

S·T·K

SVENSK TEOLOGISK KVARTALSKRIFT 2012

ÅRGÅNG 88

Moralisk historieskrivning – utan moralism. Kritiska anmärkningar till den moderna kyrkohistorien

av Anders Jarlert, Lund

Gudstro och förnuft i dagens pluralistiska samhälle

av Mikael Stenmark, Uppsala

Religionsfilosofin och frågandets existentiella innebörd

av Hugo Strandberg, Åbo

Lex orandi, lex credendi eller lex credendi, lex orandi

av Marie Rosenius, Umeå

Varför finns det sådant som inte måste finnas?

av Martin Lembke, Lund

2

INNEHÅLL

Moralisk historieskrivning – utan moralism. Kritiska anmärkningar till den moderna kyrkohistorien	
av professor Anders Jarlert, Lund.....	49
Gudstro och förnuft i dagens pluralistiska samhälle	
av professor Mikael Stenmark, Uppsala	58
Religionsfilosofin och frågandets existentiella innebörd	
av docent Hugo Strandberg, Åbo.....	68
Lex orandi, lex credendi eller lex credendi, lex orandi	
av doktorand Marie Rosenius, Umeå.....	78
Varför finns det sådant som inte måste finnas?	
av doktorand Martin Lembke, Lund.....	89
LITTERATUR	95
Gunnel André, <i>Det står skrivet – med inblickar mellan raderna. Kommentarer till Den svenska evangeliebokens gammaltestamentliga texter</i>	
rec. av doktorand Magnus Evertsson, Lund.....	95
Hanna Källström, <i>Domkyrkan som andaktsmiljö under senmedeltiden. Linköping och Lund</i>	
rec. av professor emeritus Carl-Gustaf Andréén, Lund	95
Avhandlingsresumé: Marte Nilsen, <i>Negotiating Thainess: Religious and National Identities in Thailand's Southern Conflict</i>	96

Moralisk historieskrivning – utan moralism

Kritiska anmärkningar till den moderna kyrkohistorien

ANDERS JARLERT

Anders Jarlert är professor i kyrkohistoria vid Centrum för teologi och religionsvetenskap, Lunds universitet, och blev 2011 hedersdoktor vid Åbo akademi. Han beskriver kyrkohistorien som ett möte mellan teologiska idéer, kyrka och samhälle, strukturer och aktörer, först och sist konkreta människors möte med kristendom och kyrka i olika former. Han är sedan 2001 redaktör för Kyrkohistorisk årskrift (KÅ) och sedan 2000 medlem av redaktionen för Kirchliche Zeitgeschichte.

Denna artikel bygger på mitt inträdesföredrag i Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademien 5/6 2007 och på ett föredrag i Dresden 26/11 samma år.¹ Problemställningen har fått ny aktualitet i Sverige genom en artikel av Martin Lind i Stiftshistoriska sällskapets i Lund årsbok 2011², där han påstår att jag använder *moralisera* ”i huvudsak för att nedvärdera andra forskare”. Senare debatter om brott och moral har ytterligare aktualiserat frågeställningarna.

¹ Anders Jarlert, ”Tiger en svensk? Tystnader om tysk nationalsocialism i svensk press och i Svenska kyrkan 1933-1939”: Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademien. Årsbok 2008, 95-109; dens., ”Eine moralische Geschichtsschreibung – ohne Moralismus. Kritische Bemerkungen zur modernen Kirchengeschichte”: *Staat Religion Gesellschaft 2008/1*, 79-91.

² Martin Lind, ”Ett decennium i oro”: *De ändrade relationernas århundrade. Lunds stift under 1900-talet. Stiftshistoriska sällskapet i Lunds stift. Årsbok 2011* (red. Hans Wahlbom). Lund 2011, 88, i kritik mot Anders Jarlert, ”Nygren, Aulén och nationalsocialismen – omvärderingar av historiska positioner”: Samuel Rubenson & Anders Jarlert, *Kyrkohistoriska omvärderingar* (Meddelanden från Kyrkohistoriska arkivet i Lund NF 7). Lund 2005, 45-70.

”Realism” utan moraliska omdömen

Efter andra världskriget var moraliska aspekter ständigt närvarande i historieskrivningen om nationalsocialismen, ofta i en apologetisk riktning, med betoning på ”det andra” Tyskland – representerat av exempelvis Thomas Mann –, på motståndet, och på dess hjältar, ibland med en starkt dömande attityd mot alla som inte i tid ställt sig på ”rätt” sida. Under intryck av det kalla kriget blev, parallellt med och istället för den apologetiska riktningen, en ”realistisk” historieskrivning målet, utan moraliska omdömen. Representanterna för denna realistiska historieskrivning förstod emellertid ofta inte att en historieskrivning utan moraliska omdömen lätt leder till resultat som är enbart positivistiska eller till och med relativistiska.

Den konfessionalistiska historieskrivningen hade ibland satt likhetstecken mellan moral och konfession, mellan kvalitet och idé. En berömd reaktion mot denna identifikation var Gottfried Arnolds så kallade *Unparteyische Kirchen- und Ketzer-Historie* (1699–1700), som emellertid behöll likhetstecknet, men med en uppochnevänd värdering: de förföljda ”kättarna” hade alltid utgjort den sanna kyrkan. En sekulariserad variant av konfessionalistisk historieskrivning finner vi i marxismen. Där instrumentaliseras moralen till att tjäna klasskampen, och moraliska värderingar bestäms utifrån klassperspektivet.

Marxismen är – som redan filosofen Karl Popper anmärkte – en ”moralisk futurism”. En viktig följd av denna moraliska futurism är att det som idag kallas omoraliska handlingar imorgon kan betraktas som önskvärda.³

I stället för att sätta likhetstecken mellan moralen och den egna konfessionen eller ideologin identifierade de så kallade realisterna ofta moralen med lagstiftningen, alltså med den just nu gällande rätten. I de skandinaviska länderna hade denna uppfattning redan från 1920-talet etablerat sig som en särskild rättsrealistisk skola, med inflytande på det politiska handlandet under och efter andra världskriget. I Tyskland förlorade en liknande, nationalsocialistiskt färgad rättslära sin relevans efter kriget, men så blev inte fallet i Skandinavien, där rättsrealismen inte varit bunden till eller komprometterad av nationalsocialismen. Före statsministern Göran Persson konstaterade för några år sedan i en intervju att om han gjort något fel så hade han handlat omoraliskt, men om han gjort rätt, d.v.s. i enlighet med gällande regelverk, så hade han handlat moraliskt.⁴ Moralerna identifieras alltså med gällande lag, åtminstone med lagarna i demokratiska samhällen. Man kan säga att lagstiftningens miniminorm (att inte handla brottsligt) genom denna identifikation reducerar moralens optimumnorm (att handla rättfärdigt) till ett minimum.

I historieskrivningen leder en sådan inställning till positivistiska positioner, varifrån moraliska frågor till historien besvaras endast med blotta hänvisningar till det då aktuella rättsläget, utan möjlighet att urskilja den ständigt aktuella spänningen mellan lagstiftning och rättfärdighet. Detta kan lätt leda till omoraliska ställningstaganden, till och med till en omoralisk moralism. Inom teologin kan den historisk-teologiska omdömesförmågans uttåg till förmån för historiseringen återverka på tidigare epoker och ”i den antropologiska fatalismens intresse” relativisera de teologiska bedömningsgrunder som redan

vunnits, till exempel i historieskrivningen om den tyska kyrkokampen.⁵

Historieskrivningens moraliska ”Wende”

Med Europas politiska ”Wende” 1989–90 följde också en förändring av historieskrivningen, som kan kallas en moralisk ”Wende”. Fokus försköts från den militärpolitiska krigshistorien till Förintelsen, och moraliska omdömen behövde inte längre uteslutas på grund av risken för ett politiskt missbruk av erkänd egen ”svaghet”. Öppnandet av arkiven för fri forskning möjliggjorde denna nyorientering, men först en ny vetenskaplig öppenhet för moraliska frågeställningar förverkligade den.

I Sverige ledde denna politiska ”Wende” till att moraliska aspekter på nytt blev aktuella, vilket i sin tur förde till en omvärdering av den s.k. småstatsrealismen.⁶ Man stannade emellertid inte vid denna historiografiska ”Wende”, utan en slags moralistisk fundamentalism bredde snart ut sig. Journalisten Maria-Pia Boëthius, som i en bok om Sverige och andra världskriget 1991 starkt bidragit till den svenska historieskrivningens moraliska ”Wende”, besvarade i förordet till sin 1999 omarbetade bok anklagelser för att ha moraliserat i efterhand genom att ställa motfrågan: ”Och vem i all världen har sagt dem att man inte får moralisera?”. Journalisten Gunnar Fredriksson svarade i *Aftonbladet*: ”Visst får man det. Fördelen med moraliserande historieskrivning är att man kan känna sig moraliskt överlägsen. Nackdelen är att det sällan bidrar till ökad förståelse för de faktiska beslutsproblemen i det förflutna.”⁷ Vid ett symposium anordnat av

³ Richard T. Vann, ”Historians and moral evaluations”: *History and Theory. Theme Issue 43* (2004), 7f.

⁴ URL = <http://svt.se/svt/jsp/Crosslink.jsp?d=62019&a=937074&lid=aldreNyheter_976767&lpos=rubrik_937074>, 23/5 2008 (textnyheter 11/10 2007).

⁵ Gerhard Besier, *Kirche, Politik und Gesellschaft im 20. Jahrhundert*. (München: R.Oldenbourg Verlag 2000), 88.

⁶ Stig Ekman, ”Skilful Realpolitik or Unprincipled Opportunism? The Swedish Coalition Government’s Foreign Policy in Debate and Research”: Stig Ekman & Nils Edling (red), *War Experience, Self Image and National identity. The Second World War as Myth and History*. (Stockholm: Bank of Sweden Tercentenary Foundation 1997).

⁷ Maria-Pia Boëthius, *Heder och samvete. Sverige och andra världskriget*. (Stockholm: Norstedt 1991, 2

Kungl. Musikaliska Akademien 1999 varnade idéhistorikern Gunnar Broberg för faran att i det historiska arbetet hamna i en position som i sin brist på historisk empati påminner om nazismens. Han pläderade för ”en moralisk men inte moraliserande historieskrivning” – just det program som jag senare utvecklade.⁸

Den historiska moraldebatten i Sverige fick fart av den svenska utrikespolitik, som på 1960-talet framställt hjälpen till den s.k. Tredje världen som oegennyttig. Mötet med de tidigare kolonierna kunde då gestaltas utan skuld känslor, eftersom Sverige knappast någonsin varit en kolonialmakt. Och i ”Tredje världen” frågade ingen efter Sveriges roll under andra världskriget, alltså blev Sverige i sin självuppfattning en ”moralisk stormakt”.⁹ En statsvetenskaplig undersökning från 1991 om socialdemokratiens internationella aktivism heter till och med *Den moraliska stormakten*.¹⁰ Efter sovjetimperiets fall har den i Afrika och Asien sällan accepterade benämningen ”Tredje världen” blivit inaktuell också därför att det inte längre är meningsfullt att tala om det f.d. Östblocket som ”Andra världen”.

För de historiker som även efter 1990-talets moraliska ”Wende” såg sin huvuduppgift inte främst i att döma, utan i att förstå och förklara historien, blev moralismen lätt ett metodiskt problem – särskilt som de historiker som försåg moralisterna med ammunition ofta inte bekymrade sig om de moraliska följderna av sin verksamhet.

Å andra sidan aktualiserades med den moraliska ”Wende” även den motsatta faran: en relativiserande reperspektivering. Det handlar om en omvärdering som bygger mindre på nya käll-

fynd och mer på ett förändrat perspektiv.¹¹ Ett viktigt resultat av förändringen är att man nu allmänt inser att även historiker är beroende av och präglade av sina värderingar och sin ideologi. Denna insikt får dock inte leda till en moraliserande instrumentalisering av forskningen för andra syften.

