ingen av de manualer jag studerat innehåller någon bön för soldater eller officerare eller någon bön att läsa i fält. Dessutom anger utgivaren till flera manualer att de var ämnade för resande personer, vilket troligen inte främst avser soldater. Detta styrks av att Lunds universitetsbiblioteks (LUB) exemplar av 1651 års manual på pärmens bakre insida har en handskriven förteckning över ägarens resor i utlandet åren 1681 till 1707.²⁴ Därtill kommer att LUB:s exemplar av 1639 års manual enligt en handskriven dedikation skall ha tillhört Märta Berendes, som inte deltog i något fälttåg.²⁵ Därför menar jag att manualerna inte främst var avsedda för armén, även om det förstås inte kan uteslutas att manualerna brukades under fälttågen.

¹⁹ Hansson, 48-53. Valborg Lindgärde, ”Fromhetslitteraturen under 1600-talet”, 270-279 i *Sveriges kyrkohistoria 4. Enhetskyrkans tid* (Ingun Montgomery; Stockholm: Verbum, 2002).

²⁰ Kungliga biblioteket: Engeströmska samlingen, C.IV.I.7 och C.VI.I.18.

²¹ Stig Lindholm, ”Överste Christoffer Johansson Ekeblad – en fromhetstyp från 1600-talet”, 15-68 i *Kyrkohistorisk årsskrift* (1946), 19.

²² Lindquist, 3-4.

²³ Lizell, 109.

²⁴ *Ett nytt Manuale af 18. Bökers innehåld på nästföljande bladet antecknade* (Stockholm: 1651).

²⁵ *Manuale Sveticum, thet är Svenska wanligha handböcker, som på nästföljande bladet finnes antecknade* (Stockholm: 1639). Om Märta Berendes bönböcker se Lindgärde, ”Fromhetslitteraturen under 1600-talet”, 272-279.

Vittnesmål om bruk av böner i armén under det stora nordiska kriget

Krigsartiklarnas föreskrifter om gudstjänsts och korums förrättande följdes med största noggrannhet. Dagböcker och kompanijournaler visar att gudstjänsterna ställdes in endast i yttersta nödfall och då ges i allmänhet en förklaring till varför detta skett. Ett exempel är Carl Magnus Posses (överste för Livgardet 1706–09) beskrivning av hur den mycket stränga kölden i Ukraina under julhelgen 1708 gjorde att enbart korum kunde hållas men inte gudstjänst, varken på juldagen eller annandagen.²⁶ Tyvärr finns det mycket få vittnesmål om hur gudstjänst och korum firades i fält. I regel meddelas endast att korum hållits inför ett fältslag eller efter det samma i form av en tacksägelse, men inte *hur* detta gick till. Förmodligen beror det huvudsakligen på att korumet var en del av den dagliga rutinen. Två skildringar av fänriken Robert Petré hör till undantagen. De har ofta citerats men jag vill ändå återge dem här och göra ett par påpekanden.

Petré berättar att inför slaget vid Saladen i mars 1703 hade ”chorum hollit[s] af Öfwerste Posses regementz prest Magister Lidström, som på allt sätt uppmuntrade solldaterna att efterlefwa sin skyldiga plicht, för Konungen och fäderneslandet; med begiäran, att hwar och en skulle hafwa sin förtröstan på Gudh allena, som i all nöd en hielpare ock förlässare är, i hwilken hendelse ock ofehlbaradt wij en lycklig seger öfwer våra fiender bekomma lerer med mehra etc., och siungdes derpå den verse, I Herranom står vår hielp och tröst etc.”²⁷ (Psalm 96 vers 6 i 1695 års psalmbok.)

Han skildrar också hur inför slaget vid Gemäuerthof i juli 1705 ”Generalen [Adam Ludvig Lewenhaupt], ..., ankom i full curier till vårt regemente och gaf muntel[ig] ordre till hela lini-en att holla chorum, hwart regemente med swengning för sig, och blef Hans Excellence ock wid vårt regemente och för rättade där sijna böhner, som skiedde mycket kort af Hr Bengt

Sahlner, i ty fienden begynte innan chorums slut att canonera på oss, och siungdes den versen, I Herranom står vår hielp och tröst etc.”²⁸

Petrés andra vittnesmål visar vilken stor vikt som lades vid korumet – det slutfördes till och med under fientlig eld. Det första visar på vilka sätt prästen Lidström ville stärka soldaterna inför striden: dels genom att hänvisa till deras plikt gentemot kungen och fäderneslandet, dels genom uppmuntran till förtröstan på Gud.