Ett tydligt exempel på samtida instrumentell användning av historien är när förhållandet mellan kyrka och nationalsocialism under 1930- och 1940-talen instrumentaliseras endast till att utveckla de nutida relationerna mellan judendom och kristendom. Historien riskerar då att reduceras till att tjäna ett enda – i och för sig gott – syfte: religionsdialogen, liksom förut andra syften: konfessionalismens, idealismens, nationalsocialismens eller marxismens. Följden för den kyrkohistoriska forskningen blir, att eftersom judemission idag inte betraktas som varken politiskt eller religiöst korrekt, ser man lätt förbi den svåra situationen de judekristna under Tredje riket befann sig i, som accepterades varken av kyrkliga eller judiska institutioner. Istället för att se moraliska möjligheter i historien, förs moralen från den så kallade nutidsrelevansen utifrån in i historien, och verkar därigenom reducerande. I sin brist på historisk empati blir den moraliserande historieskrivningen också anakronistisk. Ett annat exempel är när historiker idag till exempel frågar efter moralen i de allierades bombningar av civila mål under andra världskriget. Undersökningar med en sådan utgångspunkt måste kritiskt värderas och granskas, men man kan inte bestrida forskarna rätten att ställa sådana moraliska frågor, särskilt inte som de dåtida bombningarna av Hamburg eller Dresden på 2000-talet politiskt instrumentaliserats för att försvara sentida angrepp på civila mål i Irak.

För moralisterna blir det av avgörande betydelse åt vem eller vilka historien gav rätt. Den ena riktningen fick rätt och hade därmed också rätt, den andra inte. Detta tolkningsmönster känner vi sedan länge väl till, både från konfessionalismen och från den omvända konfessionalismen hos Gottfried Arnold. I den sekulära moralismen blir det bara ännu värre. Denna ståndpunkt motsägs emellertid av den verkliga erfarenheten av institutionell ondska.

¹¹ Besier 2000, 88f.

uppl, Stockholm: Ordfront 1999), 11; URL = <<http://www.aftonbladet.se/kultur/9909/29/notiser.html>> 2012-04-14.

⁸ Gunnar Broberg, ”Ansvar och inlevelse”: *Anpassning Motstånd Naivitet. Svenskt musikliv i den bruna slagskuggan 1930-1945*. (Stockholm; Kungl. Musikaliska Akademien 2000), 23.

⁹ Alf W. Johansson, ”Neutrality and Modernity. The Second World War and Swedish Identity”: Ekman & Edling 1997, 179.

¹⁰ Ann-Sofie Nilsson, *Den moraliska stormakten. En studie av socialdemokratiens internationella aktivism*. (Stockholm: Timbro 1991).

Enligt Alexander Soltjenitsyns ”genealogiska” metod är moraliska aspekter nödvändiga för en systemkritisk historieskrivning.¹² Samtidigt avvisar han moralismens utopi. Han skriver:

Efterhand gick det upp för mig, att gränsen mellan det onda och goda inte går mellan stater, klasser eller partier utan skär genom varje människohjärta – genom alla människohjärtan. Denna gräns är rörlig, den förskjuts inom oss med åren. Till och med i ett hjärta, som är helt belägrat av ondska, finns ett litet godhetens brohuvud kvar. Också i det mest godhetsfyllda hjärta finns ett outrotligt litet brohuvud av ondska.

Sedan dess har jag insett sanningen hos all världens religioner: De bekämpar det onda hos människan (hos varje människa). Det är omöjligt att förjaga allt ont ur världen, men det kan undanträngas hos varje enskild människa.

Sedan dess har jag förstått det falska i historiens alla revolutioner: De förintar endast sin samtids bärare av det onda (för övrigt utan att i brådskan reda ut vilka som är det godas bärare) – och så ärver de en redan förvärrad ondska.¹³

Frågorna efter en historisk, moralisk värdering blir alltså till antropologiska frågor om människans väsen. Den israeliske historikern Yehuda Bauer varnar för den billiga eskapismen, d.v.s. att hävda att nazisterna ”var olika oss och att vi kan sova lugnt med fredade samveten eftersom nazisterna var djävlar och vi själva inte är djävlar, därför att vi inte är nazister”.¹⁴ I själva verket är vi alla tänkbara offer, tänkbara gärningsmän, tänkbara åskådare. Bauers poäng är att det som en gång hänt, kan inträffa igen.¹⁵ Våra egna möjligheter och vår moraliska förpliktelse gentemot framtiden utesluter här all moralism.

¹² Klas-Göran Karlsson, *Terror och tystnad. Sovjetregimens krig mot den egna befolkningen*. (Stockholm: Atlantis 2003), 37, betecknar Soltjenitsyns metod som ”genealogisk”, eftersom han med största möda försöker att identifiera terrorns diskursiva praktiker.

¹³ Alexander Solsjenitsyn, *Gulag-arkipelagen 1918-1956. Ett försök till konstnärlig studie. Del 3-4*. (Stockholm: Wahlström & Widstrand 1974), 567.

¹⁴ Yehuda Bauer, *Förintelsen i perspektiv*. (Stockholm: Natur och kultur 2001), 281.

¹⁵ Bauer 2001, 83.

Det förefaller mig särskilt viktigt att inse att de flesta nationalsocialister var vanliga människor – en omständighet, som väcker tydliga varningssignaler för mänsklighetens framtida utveckling. Samtidigt måste vi förstå att nationalsocialismen och dess förintelsepolitik var något helt unikt. När ärkebiskop Erling Eide 1934 besökte Adolf Hitler fick han erfara att hans personalistiska strategi, att möta ledaren som människa, kom fullständigt till korta i hans möte med inkarnationen av en omänsklig ideologi.

Klaus Hildebrand hade rätt, när han redan 1976 skrev att de generaliserande fascismteoretikerna förgäves bemödade sig om att förklara det egenmäktiga i historien som något funktionellt, och därmed inte sällan bidrog till att göra det ofarligt.¹⁶ Hildebrands uttalande har fått ny relevans för den postmoderna teoritillämpningen. Frågan om samhällsvetenskapliga teorier nödvändigt måste föra till historisk relativism är idag mycket aktuell i historievetenskaperna.

Den moraliska bedömningen som språkfråga

De teologiska, politiska, juridiska och historievetenskapliga språken formulerar sig på olika sätt i moraliska frågor. Särskilt i politiken instrumentaliseras språket för att kunna fungera moraliserande. Även det juridiska språket fungerar moraliserande när det inte varierar, utan enbart följer lagstiftningens formuleringar, vilket naturligtvis inte utesluter att också jurister får använda sin moraliska omdömesförmåga.

I början av sin bok om politisk moralism skriver den tyske filosofen Hermann Lübbe att moraliserande argument spelar en annan och större roll i totalitära system än i liberala.¹⁷ Det förtjänar att uppmärksammas att Lübbe skrev detta redan 1987, alltså innan någon ”Wende” inträffat

¹⁶ Klaus Hildebrand, ”Geschichte oder ’Gesellschaftsgeschichte’? Die Notwendigkeit einer politischen Geschichtsschreibung von den internationalen Beziehungen”: *Historische Zeitschrift* 223 (1976), 355.

¹⁷ Herman Lübbe, *Politischer Moralismus. Der Triumph der Gesinnung über die Urteilskraft*. (Berlin: Siedler 1987), 7.

i politik eller i historieskrivning. Därefter har moralismens spelplan i det politiska språket väsentligt utvidgats, också i de västliga demokratierna, och särskilt i historieskrivningen.

I historievetenskapen har man ofta gjort tydlig skillnad mellan det kyrkliga och det politiska rummet, utan att göra någon motsvarande differentiering mellan teologiskt och politiskt språk. Den såväl journalistiska som akademiska oförmågan att skilja mellan en teologisk och en politisk diskurs utgår från den falska förutsättningen att allt offentligt tal ingår i en politisk diskurs, och därför skall bedömas politiskt. Tolkningen av språket framträder då som en blandning eller förväxling av olika kommunikativa områden eller *Gattungen*.

Oförmågan att skilja mellan teologisk och politisk diskurs blir tydlig när man tolkar teologiska utsagor som enbart politiska, och därmed också förstår teologisk skuld som politisk skuld. Att teologisk skuld redan av språkliga skäl är något annat och mer än politisk, kausal skuld, är för en del av dess nutida kritiker obekant. De vet så väl vad man på sin tid borde ha sagt, men bemödar sig inte om att förstå hur de dåtida diskurserna var konstruerade. När t.ex. ärkebiskop Erling Eidem den 26 augusti 1939 i radio uttalade sig om allas gemensamma skuld och nödvändigheten att döma oss själva och inte andra ("Den världsomfattande ofärd som kan komma är en dömande avslöjare av själviskhetens makt inom oss och i vårt förhållande till våra medmänniskor"), var det inte en politisk, utan en teologisk utsaga. Likväl har man senare anklagat honom för att därmed ha förnekat Tysklands politiska skuld till andra världskriget, och för att i detta tal totalt slutit upp kring den politiska ledningens neutralitetspolitik.¹⁸ Här föreligger en språklig-retorisk förväxling i moralismens tjänst, som inte kan förklaras bort enbart med att hävda att evangeliet i sig är politiskt.

En viktig konsekvens av att hävda det teologiska språkområdet är att termen *motstånd* inte kan begränsas till en enda, historisk epok, inte heller utifrån en enda kontext kvalificeras som till exempel beväpnat motstånd. Som teologiskt

problem utgår motstånd från Nya testamentets beskrivning av kyrkan i samhället. Det kyrkliga motståndet kan inte lösgöras från spänningen mellan Rom. 13:1-7 och Upp. 13. Kristi kyrka är här i världen samtidigt lojal och motståndskraftig mot överheten. Därtill kommer den så kallade *clausula Petri*, Apg. 5:29, om att lyda Gud mer än människor. Därmed blir frågan om motstånd eller ej alltför enkel. Om kyrkan alltid *både* gör motstånd *och* är integrerad i samhället, kvarstår motståndsfrågan som ett problem som hänger samman med den teologiska förståelsen av Gud, kärleken, rätten, människan, kyrkan och staten.¹⁹ Förståelsen för språkets betydelse även för historiens moraliska frågor får emellertid inte leda till slutsatsen att det inte skulle finnas någon sanning utanför språket. Historiker får inte bli språkrelativister. Lundahistorikern Kim Salomon skriver riktigt att den ena sanningen inte är lika god som den andra:

Historikern har tvärtom en moralisk uppgift att relatera dessa berättelser [om ett idylliskt kommunistiskt paradiset respektive om sovjetiskt våld och förtryck] till faktiska förhållanden. Ett sådant perspektiv får inte avfärdas med argument att det inte finns en sanning utanför språket. Historieforskningen varken kan eller ska befinna sig i ett etiskt tomrum.²⁰

Den historiska undersökningens olika nivåer har sin relevans också för frågan efter en teologisk eller politisk diskurs. Medan makrohistorien lätt förpassar de konkreta individerna ut ur synfältet eller endast intresserar sig för moraliska hjältar, blir det mänskliga handlandets ambivalens ofta tydligare belyst genom mikrohistorien. För de verkliga, vanliga människoöden jag mött när jag undersökt den kyrkliga vardagshistorien, hade ofta varken den teologiska eller den politiska diskursen någon omedelbar relevans, även om

¹⁹ Anders Jarlert, "Das Problem des Widerstandes in den evangelischen Kirchen Europas 1933 – 1945": *Glaube – Freiheit – Diktatur in Europa und den USA. Festschrift für Gerhard Besier zum 60. Geburtstag*. Hgg. Katarzyna Stokłosa & Andrea Strübind. (Göttingen: Vandenhoeck & Rupprecht 2007), 41f.

²⁰ Kim Salomon, "I konstruktionernas värld": Johan Dietsch m.fl. (red), *Historia mot strömmen. Kultur och konflikt i det moderna Europa*. (Stockholm: Carlsson 2007), 151.

¹⁸ Gunnar Richardson, *Beundran och fruktan. Sverige inför Tyskland 1940-1942*. (Stockholm: Carlsson 1996), 210-213.

den teologiska åtminstone ibland intresserat sig för de konkreta människorna. Avgörande för individen blev ofta istället det praktiska, personliga bemötandet.²¹

Vad är då politisk moralism? Herman Lübbe svarar: Det är, för det första, självbemyndigandet att bryta mot den gemensamma rättens regler och moralens *common sense*, under återopande av en högre rätt för den egna saken, mätt med ideologiska måttstockar. Politisk moralism är för det andra den retoriska växlingen från argument mot motståndarens åsikter och avsikter till att dra hans moraliska integritet i tvivelsmål; istället för att bestrida motståndarens mening, formulerar man sig upprört om att han tillåter sig att hysa och yttra en sådan mening. För det tredje är politisk moralism en civilisationskritisk praxis, som tolkar den moderna civilisationen som slutstadiet i en förfallshistoria som sträcker sig in på moralens område. För det fjärde är politisk moralism tron på att förbättra samhället genom pedagogisk stimulering av den goda inställningen istället för att förbättra rätt och ordning med avsikt att påverka oss till att av egenintresse göra det som det gemensamma bästa kräver.²²

Mot moralism i historieskrivningen kan vi argumentera också praktiskt retoriskt. Den moraliska historikern vill få läsare som ibland reagerar upprört. Hur det skall gå till, säger redan de gamla retoriska reglerna. Ändå måste vi fråga oss: Vad är det viktigaste – forskarens språkliga upprördhet eller läsarens medkännande upprördhet? När en av mina första vetenskapliga uppsatser skulle publiceras, blev jag av en äldre kollega tillfrågad varför jag så ofta använde kursiver i min artikel. Var mina argument inte starka nog i sig? Historikern borde tänka på operasångaren, som genom sin sång vill röra publiken till tårar – något som blir fullständigt omöjligt om sångaren själv gråter så mycket att budskapets musikaliska tolkning störs eller omintetgörs. Det är inte sångaren som skall gråta, utan publiken – inte historikern som skall visa fram sin upprördhet, utan läsaren som skall bli upprörd.

²¹ Anders Jarlert, *Judisk "ras" som äktenskapshinder i Sverige. Effekten av Nürnberglagarna i Svenska kyrkans statliga funktion som lysningsförrättare 1935-1945*. (Malmö: Sekel 2006), 126.

²²Lübbe 1987, 120 f.

Moralism som sekulariserad konfessionalism

Vad är moralism? Att söka historiens högsta värde i moralen och formulera det moraliska omdömet som historikerns viktigaste uppgift. Inte att fascineras över det förgångna, inte att visa empati med det förgångnas människor, inte att förklara historien med hjälp av teorier, utan att framställa moralen som historiens främsta syfte: det är moralism.

Einar Molland skriver att det för kyrkohistorikern inte är någon fördel att ha så "faste anskuelser" att han "er ute av stand til å forstå og å fremstille rettferdig idéer og retninger som han misliker". Slutsatsen blir att kyrkohistorikern som sådan inte kan skilja mellan gudomligt och mänskligt i kyrkohistorien.²³

Herman Lübbe betonar att moralen i totalitära stater varken är hycklande eller cynisk.²⁴ Där talar däremot "en troende, vars sunda förnuft har blivit ideologiskt sönderslaget och vars praktiska omdömesförmåga som en följd därav blivit korrumperad av höggradig verklighetsförlust".²⁵ I totalitarismen möter vi alltså inte amoraliska principer, utan moralistiska positioner, som förför oss, inte därför att de skulle vara amoraliska, utan därför att de är vilsekomna.

Moralismen har på senare tid dykt upp särskilt i postmodernismen. Samtidigt är det viktigt att konstatera att avvisandet av den postmoderna moralismen aldrig kan befria historikerna från moraliska förpliktelser.²⁶ Moralismen har sina egna ritualer, t.ex. den numera mycket omtyckta botritual där man ber om förlåtelse för andras synder. Kanske kan institutioner som kyrkor göra det, däremot aldrig enskilda individer. Dessa historiepolitiska försök att förhandla om skulden i historien beror delvis på teologiska brister. Ändå kan sådana "syndabekännelser" fungera

²³ Einar Molland, "Den kirkehistoriske forsknings sekularisering": *Norsk teologisk tidsskrift* 1961, 73.

²⁴ Lübbe 1987, 16.

²⁵ Lübbe 1987, 18.

²⁶ Jonathan Gorman, "Historians and their duties": *History and Theory. Theme Issue 43* (2004), 103.

som rituella surrogat för att övervinna moralismen.²⁷ Värre blir det när enskilda individer uppmanas att bekänna sina förfäders skuld, i synnerhet när dessa individer visar sig härstamma såväl från personer som sympatiserade med nationalsocialismen som från judar – ett icke konstruerat, utan för mig bekant, konkret exempel.

Konfessionalistisk och sekulariserad moralisering kan mötas i den nu aktuella verkligheten. Ett exempel finner vi i bedömningen av biskop von Galens kända protester i Münster 1941. Medan å ena sidan hans öppna protest mot det nationalsocialistiska eutanasi-programmet har instrumentaliserats till vad vi kan kalla en kyrklig heroism, har å andra sidan hans tystnad inför Förtintelsen utlöst skarp kritik. Båda positionerna är moraliserande. Det romersk-katolska behovet att vörda nya helgon har lett till en ensidig, heroisk bild av von Galen. Han visade verkligen ovanliga prov på mod, och utövade kraftigt motstånd mot nazismen – samtidigt som han inte alls gjorde det. Å andra sidan får den helt berättigade kritiken av den ensidiga vördnaden av von Galen inte förväxlas med historisk kritik av von Galens handlande i historien. Man kan till och med säga att här sammanfaller en konfessionell och en sekulariserad moralism, ofta utan att alls befrämja varken historiska förklaringar eller historisk förståelse. Faran är ständigt en svart-vit förenkling, som inte tar varken historiens komplexitet eller kombinationen av styrka och svaghet i den mänskliga naturen på allvar.

En moralistisk historieskrivning leder till omoraliska konsekvenser: först, eftersom historien i sin komplexitet inte tas på allvar, utan instrumentaliseras eller tabuiseras för andra syften, men också därför att moralismen som sekulariserad konfession delar den konfessionalistiska historieskrivningens svagheter, dock utan att kunna förmedla konfessionalismens inre kännedom om den konfessionella kristendomens väsen eller struktur.

En moralisk historieskrivning – utan moralism

Min programmatiska betoning av en moralisk historieskrivning utan moralism skall inte förstås som en motsägelse. Tvärtom, den avspeglar historieskrivningens kritiska funktion, när denna får rikta sig också mot historikern själv. För att inte bli omoralisk, måste en moralisk historieskrivning avgränsa sig såväl från moralismen som från all avmoralisering.

Historisk empati kan mycket väl förenas med kritisk distans. Förståelsen av den historiska situationen eller individerna i historien behöver inte leda till ursäkter. Även om vägen mellan moralism och relativism ofta är mycket smal, kan den visa sig vara mycket framkomlig. Ett aktuellt exempel är Jonas Jonsons biografi över Gustaf Aulén, som låter människan träda fram på bekostnad av hjälten, och sakligt redovisar vad Aulén inte gjorde, utan att därmed reducera hans faktiska insatser.²⁸

Problemet är aktuellt även för den allmänna historievetenskapen, men det får en särskild aktualitet för kyrkohistorien, som kritiskt – och empatiskt – undersöker kyrkan som moralens inspiratör och försvarare.

En relevant fråga är om historikern, för att inte förfalla till anakronistisk moralism, skall bedöma historiska handlingar endast efter de i historien relevanta moraliska eller normativa idéerna. Å ena sidan är det självklart att man inte kan kritisera människor i förgångna tider utifrån nutida normer, å andra sidan kan vi inte, i varje fall inte utan problematisering, begränsa vårt historiska omdöme om det som gjordes i totalitära samhällen till dessa systems egna, immanenta regler. Principiellt måste vi behandla moralens frågor också när de inte explicit formulerades i det historiska materialet. Vi kan inte stanna vid den position som den engelske historikern Herbert Butterfield formulerade, att endast befatta oss ”with morality in so far as it is part of history”.²⁹ Motsatsen till moralismen: relativismens fara, är alltid aktuell. För att bedriva moralisk historieskrivning utan att förfalla till moralism måste vi,

²⁷ Se Herman Lübbe, *Ich entschuldige mich. Das neue politische Bußritual*. (Berlin: Siedler 2001).

²⁸ Jonas Jonson, *Gustaf Aulén. Biskop och motståndsmän*. (Skellefteå: Artos 2011).

²⁹ James Cracraft, ”Implicit Morality”: *History and Theory. Theme Issue 43 (December 2004)*, 31.

med historikern James Cracrafts ord, inse att "all time is not now and all place is not here, so all humanity is not me".³⁰

För att inte heller inta en relativistisk position måste vi söka efter moralprinciper som är giltiga över tid. En möjlig grund för en moralisk värdering finns i den naturliga teologin, skapelsens teologi (Aulén), eller i deklARATIONERNA om de mänskliga rättigheterna. I tidskriften *History and Theory* har Antoon de Baets från Groningen skrivit om vår skuld till tidigare generationer. Han utgår från skulden till de levande, så som den formuleras i den universella deklARATIONEN om de mänskliga rättigheterna.³¹ Han menar att de döda inte har några rättigheter, däremot kan de levande stå i skuld till de döda.³² Historikerna har en särskild uppgift som de dödas försvarare, eftersom historikerna är de enda som systematiskt sysselsätter sig med historien.³³ Martin Kylhammar tar avstånd från den spridda idén att "de döda inte behöver behandlas med samma respekt som de levande, då en kränkning av den döde inte skadar honom" med konstaterandet att så tänker "blott en populist, som bara lever i dagen och aldrig djupare reflekterat över betydelsen av kultur och civilisation. Och, ännu värre, inte är medkännande nog för att förstå detta: De döda, det är värt att djupare begrunda, är de svagaste av svaga."³⁴ På grundval av olika dokument från FN identifierar de Baets inte mindre än åtta kategorier av skuld gentemot tidigare generationer. De liv- och egendomsrelaterade rättigheterna har sin tillämpning huvudsakligen bland arkeologerna, medan de personrelaterade rättigheterna är särskilt relevanta för historiker.³⁵ Personliga data måste behandlas med försiktighet, och ibland avidentifieras. Historiska källor

kan inte i alla lägen göras tillgängliga för att prövas av andra. Men särskild lagstiftning till skydd för de dödas minne skulle lätt kunna leda till censur. De levande har dock rätt att minnas och de har rätt till sin historia.³⁶

Å ena sidan kan vi inte undvika att formulera våra egna moraliska omdömen, inte ens när vi begränsas till att använda de historiska vittnenas egna kriterier. Samtidigt kan vi inte överlämna valet av moraliska kriterier åt dessa vittnen. Som historiker måste vi ständigt välja.³⁷ Å andra sidan är det viktigt att inte fixera en enda möjlig inställning som den enda moraliska, utan låta historien själv förbli ett moraliskt problem. Uppmärksamheten riktas då på historiens olika dilemman som allmänmänskliga, moraliska företeelser. Dessa dilemman har vi gemensamma med människorna såväl i historien som i framtiden, också när deras konkreta dilemman tydligt skilt sig och kommer att skilja sig från våra.

Uppgiften att ansvarsfullt arbeta med historien, med ansvar såväl mot de döda som mot de levande och mot framtidens människor, är inte lätt. Historien måste få förbli ett moraliskt problem – det gäller särskilt kyrkohistorien. En moraliserande historieskrivning presenterar förenklade lösningar som tjänar kortsiktiga, instrumentella syften, oavsett om den utgår från konfessionella, totalitära eller demokratiska intressen. Den kan ge forskningen nya impulser, men för i sig inte forskningen framåt. En moralisk historieskrivning däremot, relativiserar inte. Den tar både historien och historieskrivningen på allvar. Förhoppningsvis har jag inte gett några färdiga eller slutgiltiga svar på de moraliska frågorna. Vad jag har försökt är att visa på möjligheten av en position mellan samtida instrumentalisering och historistisk isolering, mellan moralism och relativism, där historisk empati och historisk kritik kan kombineras. Denna väg vill jag kalla en moralisk historieskrivning utan moralism.