Det mest intressanta källmaterial om korum jag funnit är en instruktion från 1715 för hur morgon- och aftonbön skulle tillgå vid den armé som var baserad i Roslagen (”Böön-formulair, som med Kongl Arméen i Rooslagen, kommer wid morgon- och afton-böönstunderna att brukas, 1715 Julii månad”²⁹). Instruktionen har inte uppmärksamrats tidigare. Författare är Magnus Sahlstedt som var stabspastor och därmed högst i rang av fältpräster vid denna armé, vilket talar för att formuläret verkligen efterlevdes.

Morgonbönen består av följande moment: 1. Psalm, 2. ”Barmhärtig Gudh”, 3. Morgonbön, 4. ”Dig lefwande Alsmächtige Gudh, den kortare” (ett av alternativen till allmän kyrkobön i 1693 års handbok), 5. ”Förläna oss Gudh så nådelig”, 6. ”Wårs herras Jesu Christi frijd”, 7. Bön för regementschefen, 8. Fader Vår, 9. ”En vers siunges upstående” (så långt har korumet genomförts på knä), 10. Välsignelsen.

Aftonbönen består av följande moment: 1. Psalm, 2. Psaltarpsalm, 3. ”Barmherth. Gudh”, 4. Aftonbön, 5. ”Waka öfwer oss.”, 6. ”Aftonen nu tillstundar wist, 7. ”Förläna oss Gudh”, 8. ”Wårs herras Jesu Christi frijd!”, 9. Bön för regementschefen, 10. Fader Vår, 11. ”En vers siunges upstående”, 12. Välsignelsen.

En avslutande påminnelse om ”Att mannskapet wid chorums sluth ej med skratt oh gnyy utfahr, hwarpå vederberörde herrar officerare kunna presterskapet sin handräckning giöra” visar att Sahlstedts önskan att bevara en andaktsstämning även efter avslutat korum inte alltid delades av soldaterna. Detta för tankarna till den ordning som Göran Malmstedt visat kunde före-

²⁶ ”C. M. Posses dagbok 1707-1709”, 287-350 i *Karolinska krigares dagböcker 1* (utg. August Quennerstedt; Lund: Gleerup, 1901), 338.

²⁷ ”Fänrik Robert Petrés dagbok 1702-1709”, 1-284 i *Karolinska krigares dagböcker 1* (utg. August Quennerstedt; Lund: Gleerup, 1901), 13.

²⁸ ”Fänrik Robert Petrés dagbok 1702-1709”, 48-49.

²⁹ Riksarkivet: Konsistoriernas skrivelser till Kongl. Maj:t, 18. Fältkonsistorium 1648-1814.

komma i kyrkorna.³⁰ Vi kan även konstatera att bön är det helt dominerande inslaget i Sahlstedts instruktion. Endast ett fåtal psalmer samt den avslutande välsignelsen tillkommer.

Även vittnesmålen om enskild läsning av bönböcker i fält är fåtaliga. Det mest innehållsrika jag känner till återfinns i Gustaf Abraham Pipers levnadsminnen. Händelsen utspelar sig efter slaget vid Poltava i juni 1709 när spillrorna av den slagna armén samlats vid Dnjeprs strand i väntan på vidare order. Piper skriver: ”Man såg då med nöje manskapet ligga i gräset bakom sina tillsammankopplade hästar med sine små bönböcker att befalla sig i Guds händer. Därpå hölls korum och befalltes sitta upp, då alla gjorde sig färdiga till attack.”³¹

Denna korta notis ger anledning till flera reflexioner. För det första vittnar den om en individuell fromhet inom armén innan pietismen gjort några större insteg. Visserligen fanns kontakter mellan den svenska armén och Halle (exempelvis hade Francke besökt det kungliga högkvarteret 1707), men bönboksläsningen tycks för manskapet snarare vara något hemvant än en ny i fält anammad vana. Det verkar exempelvis helt naturligt för Piper att soldaterna läste bönböcker; även om vi inte vet vilken sorts bönböcker det här handlade om. För det andra kan vi notera att soldaterna läste i sina bönböcker innan korum hölls, vilket visar på ett behov av en andakt som kompletterade korum. Slutligen visar Pipers vittnesmål att det måste ha funnits en utbredd läskunnighet bland soldaterna.

Omfattande studier av soldaters läsförmåga saknas. Påpekas kan att skillnaderna naturligtvis var stora mellan officerare och manskap. För officerskåren var läs- och skrivkunnsighet en förutsättning för att kunna sköta tjänsten, till exempel att motta och förmedla skriftliga instruktioner.³²

³⁰ Göran Malmstedt, *Bondetro och kyrkoro. Religiös mentalitet i stormaktstidens Sverige* (Lund: Nordic Academic Press, 2002). Även i instruktioner för den kungliga armén under det engelska inbördeskriget betonades officerarnas ansvar att hantera problem av detta slag. Griffin, 206.