³⁰ Cracraft 2004, 39.

³¹ Anton De Baets, "A Declaration of the responsibilities of present generations toward past generations": *History and Theory. Theme Issue 43 (December 2004)*, 130.

³² De Baets 2004, 132.

³³ De Baets 2004, 140.

³⁴ Martin Kylhammar, "Biografiska faktoider. Personhistoriens försanthållna felaktigheter": Henrik Rosengren & Johan Östling (red.), *Med livet som insats. Biografien som humanistisk genre*. (Lund: Sekel 2007), 152f.

³⁵ De Baets 2004, 142–144.

³⁶ De Baets 2004, 147–149.

³⁷ Gorman 2004, 117.

Summary

A moral Historiography without Moralism. Critical views on modern Church History. Efforts for realism without moral judgments have identified morals with present law. This leads to positivistic positions, where moral questions are being answered with references to historical legal situations only, without moral implications. With the political changes 1989–1990 followed a change in historiography. This became a problem to historians who saw their task not only in judgment, but in understanding and explaining history. A reverse danger is re-perspectivation and political instrumentalisation. Post-modern theories may not excuse historical relativism. To avoid moralism, we must understand the difference between theological and political discourses. Moralism may be regarded as a secular confessionalism. Moralism in historiography will lead to immoral consequences. In moral historiography without moralism I find a position between moralism and relativism. Moral principles may be found in Natural theology or in the Declaration of Human Rights. We encounter moral dilemmas both in history and in future. While making moral judgments, we must understand history as a moral problem with several possibilities.

Gudstro och förnuft i dagens pluralistiska samhälle

MIKAEL STENMARK

Mikael Stenmark är professor i religionsfilosofi vid Uppsala universitet och för närvarande dekanus vid Teologiska fakulteten. Hans senaste bok på svenska är Religioner i konflikt: relationen mellan kristen och muslimsk tro (Dialogos, 2012) och den senaste på engelska är How to relate science and religion (Eerdmans 2004). Stenmark har skrivit ett flertal artiklar bland annat om relationen mellan vetenskap och religion, om tro och vetande, om olika människosyner, om etik och hållbar utveckling och om religiös dialog och polemik.

Hur vi ska se på religionsfilosofins uppgift och framtid i ett senmodernt, pluralistiskt och västerländskt samhälle?¹ Vilka utmaningar och möjligheter kan vi identifiera? På vilket sätt har villkoren för att bedriva religionsfilosofisk forskning i denna del av världen förändras under den senaste tiden? Jag vill i denna artikel försöka lyfta fram några av dessa förändringar utan att göra anspråk på att ge en heltäckande bild.²

Följande tentativa och ofullständiga definition av religionsfilosofi får bilda utgångspunkt för min reflektion: religionsfilosofi är en akademisk disciplin vilken bland annat har till uppgift att kritiskt och konstruktivt granska religiösa och livsåskådningsmässiga trosföreställningars mening, rimlighet och sammanhang. En aktivitet vilken inte kräver, men inte heller hindrar, att

religionsfilosofen själv omfattar en viss livsåskådning eller har en viss religiös tro. Om denna förståelse av religionsfilosofi godtas skulle det bland annat innebära att religionsfilosofin är *normativ* i betydelsen att religioner och deras sekulära motsvarigheter inte enbart beskrivs utan också utsätts för kritisk och konstruktiv granskning, att den är *pluralistisk* i betydelsen att alla religioner och livsåskådningar (nya så väl som gamla) kan studeras av religionsfilosofen, att den är *icke-konfessionell* i betydelsen att den inte förutsätter att forskaren själv måste dela den tro som studeras och att religionsfilosofin *inte* är *anti-konfessionell* i betydelsen att den skulle förutsätta att forskaren inte själv får dela den tro som studeras.

¹ I samband med att professor Eberhard Herrmann gick i pension under våren 2011 fick jag som ny ämnesföreträdare för religionsfilosofin i Uppsala anledning att fundera över denna tematik. En inbjudan att föreläsa vid *Filosofidagarna* i Göteborg i juni 2011 gav mig också möjlighet att presentera dessa tankar för första gången. Denna artikel bygger på det föredrag jag höll vid denna konferens. Bakomliggande forskning har gjorts inom ramarna för forskningsprogrammet "Impact of Religion" finansierat av Vetenskapsrådet.

² Islams ökade betydelse och plats i det västerländska samhället utgör till exempel en synnerligen viktig förändring av avgörande betydelse för religionsfilosofins framtida utformning.

Vi är inte längre lika säkra på att Gud finns

Charles Taylor har träffande sagt att tro på Gud inte riktigt är samma sak år 1500 som år 2000. Han påpekar att vi för närvarande har en förändring från ett samhälle i vilket tron på Gud inte var ifrågasatt, antogs vara oproblematiskt, till ett samhälle i vilken tro på Gud anses vara en möjlighet bland många andra. Vi har rört oss från en tid då tron var den givna utgångspunkten ("the default position") till en när osäkerhet i frågan snarare utgör utgångspunkten. Det var då i princip omöjligt att betvivla att Gud fanns. Idag har

människor tvingats börja reflektera över och ta ställning till det som religionen tidigare erbjudit som ett grundvillkor i tillvaron. Här har vi det första av dessa förändrade villkor som jag menar gäller för dagens religionsfilosofi: vi har rört oss från ett samhälle i vilket gudstron inte var ifrågasatt eller ens problematisk till ett samhälle i vilket denna tro ses som en möjlighet bland många andra, ja till och med ses av vissa som något farligt. Vi är helt enkelt *inte längre lika säkra på att Gud finns som folk var tidigare*.

Denna förändring av gudstrons kunskapsmässiga status i vårt västerländska samhälle var det många intellektuella som från 1900-talets början fram till 1990-talet tänkte sig enbart kunde sluta med gudstrons förtvinande eller försvinnande. Sekulariseringsteorin har utformats på många olika sätt men grundtanken har varit att i ju större utsträckning ett samhälle blir modernt, desto mindre blir det religiöst eller åtminstone desto mer blir religionen en privat sak. Men sekulariseringsteorins intellektuella företrädare har blivit färre. Istället har sociologer påpekat att ”världen som helhet har nu mer människor med en traditionellt religiös tro än någonsin tidigare – och de utgör en växande del av världens befolkning”.³ Religionsvetare har dessutom påpekat att religionen tar sig nya former i vår tid. Vi ser framväxten av en så kallad ”New Age” religiositet eller nyandlighet. Ett ökande antal invandrare från muslimska länder har också tvingat många europeiska länder att på nytt fundera över religionens plats i det offentliga rummet.

På grund av dessa förändringar har Jürgen Habermas och många med honom valt att tala om dagens samhälle som ett *post-sekulärt* samhälle, dvs. ett samhälle i vilken det inte längre finns en förväntan om att religionen kommer att dö ut.⁴ Företrädare för dagens samhälle bör istället utgå från antagandet att religioner kommer att fortsätta att existera och därför söka engagera sig i en konstruktiv dialog om religionens (nya) roll som en konstruktiv kraft i det post-sekulära samhället. Taylor menar dock att vi lever i en

sekulär tidsålder, men han avser då att vi ”rört oss från ett samhälle där tron på Gud inte varit ifrågasatt och i själva verket oproblematiserad, till ett i vilket den ses som en möjlighet bland andra, och ofta inte den enklaste att omfatta”.⁵ I ett sekulärt samhälle, i denna bemärkelse, tas inte Guds existens för given (den ses inte längre som en självklarhet), villkoren för gudstron har förändrats.

Taylor tycks uppfatta detta ifrågasättande av det givna eller denna ”jättelika förändring i det västerländska samhället” som något specifikt för gudstro.⁶ Sociologen Peter Berger, å andra sidan, ser gudstrons osäkrare ställning snarare som ett exempel på en bredare social förändring som västvärlden genomgår. Han talar istället om ”den gigantiska övergången från öde till val” och att det skapar en tidsålder som präglas av osäkerhet. Berger menar att den kulturella mångfald som finns i vårt samhälle idag har undergrävt den självklarhet med vilken många människor tidigare omfattade sina värderingar och trosföreställningar.⁷ Hans poäng är att pluralismen påverkar inte bara vad folk tror utan framför allt hur de tror. Många människor i vår kultur saknar idag den trosvisshet eller trosövertygelse som kännetecknade människor som levde (eller fortfarande lever) i en mer enhetlig kultursituation. Osäkerhet om vad man ska tro i många frågor och sammanhang breder ut sig i vår kultur.

Självklart kräver varje fungerande samhälle en viss grad av konsensus, om det inte ska upplösas, men inom dessa gränser är en stor mångfald möjlig. Vi kan idag uttrycka olika ”preferenser”, vi kan ha våra olika religiösa, livstilmässiga, etniska och sexuella preferenser. I ett pluralistiskt västerländskt samhälle är vår identitet till stor utsträckning något vi väljer. Medan folk tidigare kunde gå igenom livet utan särskilt mycket reflektion, genom att helt enkelt acceptera den världsbild som togs för given, måste folk idag förlita sig mer på sina egna subjektiva resurser: vad ska jag tro? Hur ska jag handla? Ja, vem är jag egentligen? Man behöver inte vara en lutheran, utan man kan välja att vara eller inte

³ Pippa Norris och Ronald Inglehart, *Sacred and secular*, New York: Cambridge University Press, 2004, 25. Jag svarar själv för översättningarna till svenska i artikeln om inte annat framgår av sammanhanget.

⁴ Jürgen Habermas, *Mellan naturalism och religion*, Uddevalla: Diadalos 2007, 17f.

⁵ Charles Taylor, *A secular age*, Cambridge, Mass.: The Belknap Press, 2007, 3.

⁶ Taylor, *A secular age*, 12.

⁷ Peter Berger, ”Protestantism and the Quest for certainty,” *Christian Century*, Aug. 26-Sep. 2, 1998.

vara en lutheran. Men preferenser kan ändras. En livsåskådning som är vald är mindre stabil än en livsåskådning som tas för given. Nu kanske det är buddismen som gäller ("I am into Buddhism" som man åtminstone kan säga i USA), men i morgon kanske jag överger buddismen och satsar på nyateismen istället. Självklart hålls folk tillbaka av uppfostran, familj, förnuftet och behovet av stabilitet i livet. Men medvetenheten om att vi kan ändra våra preferenser finns där hela tiden, och därmed också möjligheten att vi faktiskt också skulle göra det. Pluralismen ökar människors möjlighet att välja mellan och inom olika religioner eller livsåskådningar.

Mångfalden skapar en *valmöjligheternas tidsålder* men därmed också, menar Berger, en *osäkerhetens tidsålder*. Den pluralistiska situationen relativiserar de konkurrerande tros- och värderingssystemen och tar bort deras tagen-för-givenhet. Ingen livsåskådning verkar oundviklig. Nästan allting kan, tycks det så självklart idag, betvivlas eller förstås utifrån ett annat perspektiv än det egna. Det verkar inte finnas några absoluta sanningar längre. Kanske bör vi alltså inte enbart tala om gudstrons osäkerhet eller icke-tagen-för-givenheten utan mer generellt om ett osäkerhetens tillstånd och om en pågående relativiseringsprocess. Relativiseringen, i synnerhet i dess tidiga fas, upplevdes ofta som en stor befrielse, men fler och fler människor tycks idag uppleva den som en börda. Människor tittar nostalgiskt tillbaka på förlorade "absoluta sanningar", alternativt söker de efter nya. Berger menar att den samtida kulturen verkar befinna sig fångad mellan två till synes motsatta krafter. En som driver kulturen mot relativism, synsättet att det inte finns några absoluta sanningar i vare sig vetenskap, religion, moral eller någon annanstans. Den andra driver mot olika former av absolutism, som religiös fundamentalism eller scientism – vi måste hitta tillbaka till våra religiösa rötter, alternativt låta vetenskapen utgöra vårt nya säkra livsfundament.

Låt mig ge två konkreta exempel på filosofer som själva uttrycker detta osäkerhetens tillstånd i sitt filosoferande kring gudstron. Från den troendes sida kan vi just ta Taylor som exempel:

"Vi [religiöst troende människor] lever under förhållanden där vi inte kan undvika att vara medvet-

na om att det finns ett antal olika förståelser av mänskligt välbefinnande, synsätt vilka intelligent, förnuftiga och oförvanskade människor, av god vilja, kan vara och är oense om. Vi kan inte undvika att då och då titta oss över axeln, titta åt sidan, leva ut vår tro i ett tillstånd av tvivel och osäkerhet."⁸

Från den icke-troendes sida kan det låta så här: "Jag vill att ateismen ska vara sann och oroas av det faktum att en del av de mest intelligenta och välinformerade människor jag känner är religiöst troende".⁹

Min poäng är att förra generationens religionsfilosofer kanske kunde skriva som D. Z. Phillips eller Vincent Brümmer gör: "troende ber inte till en Gud som sannolikt existerar"¹⁰ och

Kristna har av tradition hävdat att för dem är Guds existens inte tillfällig utan nödvändig. Därför har J. N. Findlay rätt när han påpekar att för troende som delar en teistisk livsform och förståelse, måste Guds icke-existens vara fullständigt otänkbar under alla omständigheter.¹¹

Det tycks dock som om dessa tider är förbi. Dagens människor omfattar inte sin gudstro på samma sätt som troende gjorde på Bibelns tid och att tro på Gud är inte heller riktigt samma sak år 1500 som år 2000. Gudstrons kunskapsmässiga ställning har förändrats. Poängen är att vi kan tro exakt samma sak som de gjorde då, men villkoren eller förutsättningarna för vår tro har radikalt förändrats. Gudstron har rört sig från bakgrunden (det givna) till förgrunden (det tvivelbara). Vi är inte längre lika säkra på att Gud finns som folk var tidigare. En utmaning för religionsfilosofer är således att de i sin teoribildning tar denna förändring i *trosvisshet* i beaktande och mer generellt reflekterar över betydelsen

⁸ Taylor, *A secular age*, 11.

⁹ Thomas Nagel, *Sista ordet*, Nora: Nya Doxa, 1997, 142.

¹⁰ D. Z. Phillips, *Faith after foundationalism*. London: Routledge, 1988, xiii.

¹¹ Vincent Brümmer, "How rational is rational theology? A reply to Mikael Stenmark", *Religious Studies*, 1999 (34), 93.

av den relativiseringsprocess som tycks pågå i dagens samhälle.¹²

Vi är inte lika säkra på hur Gud ska beskrivas eller förstås

Samtidigt som Taylors och Nagels sätt att formulera sig exemplifierar detta osäkerhetens tillstånd som präglar vår tid så tar de mer eller mindre för givet att vi menar (eller åtminstone borde mena) ungefär samma sak när vi talar om Gud. I ett kapitel i en ny introduktionsbok till religionsfilosofi gör jag själv samma sak. Jag tar till och med min utgångspunkt i Nagelcitaten, skiljer mellan teism, ateism och agnosticism, och presenterar sedan tro och vetande debatten i samtida religionsfilosofi.¹³ Men det vi som religionsfilosofer måste uppmärksamma är inte bara att vi inte längre är lika säkra på om Gud finns som folk var tidigare, vi tycks inte heller vara lika säkra på hur Gud ska beskrivas eller förstås. Nagels gudsföreställning är ändå ganska vitt formulerad. I *Secular philosophy and the religious temperament* säger han att den är "idén att det finns något slags allomfattande medvetande eller princip utöver enskilda människors och andra djurs medvetande – och detta medvetande utgör grunden till universums existens, till den naturliga ordningen, till värden och till vår existens, natur och mening".¹⁴ Nagels gudsuppfattning ligger nära min egen, och jag skulle säga att om du tror att intelligens eller medvetande ligger till grund för allt som existerar då är du en *teist* i en generell bemärkelse. Eller i Daniel Dennetts terminologi omfattar du då en "mind first view" – idén att intelligens eller medvetande ligger till grund för allt som existerar – i kontrast till en

"matter first view" – idén att materia ligger till grund för allt som existerar.¹⁵

Om du till denna minimala teism lägger de så kallade omniattributen, allgodhet, allmakt och allvetande, plus kanske lite till så blir du en *klassisk teist*. Under 90-talet och framåt har vi inom religionsfilosofin upplevt en fullständig explosion av böcker och artiklar publicerade, vilka handlat om olika gudsegenskaper av klassiskt teistiskt slag. Publiceringar som tagit sin utgångspunkt i så kallad "Anselmiansk" eller "perfect being" teism: om Gud finns, måste Gud vara det mest perfekta som finns. Vilka egenskaper skulle då känneteckna Gud?

Vi kan på denna punkt tala om ett förändrat filosofiskt klimat sedan 50-talet för religionsfilosofiska frågor inom anglo-saxisk filosofi. Då handlade det om vi överhuvudtaget kunde tala meningsfullt om Gud. Om religiösa påståenden just var påståenden eller snarare pseudo-påståenden. På 70-talet och framåt handlade den filosofiska diskussionen snarare om kunskaps- och semantiska frågor. Frågan gällde framför allt om det var rationellt att tro på Gud eller inte. Från 90-talets början och framåt publiceras helt ogenerat artiklar i fackfilosofiska tidskrifter om olika klassiska gudsegenskaper. Att tidskriften *Mind* till exempel, i ett av de senaste numren, publiceringar en artikel med namnet "How many Angels can dance on the point of a needle? Transcendental theology meets modal metaphysics" måste väl i det närmaste betecknas som helt otänkbart på 50-, 60- och 70-talet. Eller att en artikel med namnet "A new defence of anselmian theism" får *The Philosophical Quarterly* essäpris (2007) skulle väl varit lika otänkbart då men inte nu.

Självklart menar jag att religionsfilosofer ska fortsätta diskutera klassiskt teistiska gudsegenskaper och samtidigt fortsätta att debattera det rationella i att omfatta just en sådan gudstro. Men det måste också mycket tydligare uppmärksammas att människor i dagens samhälle, och också många filosofer och teologer, har helt andra gudsuppfattningar. Det är inte bara så att vi inte längre är lika säkra på om Gud finns som folk var tidigare, vi är inte heller lika säkra på

¹² Religionsfilosofisk forskning kring dessa och relaterade frågor har också börjat se dagens ljus, se till exempel James Kraft och David Basinger, red., *Religious tolerance through humility*, Aldershot: Ashgate, 2008.

¹³ Mikael Stenmark, "Tro och vetande", *Religionsfilosofisk introduktion – existens och samhälle*, red. Catharina Stenqvist och Eberhard Herrmann, Stockholm: Verbum.

¹⁴ Thomas Nagel, *Secular philosophy and the religious temperament*, Oxford: Oxford University Press, 2010, 5.

¹⁵ Daniel C. Dennett, *Darwin's dangerous idea*, London: Penguin Books, 1995, 33.

hur Gud ska beskrivas eller förstås. Det utgör det andra förändrade villkoret för att bedriva religionsfilosofi idag som jag vill lyfta fram. Richard Grigg menar till exempel att de

flesta teologer idag, förstår inte Gud på ett sådant sätt som så kraftigt kritiserats i arbeten som Richard Dawkins *Illusionen om Gud*. I själva verket ... övergav de flesta teologer en renodlad klassisk teism för ungefär två hundra år sedan.¹⁶

Ska vi tro Grigg så övergav alltså teologer redan för två hundra år sedan de gudsföreställningar religionsfilosofer idag diskuterar flitigt i prestigefyllda filosofiska tidskrifter. Edward Farley gör en liknande observation. Han skriver att "anti-teism uttrycks nu med sådan emfas att det nästan är att bryta mot teologisk etikett att bekänna att man är en 'teist'".¹⁷ Vad anti-teister opponerar sig emot kan vara många olika saker, men ofta är det mot trosföreställningen om en Gud över eller vid sidan av världen, en konceptualisering av Gud som en entitet, ett väsen eller en personlig varelse eller så ses teismen som en slags avgudadyrkan.

Det är lättare att se vad dessa filosofer och teologer är emot än att avgöra vad de är för, men jag vill ändå mena att vi grovt sett kan särskilja två huvudinriktningar eller tendenser. Låt oss kalla de gudsföreställningar som religionsfilosofer skrivit hyllmeter om sedan 90-talet för *teistiska gudsuppfattningar* och skilja dessa från två andra grupper, vilka jag tänker benämna *immanenta gudsuppfattningar* och *transcendent gudsuppfattningar*.

De som företräder transcendent gudsuppfattningar förkastar *både* teism och ateism. De förkastar närmare bestämt den antropomorfism som de menar kännetecknar både teism och ateism. Istället för att tänka sig Gud som en slags supermänniska, en obegränsad, oöverträfflig eller perfekt varelse, tänks Gud vara bortom alla mänskliga kategorier – och detta i så hög grad att vi begår ett misstag om vi säger att Gud existerar eller att Gud inte existerar, och i ännu högre grad om vi försöker säga något annat om Guds even-

tuella egenskaper eller intentioner. Paul Tillichs inflytande på denna punkt har varit betydande. Han menar som bekant att

frågan om Guds existens kan varken ställas eller besvaras. Om den ställs, är den en fråga om något som till sin natur ligger bortom existens och att därför svaret – oavsett om det är negativt eller positivt – underförstått förnekar Guds natur. Det är lika ateistiskt att bejaka Guds existens som att förneka den. Gud är varat-själv, inte *en* varelse.¹⁸

Wesley J. Wildman skriver att transcendent gudsföreställningar

ifrågasätter själva språkbruket om gudomlig existens eller icke-existens. De [transcendentalisterna, i min terminologi] tolkar symboliskt användandet av personliga kategorier som avsikt och handling på yttersta verkligheter [Gud eller gudar] och anser att en bokstavlig metafysisk tillämpning av sådana idéer utgör ett kategorimisstag.¹⁹

En likande åsikt har också nyligen framförts av Karen Armstrong, i den mer allmänna kulturdebatt som följt i nyateismens fotspår:

Judiska, kristna och muslimska teologer har i århundraden hävdade att Gud inte existerar och att 'ingenting' finns där ovan. Syftet med dessa påståenden har dock inte varit att förneka Guds realitet utan att slå vakt om Guds transcendens.²⁰

Eftersom vi inte kan säga något som strikt talat är sant eller falskt om Gud, utgör metaforer eller symboler kärnan i religiös tro. På grund av Guds *annorlundahet*, *alteritet* eller *radikala transcendens* är allt tal om Gud rent symboliskt. Religiöst språk är oöversättbart metaforiskt, förutom möjligen ett par påståenden som till exempel att "Gud är varat-själv" (Tillich) eller "Gud är det yttersta mysteriet" (Kaufman). Gud är så radikalt annorlunda, så avvikande från skapade ting, att

¹⁸ Paul Tillich, *Systematic theology, volume I*. Chicago: The University of Chicago Press, 1951, 237.

¹⁹ Wesley J. Wildman, "Ground-of-being Theologies", red. Philip Clayton och Zachary Simpson, *The Oxford handbook of religion and science*, Oxford: Oxford University Press, 2006, 612-613.

²⁰ Karen Armstrong, *För Guds skull*, Brombergs Bokförlag, 2011, 17.

¹⁶ Richard Grigg, *Beyond the God delusion*, Minneapolis: Fortress Press, 2008, baksidestexten.