³¹ *Landshövdingen Gustaf Abraham Pipers minnen från Karl XII:s ryska fälttåg och sin ryska fångenskap* (utg. K. G. Westman; Stockholm: Ljus, 1902), 20.

³² Göran Göransson, *Virtus militaris. Officersideal i Sverige 1560–1718* (Lund: Lund UP, 1990), 148-164.

Bland soldaterna kunde emellertid variationerna i läsförmåga vara stora. Vid Östgöta infanteriregemente var år 1715 en tredjedel av soldaterna (314 av 1016 man) läskunniga.³³ Vid Västerbotens regemente var tillståndet betydligt bättre – närmare två tredjedelar av manskapet (418 av 662 man) kunde läsa. Siffrorna varierade dock stort mellan regementets olika kompanier, från ca 28 procents läskunnighet upp till 76 procent.³⁴ Bristande läsförmåga var alltså under det stora nordiska kriget inte något avgörande hinder för många soldaters egen läsning av bönböcker. Dessutom kan förstås icke läskunniga soldater ha lärt sig många av dessa böner utantill.³⁵

Slutsatser

Från 1611 till 1648 utgavs sex stycken krigsbönböcker avsedda för bruk i den svenska armén. Bristen på krigsbönböcker från perioden 1649 till 1721 vill jag främst förklara med att böner för gemensam läsning vid armén återfanns i andra källor, främst 1683 års krigsartiklar och 1695 års psalmbok. Böner för fältbruk fanns även i reglementen och som separattruck. Mindre betydelse vill jag ge privata avskrifter samt

³³ Lars Ericson, *Svenska knektar. Indelta soldater, ryttare och båtsmän i krig och fred* (Lund: Historiska Media, 2002), 222.

³⁴ Kurt Boberg, ”Lövängers kompani. En studie av rekrytering, bördor, läsförmåga”, 185-219 i *Folket i försvaret. Krigsmakten i ett socialhistoriskt perspektiv* (red. Tom Ericsson; Umeå: Institutionen för historia, 1983), 192.

³⁵ Jag känner inte till någon studie av boktillgången vid fältarméerna under aktuell period. Vi vet dock att bland de svenska krigsfångarna i Ryssland, främst i officerskretsar, lästes bl.a. Johann Arndts *Sanna kristendom*, Franckes *Postilla* och Gottfried Arnolds skrifter. Harry Lenhammar, *Sveriges kyrkohistoria 5. Individualismens och upplysningens tid* (Stockholm: Verbum, 2000), 24. Lars Ericson Wolke har visat att bokägande var relativt utbrett bland officerarna vid arméns flotta under 1700-talet. Religiös litteratur dominerade, exempelvis biblar, postillor, psalmböcker och bönböcker. Men då handlar det alltså om en helt annan vapengren under en senare period än den här diskuterade. Lars Ericson Wolke, *Krigets idéer. Svenska tankar om krigföring* (Stockholm: Medströms bokförlag, 2007), 196.

manualer. Krigsbönböcker för enskild läsning kompletterades under hela perioden troligen av bönböcker av allmän karaktär.

Det finns endast få utförliga vittnesmål om fältgudstjänster, korum och enskild läsning av bönböcker i fält. Ett exempel är Petrés skildringar av korum inför två fältslag och Pipers om soldaters bönboksläsning efter slaget vid Poltava.

Bönformuläret från 1715 är den klart viktigaste källan till hur ett korum gick till i detalj. Formuläret visar att korumets helt dominerande inslag var bön. Detta bekräftar uppfattningen att bönen var ett centralt inslag i det andliga livet under den lutherska ortodoxins tid och ger samtidigt ett exempel på vilka konkreta uttryck bönelivet kunde få.

Summary

In Swedish Church history the 17th and early 18th centuries are commonly referred to as the Lutheran orthodoxy. During this period rules for regimental services and prayers were prescribed in the military regulations. From 1611 to 1648 six prayer books for the Swedish army were published; three designed for common use in regimental prayers, and three for soldiers' personal reading. It is remarkable that no prayer books for the army were published from 1649 to 1721 – a period when Sweden was engaged in several wars. This, I mean, is primarily due to the emergence of prayers for army use in other sources, most important being the military articles of 1683 and the hymn book of 1695. Descriptions of regimental prayers and soldiers' reading are scarce in the historical sources. One officer briefly describes how regimental prayers were conducted on the eve of battle on two occasions. Another officer mentions how troopers read their own prayer books shortly after the battle of Poltava in 1709. The most interesting source is a detailed instruction from 1715 on how regimental prayers were to be conducted. This consisted primarily of the saying of several prayers, added only by singing of hymns and a concluding blessing. These findings underline the great importance of prayer during the Lutheran orthodoxy.