¹⁷ Edward Farley, *Divine empathy*, Minneapolis: Fortress Press 1996, 40.

det är omöjligt eller åtminstone mycket osannolikt att våra begrepp skulle, i någon substantiell bemärkelse, kunna tillämpas på Gud. Gud är bortom vara, på samma sätt som Gud är bortom allting annat. Gud är bortom mänskliga begrepp och föreställningar. Gud är utsägbar. John Hick är ett exempel på en religionsfilosof som omfattar denna gudsuppfattning.²¹ Han tänker sig att det finns en transcendent verklighet som olika religioner utgör en respons på, den verkligheten – Gud eller det ”Verkliga” som Hick kallar det – är någonting som ligger bortom mänsklig förståelse. Vi kan inte strikt talat säga att Gud är personlig eller opersonlig, god eller ond, substans eller process, en eller många, eftersom Gud är bortom mänskliga kategorier och begrepp. Det är på denna punkt vi kan identifiera det kategorimisstag som Wildman menar att företräddare för teistiska gudsuppfattningar begår. Människor kan vara själviska eller osjälviska. Träd eller gener kan inte vara det eftersom de inte är den typ av ting som kan vara antingen det ena eller det andra:

Och inte heller det Verkliga [Gud]. I själva verket är det inte ett *slags* ting alls. Det är, i ett oundvikligt metaforiskt språkbruk, grunden till allting. Mänskligt språk kan alltså beskriva de olika formerna av ’påverkan’ som det Verkliga kan ha på oss, men inte det Verkliga som det är i sig självt.²²

Andra filosofer och teologer betonar snarare Guds immanens än Guds transcendens. Istället för att Gud och världen skiljs åt, identifieras Gud på något sätt med världen. Gud är i världen snarare än över eller bortom världen. Dualismen mellan Gud och världen, vilken antas känneteckna teism, måste överbryggas.

Den gudsuppfattning som ligger precis på gränsen mellan teistiska och immanenta gudsföreställningar är *panenteism*. Arthur Peacocke

menar att en tyst revolution har genomförs under slutet av 1900-talet och början av 2000-talet. Den har lett till att en ny gudsbild fått allt större genomslag, nämligen:

tron att Guds vara innefattar och genomsyrar hela universum så att varje del av det existerar i Gud och (i motsats till panteism) att Guds vara är mer än och inte uttöms av universum. Världen är så att säga ’i Gud’ men Gud är ’mer än’ världen.²³

Panenteister delar med teister tron på en personlig Gud, men förkastar idén att Gud är åtskild från världen. Världen är snarare Guds kropp och Gud lever sitt liv genom denna kropp på ett liknande sätt som vi gör det. Eftersom världen utgör en del av Guds kropp påverkas Gud direkt av vad som sker i världen. Gud antas inte ha någon tvingande makt över saker och personer i skapelsen. Gud kan endast utöva en övertalande makt. Gud kan locka människor och ting att göra som denne vill. Men för att åstadkomma någon förändring krävs alltid ett samarbete mellan Gud och världen. All verklighet är samskapad. Det innebär att Gud inte kan ensidigt kontrollera någonting av världens förehavanden eller utveckling. Gud tar därför vid varje tillfälle en risk och Gud kan bli mycket överraskad över händelsernas utveckling.

En tydligare form (och inte ett gränsfall) av immanent gudsuppfattning utgörs självklart av *panteism*. Enligt panteisten är Gud allting och allting är Gud. Gud befinner sig helt och fullt inom världen och världen är helt och fullt inom Gud, vilket antingen förstås som att Gud och världen är identiska eller har samma utsträckning eller omfattning i tid och rum. Allting som existerar utgör en enhet och denna allomfattande enhet är gudomlig.²⁴

²¹ Liknande tankegångar har framförts med stor genomslagskraft i mer ”kontinental” religionsfilosofi av Jean-Luc Marion i *God without being*, Chicago: University of Chicago Press, 1991. En utmärkt svensk presentation av Marions tankegångar återfinns i Jayne Svenungsson, *Guds återkomst*, Glänta produktion 2004, 153f.

²² John Hick, *The fifth dimension*, Oxford: OneWorld Publications, 1999, 10.

²³ Arthur Peacocke, *All that is*, Minneapolis: Fortress Press, 2007, 22. Se också David Ray Griffin, *Reenchantment without supernaturalism: a process philosophy of religion*, Ithaca: Cornell University Press, 2000.

²⁴ Två religionsfilosofer som förespråkar panteism är Grace M. Jantzen och Michael Levine (se Levine, *Pantheism: A Non-Theistic Concept of Deity*, London: Routledge, 1994, och Jantzen, *Becoming divine: towards a feminist philosophy of religion*, Manchester: Manchester University Press, 1998).

Ytterligare en variant av immanenta gudsuppfattningar företräds av de filosofer och teologer som säger sig vilja behålla religiösa och teistiska symboler, men göra sig av med den metafysik dessa symboler traditionellt förknippats med. (Ibland tycks poängen vara att de vill göra sig av med all metafysik – om det nu skulle vara möjligt.) Don Cupitt menar att ”Gud är bara kristen andlighet i kodifierad form, för Gud är en symbol som representerar allting som det andliga kräver av oss och lovar oss”.²⁵ Eller annorlunda formulerat: ”Gud (och det här är en definition) är summan av alla våra värden, representerar för oss deras ideala enhet, deras anspråk på oss och deras kreativa kraft”.²⁶

Dessa filosofer och teologer antar att det finns goda skäl att förkasta teistiska gudsuppfattningar, men de menar att gudssymbolen – även om en bokstavlig tolkning av den överges – är av stor betydelse eftersom den sammanfattar, förklarar och representerar våra ädlaste ideal och högsta värden, den utgör den mest kraftfulla och betydelsefulla symbolen i vår västerländska tradition eller den utgör ett konkret objekt för medvetandet som ersätter abstrakta idéer. Eller så kan vi kanske säga att grundidén är att Gud utgör den bästa symbolen som vi har vilken kan uttrycka den religiösa mening, det religiösa värde eller den religiösa signifikans vi kan hitta i naturen. Det går också att uttrycka synsättet i mer politiska termer. Gudssymbolen har ett stort socialt inflytande och företrädare för denna form av immanent gudsuppfattning vill använda detta inflytande för det godas skull, för att hjälpa fattiga och utsatta människor och för miljöns skull.

Vi skulle kunna kalla de som omfattar en gudstro i denna bemärkelse för *symboliska teister* och deras synsätt för *teistisk symbolism*. Alternativt kan vi tala om en variant av religiös naturalism, närmare bestämt, *naturalistisk teism* och om *naturalistiska teister*. Vad vi lämpligen väljer för terminologi beror åtminstone delvis på vilka skäl som framförs för gudsuppfattningen ifråga. Om skälet utgörs av gudsspråkets oöversättbara metaforiska karaktär, är beteckningen

teistisk symbolism att föredra. Om det istället är naturvetenskapens primat i ontologiskt och kunskapsmässigt avseende som utgör grundskälet för att omfatta synsättet då är det mer lämpligt att tala om naturalistisk teism.

En viktig uppgift för religionsfilosofer idag är således att inte bara uppehålla sig vid (mer eller mindre klassiska) teistiska gudsuppfattningar men också identifiera, precisera och kritiskt granska dessa transcendent och immanenta gudsuppfattningar. Religionsfilosofin måste ta på fullt allvar att människor har radikalt olika gudsuppfattningar. Det ställer oss dock inför nya svårigheter; för hur bedömer vi det rationella i att omfatta denna typ av tro? Vad händer med teodicéproblemet om vi inte kan säga eller anta att Gud är god, eftersom Gud är bortom mänskliga kategorier och begrepp enligt en transcendent gudsuppfattning? Eller så är det så att vi visst kan säga att Gud är god, men det är då fråga om att säga något enbart metaforiskt sant om Gud. Men hur påverkar det teodicéproblemet, upphör då problemet att existera eller blir det en annan typ av problem av säg mer praktisk art? En kritisk fråga vi kan ställa till företrädare för transcendent gudsuppfattningar är om de är konsekventa. Eller annorlunda formulerat, är det rimligt att anta att Gud är bortom alla eller så gott som alla mänskliga kategorier och begrepp? Låt oss ta Armstrong-citatet som exempel. Hon skriver som vi sett att ”Judiska, kristna och muslimska teologer har i århundraden hävdade att Gud inte existerar och att ’ingenting’ finns där ovan. Syftet med dessa påståenden har dock inte varit att förneka Guds realitet utan att slå vakt om Guds transcendens”.²⁷ Men en egenskap som då trots allt tycks känneteckna Gud är att Gud har realitet och en annan är att vara transcendent. Vidare behöver vi, för att förstå om hennes synsätt är koherent, precisera vad skillnaden är mellan att ha realitet och att existera.

När det gäller immanenta gudsföreställningar tycks relationen mellan ateism och naturalistisk teism oklar. Om vi antar att *ateism* är synsättet att naturen är allt som finns och att det följaktligen inte finns någon Gud eller något som liknar Gud så skulle vi kunna säga att vissa av dessa

²⁵ Don Cupitt, *Taking Leave of God*, London: SCM Press, 1980, 14.

²⁶ Don Cupitt, *Sea of faith*, (2:a utg.) London: SCM Press, 1994, 275.

²⁷ Karen Armstrong, *För Guds skull*, Brombergs Bokförlag, 2011, 17.

immanenta gudsuppfattningar gör att gränsen mellan ateism och gudstro blir oklar. Traditionellt har debatten mellan teister och ateister förstått i ontologiska termer: teister tror att något existerar (Gud) vilket ateister inte tror existerar. Naturalistiska teister och ateister verkar åtminstone vara överens om att naturen är allt som finns, men vad skiljer dem då åt?

En utmaning för religionsfilosofin är således att föra en filosofisk diskussion kring dessa olika gudsuppfattningar och varför de bör eller inte bör omfattas, och inte enbart uppehålla sig kring en diskussion om teism, ateism och agnosticism vilket allt för länge varit fallet.

Vi är inte längre lika säkra på hur gudstrons rationalitet ska bedömas

Jag kommer nu till det tredje av de förändrade villkoren för att bedriva religionsfilosofi idag jämfört med tidigare som jag vill betona. Vi tycks inte längre – varken bland folk i allmänhet eller inom humaniora eller ens inom filosofin – vara lika säkra på hur gudstrons rationalitet ska kunna bedömas. I själva verket tycks vi inte längre vara lika säkra på hur vi ska avgöra om någonting överhuvudtaget (åtminstone icke-trivialt) är sant eller falskt, rationellt eller irrationellt. Det finns också en mångfald av rationalitetsteorier och kunskaps teorier att tillgå och ingen tycks längre ha någon självklar särställning. I vilken utsträckning kan vi överhuvudtaget tala om ett neutralt, objektiva, universellt vetande? Många menar sig idag ha sett igenom upplysningstidens fagra tal om sanning, rationalitet och objektiva fakta och antagandet om västvärldens överlägsenhet både moraliskt och kunskapsmässigt, och istället sett hur språk, kultur, klass, kön, ideologi och intressen färgat av sig på allt vi tror oss veta. Oavsett hur ärliga vi eventuellt varit i vårt uppsåt så visar historien att vi är fångade i våra egna konstruktioner och perspektiv.

Vissa ser denna förändring, att *förnuftet kontextualiseras och relativiseras*, som en fara, andra ser det som en möjlighet, ja till och med som en befrielse. Paul Boghossian är tveksam till denna utveckling. Han skriver att

under de senaste tjugo åren eller så har en förunderlig konsensus formats – inom human och social vetenskaperna, om än inte inom naturvetenskaperna, kring en tes om den mänskliga kunskapens natur. Det är tesen att kunskap är socialt konstruerad.²⁸

Denna konsensus anser han vara ogrundad och han argumenterar därför emot relativism och konstruktivism. Mats Börjesson ser istället en ny mindre naiv och mer ärlig samhällsvetenskap växa fram:

Att världen är perspektiv- och positionsberoende blir en allt mer självklar utgångspunkt bland samhällsvetare. ... *Det vi har är berättelser om och tecken på verklighet i ett givet perspektiv.* Så blir det upp till forskaren att ge sin version.²⁹

Om vi går in mer specifikt på gudstron och religion hittar vi samma åsiktsskillnad där. Jayne Svenungsson och Gianni Vattimo ser förnuftets kontextualisering och relativisering i första hand som något positivt. Svenungsson skriver att:

Vad denna filosofiska tendens består i kan beskrivas som en ökad hermeneutisk medvetenhet, det vill säga en medvetenhet om att vårt förhållande till verkligheten är språkligt (historiskt, kulturellt etc.) förmedlat och således alltid beroende av tolkningar. Denna generaliserande hermeneutik kan enligt Vattimo beskrivas som ett 'religionsvänligt tänkande, eftersom den med sin kritik av idén om sanning som verifierbar överensstämelse mellan utsaga och sak undergräver ... alla rationalistiska, empiristiska, positivistiska, ja idealistiska och marxistiska förnekanden av den religiösa erfarenheten'.³⁰

D. A. Carlson, å andra sidan, är mycket mer oroad:

Plötsligt, ... på gatan och uppbackad av intellektuella företrädare för postmodernism, befinner sig bekännande kristna och naturvetare i en liknande ställning i samhället. Många människor tror nuförtiden att ingen av dem har med sanning att göra.

²⁸ Paul Boghossian, *Fear of Knowledge*, London: Clarendon Press, 2006, vi.

²⁹ Mats Börjesson, *Diskurser och konstruktioner*, Lund: Studentlitteratur, 2003, 9-10.

³⁰ Svenungsson, *Guds återkomst*, 32-33

De har att göra med saker som är sanna för dig eller vilka kan vara sanna utifrån ett perspektiv ... men de talar inte om för dig hur saker och ting förhåller sig så de utgör ingen bindande auktoritet för ditt samvete eller ditt trossystem. Du kan välja ett annat paradigm; du kan välja en alternativ vetenskap, en annan religion, en alternativ medicin. Det är i själva verket upp till dig eller din sociala grupp, din tolkande och meningsskapande komunitet.³¹

Carlson ser förnuftets och sanningens kontextualisering och relativisering som ett försök att underminera både vetenskapens och kristendomens universella sanninganspråk. Påven (Joseph Ratzinger) är minst lika oroad och anser att relativismens är både kristendomens och samhällets största problem idag. Han menar till och med att

vi rör oss emot en relativismens diktatur som inte godtar någonting som säkert och vilken har som sitt högsta mål ens eget ego och ens egna önsningar.³²

De som ser denna förändring som en möjlighet, som något positivt, är likväl beredda att dra olika långtgående slutsatser. Ola Sigurdson och Jayne Svenungsson menar att denna förändrade syn på förnuftet innebär att:

det inte existerar någon kontext- eller traditions-obunden position utifrån vilken vi gör våra sanninganspråk. Och naturligtvis både kan och måste vi alltså utveckla rationella argument, men när vi gör detta utgår vi alltid från en specifik rationalitet med rötter i en given tradition. Att filosofer under senare decennier blivit skeptiska till Förnuftet i bestämd form singularis (vilket vid en kritisk granskning oftast visat sig vara västerlandets förnuft, *mannens* förnuft, *heterosexualitetens* förnuft) innebär sålunda allt annat än att man hemfallit åt oförnuft eller irrationalism.³³

Joseph Runzo är beredd att gå mycket längre och förespråka en relativistisk hållning:

Som minst omfattar den religiösa relativisten ... att förstaordningens sanninganspråk om verkligheten, det vill säga att personer, elementarpartiklar eller Gud existerar – beror av ett visst samhälles världsbild. Mer exakt anser hon att, som fallet är med olika världsbilder, det finns mängder av sinsemellan oförenliga, men trots det individuellt giltiga, begreppsschematiska relativa sanningar. För den religiösa relativisten, till skillnad från den religiösa pluralisten, är sanningen relativ och mångfaldig.³⁴

Oavsett hur vi ställer oss till dessa påståenden måste religionsfilosofer förhålla sig till diskussionen om förnuftets kontextualisering och relativisering. Vi kan inte längre ta evidentialism eller en klassisk kunskapsteori för given i en diskussion om gudstrons rationalitet. En hel del oklarhet tycks dock bero på att debattörerna använder begreppen på olika sätt. Om vi menar att förnuftet i bestämd form singularis vid en kritisk granskning ofta har visat sig vara västerlandets förnuft, mannens förnuft eller heterosexuallitetens förnuft, eller för den delen det upplysta förnuftet, det sekulära förnuftet eller det metafysiska förnuftet, i vilken betydelse använder vi då förnuftsbegreppet?³⁵

Med ”förnuft” kan vi till exempel avse att människans *har* intelligens eller förnufts-förmågor. Tanken skulle då vara att vissa levande varelser har denna förmåga eller egenskap, medan andra inte har den. Om man har förmågan att tänka, resonera och argumentera då har man ett förnuft. Det är ett tillräckligt men kanske inte nödvändigt villkor för att ha ett förnuft. Om vi frågar efter ”Vems förnuft” i denna bemärkelse och vill göra en poäng av det, vad kan det då vara vi vill antyda? Ja, frågan skulle vara relevant om det finns skäl att tro att västerlänningar, män, rika eller kristna har andra förnufts-förmågor (eller ett annat förnuft) än vad österlänningar, kvinnor, fattiga eller icke-kristna har. Det

³¹ D. A. Carlson “Maintaining scientific and Christian truth in a postmodern world,” red. Denis Alexander, *Can we be sure about anything?* Leicester: Apollos, 2005, 110.

³² URL = <http://romancatholicblog.typepad.com/romancatholic_blog/2005/04/thanks_to_willi.html>

³³ Ola Sigurdson och Jayne Svenungsson, red. *Postmodern teologi*, Stockholm: Verbum, 2006, 11.

³⁴ Joseph Runzo, “God, Commitment, and Other Faiths,” *Faith and Philosophy*, 1988 (5), 351.

³⁵ Se också Elena Namli, ”Teologisk kunskap, förnuft och uppenbarelse” red. Mattias Martinsson, Ola Sigurdson och Jayne Svenungsson, *Systematisk teologi: en introduktion*, Stockholm: Verbum, 2007, 85-87.

finns då inget universellt mänskligt förnuft. Människor eller olika grupper av dem är istället utrustade med olika förnuftsformågor. De kanske har några av dessa formågor gemensamt, till exempel minnesformågan och synformågan, men sedan skiljer de sig åt. Människor har olika förnuft. Vi kan då tala om mannens förnuft, dvs. om de förnuftsformågor män har till skillnad från kvinnor. Den som skulle förneka förnuftets kontextualitet skulle då vidhålla att alla människor, hela människosläktet har samma typ av förnuft, samma grundläggande förnuftsformågor.

Eller menar vi att människor *använder* sitt förnuft på olika sätt (även om de nu skulle ha samma förnuft)? Poängen med talet om förnuftets kontextualitet skulle i så fall vara att påminna oss om detta, att västerlänningar resonerar på ett annat sätt än andra grupper av människor gör. Den som då skulle förneka förnuftets kontextualitet – om nu någon skulle göra det – skulle vidhålla att alla människor använder sitt förnuft på samma sätt.

Mer intressant är kanske nästa möjlighet som innebär att vi förstår förnuft som ett mer normativt begrepp. Folk i allmänhet och inte minst filosofer tycks ju mena att vi inte bara kan använda vårt förnuft eller intellekt på olika sätt, men att vissa av dessa sätt är mera intelligent, förnuftigt eller rationellt än andra är. Vi kan säga att en människa är *förnuftig* eller *rationell* om hon använder sitt förnuft, sitt intellekt eller sina förnuftsformågor på ett klokt och ansvarsfullt sätt. Det är kanske denna värderande aktivitet som alltid är kontextualiserad? Det är då det normativa och inte det deskriptiva förnuftets kontextualitet vi diskuterar. Få skulle väl förneka det normativa förnuftets kontextualitet i denna bemärkelse. Det är klart att det alltid är någon som hävdar att ett visst sätt att använda människans intelligens är intelligent eller ointelligent. Det vi kan observera är emellertid att olika människor eller olika grupper av dem har haft och har olika uppfattningar om när vi använder vårt intellekt eller förnuft på ett intelligent eller förnuftigt sätt. De omfattar, skulle vi kunna säga, olika rationalitetsnormer eller rationalitetsprinciper.

Än mer intressant blir det när vi börjar fundera över dessa värderande förnuftsaktiviteters eller rationalitetsnormers *räckvidd*. Ska vi ge upp

universella anspråk på denna punkt? Är det detta som förnuftets kontextualitet handlar om? Har vi upptäckt att våra uppfattningar om hur människor bör använda sin intelligens – våra rationalitetsnormer – enbart kan gälla för oss och aldrig för dem ("de Andra")? Förnuftets kontextualitet betyder då att det inte finns några grupp-, kultur- eller könsöverskridande rationalitetsnormer, deras räckvidd är alltid begränsad till vår grupp, kultur eller vårt kön. Vi bör således ge upp de universella anspråken inom epistemologin och bedriva en rent kontextuell epistemologi. Någon som förnekar förnuftets kontextualitet i denna bemärkelse skulle då kunna hävda att evidentialism – att vi endast ska tro det vi har goda skäl att hålla för sant – eller presuntivism – att vi endast ska fortsätta tro det vi tror så länge det inte finns några goda skäl att ifrågasätta eller överge denna tro – inte bara gäller för västerlänningar eller män utan för alla människor.

Eller är det kanske fråga om en etnocentrisk universalism som skulle säga att vi visst kan bedöma de Andra, vi till och med måste göra det. Det vill säga vi bör använda våra partikulära rationalitetsnormer på de Andra, men dessa normer kan inte anses vara giltiga för dem. Vi kan inte uppställa några anspråk på att de Andra borde acceptera samma rationalitetsnormer som vi gör. Eller så betyder förnuftets kontextualitet något helt annat och det behöver vi i så fall utreda. Även på denna punkt finns det mycket arbete att utföra för religionsfilosofer framöver!

Sammanfattningsvis så menar jag att åtminstone på tre punkter har villkoren för att bedriva religionsfilosofi förändrats: (1) Vi är inte längre lika säkra på att Gud finns som folk var tidigare. (2) Vi är inte längre lika säkra på hur Gud ska beskrivas eller förstås. (3) Vi är inte längre lika säkra på hur gudstrons rimlighet eller rationalitet ska kunna bedömas. Det finns många spännande frågor religionsfilosofer kan arbeta med i framtiden, men min poäng har varit att påvisa att villkoren för att bedriva forskning inom ämnet har förändrats ganska radikalt under den senaste tiden och det bör påverka både religionsfilosofins frågeställningar och teoribildning.

(English summary at page 77)

Religionsfilosofin och frågandets existentiella innebörd

HUGO STRANDBERG

Hugo Strandberg är docent i religionsfilosofi vid Uppsala universitet, och universitetslärare och docent i filosofi vid Åbo Akademi. Love of a God of Love: Towards a Transformation of the Philosophy of Religion (London – New York: Continuum, 2011) är hans senaste monografi. Hans forskningsinriktning rör sig i gränslandet mellan moralfilosofi, religionsfilosofi och psykologins filosofi.

I varje forskningsarbete kan det då och då vara klokt att ställa filosofiska frågor om det egna arbetets natur. Så kan en historiker fråga: Vad är egentligen en historisk fråga? Hur skiljer sig den från andra typer av frågor? Hur ser ett historiskt resonemang ut? På vad baserar det sig? Hur skiljer man mellan bra och dåliga sätt att resonera historiskt? Alla historiker ställer givetvis inte de här frågorna, men finns de här frågorna med i det egna arbetets bakgrund blir forskningen bättre.

Det här gäller givetvis också filosofiskt arbete. Också här är det klokt att då och då ställa sig sådana frågor: Vad är en filosofisk fråga? Hur skiljer sig den från andra typer av frågor? Hur ser ett filosofiskt resonemang ut? På vad baserar det sig? Hur skiljer man mellan bra och dåliga sätt att resonera filosofiskt? Och samma sak kunde man säga här: alla filosofer ställer inte de här frågorna, men finns de här frågorna med i det egna arbetets bakgrund blir forskningen bättre.