Summary of Samuel Byrskog: "Paulus: retoriker eller teolog" (pp. 33-40)

Is Paul to be considered primarily as a good rhetorician or as a skilled theologian, or both? This article discusses the old tension between rhetorical persuasion and philosophical truth by focusing on how Paul presents his theological conviction in epistolary and rhetorical form, in particular through the use of the diatribe, the enthymeme, and *prosōpopoiia*. In conclusion, it becomes evident that Paul cherished the revelatory conviction of the gospel of God which saves everyone through the life-giving faithfulness of Jesus Christ and that this conviction served as an axiomatic presupposition of his rhetorical arguments. Attention to the intertwined character of rhetoric and theology in Paul's letters holds promise for a theological thinking that is textual and as such open to a web of meanings and meaning-effects.

TILL REDAKTIONEN INSÄND LITTERATUR

ARCUS FÖRLAG, LUND

Ninna Edgardh: *Gudstjänst i tiden: Gudstjänstliv i Svenska kyrkan 1968–2008*. 245 sid. 2010.

ARTOS & NORMA BOKFÖRLAG, SKELLEFTEÅ

Esbjörn Särdaqvist: *Kunskapens yttersta kant: Gud och det givna i K. E. Lögstrups Metafysik*. 356 sid. 2010.

DE GRUYTER, BERLIN

Hans-Josef Klauck et alii: *Encyclopedia of the Bible and its Reception, Vol. 1. Aaron - Aniconism*. 1223 sid. 2009, Vol 2. Anim - Atheism. Berlin: De Gruyter. 1208 sid. 2009

FORLAGET ANIS, KÖPENHAMN

Ole Jensen: *På kant med jordens klima: Om behovet för et ændret natursyn*. 176 sid. 2011.

SVENSKA KYRKAN

Niclas Blåder (red.): *Och han tog dem i famnen ... : Texter om barni kyrka och teologi*. 109 sid. Forskning för kyrkan: Skrift nr 13

SVENSKA KYRKAN

Mikael Larsson: *I begynnelsen var barnet: en läsning av 1 och 2 Mosebok*. 61 sid. Forskning för kyrkan: Skrift nr 14

SVENSKA KYRKAN

Arne Fritzon: *Omvänd dig och bli som ett barn och lägg bort det barnliga: Systematiska teologiska reflektioner utifrån utvecklingspsykologiska perspektiv*. 50 sid. Forskning för kyrkan: Skrift nr 15

VERBUM FÖRLAG, STOCKHOLM

Catharina Stenqvist och Eberhard Herrmann: *Religionsfilosofisk introduktion – existens och samhälle*. 222 sid. 2010

VERBUM FÖRLAG, STOCKHOLM

Niclas Blåder: *Barnen i Svenska kyrkan: Teologiska reflektioer om en kyrklig praktik*. 108 sid. 2011

<i>Redaktör:</i>	Gösta Hallonsten (tel. 046-222 90 42, e-mail <Gosta.Hallonsten@teol.lu.se>), Lund.
<i>Redaktionens arbetsutskott:</i>	Redaktören samt Stephan Borgehammar, Samuel Byrskog, Anna Davidsson Bremborg, Linnéa Gradén (ansvarig för recensitionsavdelning, tel. 046-222 9024, e-mail <linnea.graden@teol.lu.se>), KG Hammar, Martin Lembke, Catharina Stenqvist, Lund.
<i>Ansvarig utgivare:</i>	Fredrik Lindström, Lund
<i>Red. förutom ovan nämnda:</i>	Edgar Almén, Linköping; Jesper Svartvik, Lund; Johanna G. Lundberg, Falun; Werner Jeanrond, Glasgow; Ola Sigurdsson, Göteborg; Jayne Svenungsson, Stockholm; Göran Eidevall, Anne-Louise Eriksson, Carl-Reinhold Bråkenhielm och Göran Möller, Uppsala; Tage Kurtén och Hans-Olof Kvist, Åbo.
<i>Sekreterare:</i>	Per Lind (046-222 4339), e-mail <stk.red@teol.lu.se>
<i>Redaktionens adress:</i>	Centrum för teologi och religionsvetenskap, Allhelgona kyrkogata 8, SE – 223 62 LUND, fax 046-222 44 26, INT +46 46 222 44 26.
<i>Prenumerationsärenden:</i>	Sekreterare Per Lind, Lund.
<i>Prenumerationspris för 2011:</i>	250 kr. (140 kr. för studerande), insättes på STK:s plusgirokonto 254 27-6.
<p>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.</p>	