Det finns dock en viktig skillnad mellan de här två fallen. I historikers fall ger hon sig in i ett frågande som skiljer sig från det historiska frågande hon vanligtvis befinner sig i. Det man gör när man ställer en fråga kring historievetenskapens teori är inte detsamma som när man ställer en historievetenskaplig fråga. Den senare är en empirisk fråga, den förra kunde kallas filosofisk. Ställer man en fråga som ”vad är egentligen en historisk fråga” kan man inte gå till en historievetenskaplig framställning för att finna ett svar, som vore den det empiriska objektet. För att jag vet vilka framställningar som är histo-

rievetenskapliga och vilka som inte är det visar redan att jag har ett implicit svar på frågan. Svårigheten är just att bli medveten om hur detta implicita svar ser ut. Och ställer man en fråga som ”hur skiljer man mellan bra och dåliga sätt att resonera historiskt” kan man inte gå till en historievetenskaplig framställning för att finna ett svar, som vore den det empiriska objektet. För det kan ju inte uteslutas att bra och dåliga sätt att resonera historiskt är helt sammanvävda i den framställning jag tänker mig studera.

Filosofens fall ser väldigt annorlunda ut. De filosofiska frågorna om det filosofiska arbetets natur är här inte frågor som, så att säga, ligger utanför det egna arbetet. Det man gör när man ställer en fråga kring filosofins teori skiljer sig inte från vad det innebär att ställa en filosofisk fråga i allmänhet. Filosofins teori är själv en del av filosofin. Är filosofen oklar över hur hon ska förstå det egna arbetet är det därmed graverande på ett helt annat och mer avgörande sätt. Det hon strävar efter, oavsett vilken filosofisk fråga hon arbetar med, är klarhet. Och så länge hon är oklar över det egna arbetets natur kommer hon inte att ha nått den klarhet hon eftersträvar. Filosofen måste därför ständigt ha denna fråga om det egna arbetets natur levande för sig, annars kommer hon inte någon vart.

Så mycket är alltså sant i den traditionella beskrivningen av filosofin som vetenskapens drott-

ning.¹ En strävan efter vetenskapligt självmedvetande leder utöver den egna verksamheten in i filosofin, men när man väl kommit dit finns det ingen ytterligare sfär att gå till, eftersom strävan efter filosofiskt självmedvetande själv är filosofi. Att beskriva filosofin som vetenskapens drottning blir dock djupt problematiskt om man förstår ”filosofi” som namnet på ett visst fack eller disciplin. Av det jag sagt framgår att ”filosofi” här syftar på någon annat, nämligen på en form av reflektion som återfinns inom allt gott vetenskapligt arbete. Vad man kallar denna form av reflektion är inte viktigt, bara man lägger märke till hur den skiljer sig från verksamheten att besvara empiriska frågor. Att säga att filosofin är vetenskapens drottning ger därför inte fackfilosofen någon upphöjd ställning, tvärtom. En god historiker är också en god filosof, eftersom hon är klar över det egna arbetets natur, men den fackfilosof som arbetar med historievetenskapens filosofi är sällan själv en god historiker.²

Eftersom filosofens eventuella klarhet över hur det egna arbetet ska förstås är graverande på ett helt annat och mer avgörande sätt, är det inte konstigt att 1900-talets filosofi varit så upptagen med metodiska frågor. Särskilt slående är det att många av dem som satt stora metodiska avtryck i 1900-talets filosofi, på en punkt närmar sig varandra, hur olika de än tänker i övrigt. Moore,³ Schlick,⁴ Husserl,⁵ Heidegger,⁶ Wittgenstein,⁷

och Austin⁸ förenas i ett motstånd mot vad man kunde kalla dogmatisk, eller argumentativ, filosofi och i ett förordande av vad man kunde kalla beskrivande filosofi. Givetvis baserar de sin kritik på olika saker och har olika föreställningar om vad alternativet innebär. (I vilken utsträckning de är förmögna att upptäcka och komma till rätta med dogmatism även hos sig själva är naturligtvis också en punkt på vilken de skiljer sig.) Argumentationen kan här på sin höjd vara av intresse som en plats där relationerna mellan olika föreställningar kommer till uttryck, men den är inte av intresse som ett sätt att ge någon viss föreställning stöd, som ett sätt att ”argumentera” för den. Argumentationen blir alltså av intresse endast när den betraktas som skenbart argumentativ, som i själva verket deskriptiv.

Religionsfilosofins underutveckling

Den som har arbetat med religionsfilosofiska frågor – sådana frågor vilkas roll och natur är temat för den här artikeln – kan knappast undgå att slås av det märkliga faktum att utvecklingen här har sett helt annorlunda ut. De dominerande religionsfilosofiska diskussionerna har rört sig i riktningar mer eller mindre oberoende av de riktningar resten av filosofin har rört sig i. Även filosofer uppenbart påverkade av sådana filosofer som jag nämnde ovan förstår ändå sitt arbete på ett argumentativt sätt. Det är som om religionsfilosofin, i sin dominerande självförståelse, bara knyter an till resten av filosofin på en punkt bortom 1900, eller rentav 1781.⁹ Att det sedan dess har hänt något avgörande för hur det filosofiska arbetet ska förstås verkar ha gått religionsfilosofins mittfärd förbi. Den oerhörda underutveckling som jag tycker mig finna i religionsfilosofin kan ofta göra mig beklämd. Men det finns också något stimulerande i det här, för det visar att det finns väldigt mycket att göra.

¹ Se t.ex. Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1974 [1781-87]), 11 (A viii).

² För det här avsnittet, jfr. R. G. Collingwood, *An Essay on Philosophical Method* (Oxford: Oxford UP, 2005 [1933]), 1-2.

³ Se G. E. Moore, *Philosophical Papers* (New York: Collier Books, 1962), 52-3.

⁴ Se Moritz Schlick, ”Die Wende der Philosophie”, *Erkenntnis* 1 (1930), 8.

⁵ Se Edmund Husserl, ”Philosophie als strenge Wissenschaft”, *Logos* 1 (1911), 292, 300-301, och Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie: Erstes Buch* (Haag: Martinus Nijhoff, 1950 [1913]), § 59.

⁶ Se Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen: Max Niemeyer, 2001 [1927]), 34-5, och Martin Heidegger, *Vorträge und Aufsätze* (Tübingen: Max Niemeyer, 2001 [1954]), 128.

⁷ Se Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen* (Chichester: Wiley-Blackwell, 2009 [1953]), §§ 109, 599.

⁸ Se J. L. Austin, *Philosophical Papers* (Oxford: Oxford UP, 1979), 182.

⁹ Jfr. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, 13 (A xi-xii), 455-6 (A 484 / B 512).

Den som är bekant med hur analytisk filosofi nuförtiden brukar beskrivas, kunde här invända mot min beskrivning. Hon kunde påpeka att argumentation numer brukar lyftas fram som det som utmärker analytisk filosofi. Scott Soames: "The first [of the underlying themes or tendencies that characterize analytic philosophy] is an implicit commitment [...] to the ideals of clarity, rigor, and argumentation."¹⁰ Analytisk religionsfilosofi skulle alltså inte alls avvika från resten av den analytiska filosofin, utan knyta an till en förändring som verkligen har skett i analytiska filosofers förståelse av det egna arbetet, nämligen till den gradvist förlorade tilltro till analysens möjlighet Quines "Two Dogmas of Empiricism" för dem innebar.¹¹

Emellertid är detta knappast en nöjaktig invändning, så som den här formulerats. Quines alternativ till att förstå filosofi som en fråga om analys är att förstå filosofin som helt enkelt ytterligare en empirisk vetenskap.¹² Och empirisk vetenskap är ju inte argumentativ. Inte heller avviker Quines beskrivning av sin metod¹³ på ett i det här sammanhanget avgörande sätt från Carnaps berömda formuleringar av analysens innebörd.¹⁴ De analytiska filosofer som liksom Soames talar om argumentation är helt enkelt inte på det klara med vad de menar.¹⁵

¹⁰ Scott Soames, *Philosophical Analysis in the Twentieth Century: Volume 1, The Dawn of Analysis* (Princeton: Princeton UP, 2005), xiii.

¹¹ W. V. Quine, "Two Dogmas of Empiricism", *Philosophical Review* 60 (1951), 20-43.

¹² Se t.ex. Quine, "Two Dogmas", 43, och W. V. Quine, *Ontological Relativity, and Other Essays* (New York: Columbia UP, 1969), 83.

¹³ Se t.ex. Quine, "Two Dogmas", 41, och W. V. Quine, *Word and Object* (Cambridge: MIT Press, 1960), 258-60.

¹⁴ Se t.ex. Rudolf Carnap, *Der logische Aufbau der Welt* (Hamburg: Felix Meiner, 1961 [1928]), ix, och Rudolf Carnap, *Logische Syntax der Sprache* (Wien: Julius Springer, 1934), 45.

¹⁵ Särskilt tydligt har detta blivit i den nu pågående diskussionen om så kallad experimentell filosofi. Den experimentella filosofins anhängare ser denna som en lösning på vissa problem som uppstår om man förstår filosofin som argumentativ, samtidigt som de alltså delar denna filosofiförståelse med alla dess oklarheter och problem. (För ett särskilt upplysande exempel, se Stephen Stich & Jonathan W. Weinberg, "Jackson's

Vill man säga att analytisk religionsfilosofi inte avviker från resten av den analytiska traditionen, är Russell ett bättre namn att anknyta till. Redan hos Russell finns Quines förståelse av all vetenskap, också matematik och filosofi, som i viss mening empirisk.¹⁶ Men i det här sammanhanget är en annan sak intressantare. Russell kontrasterar å ena sidan, liksom Moore, analys med argumentativ, dogmatisk konstruktion,¹⁷ men menar å andra sidan att filosofin också har en syntetisk, spekulativ uppgift.¹⁸ I ljuset av detta kunde man säga att den analytiska filosofin redan från början var kliven. Förutom traditionen från exempelvis Moore och Schlick, finns också traditionen från Russell, där brytandet med metafysisk spekulering aldrig helt genomförs. Med andra ord tjänar filosofin för Russell delvis ett ideologiskt syfte, vilket blir påtagligt om man jämför hans allmänfilosofiska och hans religionsfilosofiska produktion.¹⁹ I det första fallet försöker han komma till rätta med frågor, även om jag tycker att det görs på ett helt förfelat sätt, medan det i det andra fallet rör sig om dogmatisk argumentation av ideologisk typ.

Även om det finns en klar koppling mellan dogmatism och ideologiproduktion är den ändå, vid närmare eftertanke, märklig. För vill jag nu verkligen övertyga någon, då kan jag ju inte dogmatiskt utgå från saker som den jag vill övertyga inte accepterar. Lösningen på det problemet är emellertid inte att fortsätta argumentera men nu utgående från saker som den jag vill övertyga accepterar. Det är inte lösningen. Dels för att om jag tror mig ha funnit en motsägelse i det som den som jag vill övertyga tror, står det denne

Empirical Assumptions", *Philosophy and Phenomenological Research* 62 (2001), 637-43.) Därmed är det inte förvånande att diskussionen blir så förvirrad som den är.

¹⁶ Se t.ex. Alfred North Whitehead & Bertrand Russell, *Principia Mathematica: Volume I* (Cambridge: Cambridge UP, 1910), v-vi, 62, och Bertrand Russell, *Logic and Knowledge* (London: George Allen & Unwin, 1956), 326.

¹⁷ Se Russell, *Logic and Knowledge*, 326.

¹⁸ Se *ibid.*, 341.

¹⁹ Man kan t.ex. jämföra några av texterna i hans *Mysticism and Logic, and Other Essays* (London: Longmans, Green and Co., 1921), förslagsvis nummer 3 och 10.

fortfarande fritt att förkasta såväl det ena ledet som det andra. Dels, och viktigare, för att så fort jag tror mig funnit en motsägelse, återstår det ändå alltid att *försöka* förstå vad det skulle betyda att samtidigt hävda båda dessa saker som verkar motsäga varandra. Motsägelsen kullkastar således ingenting, utan uttrycker bara de båda ledens betydelse. För att ta ett välbekant exempel: Tror man sig kunna visa att en motsägelse följer från "Gud är god", "Gud är allsmäktig" och "det finns ondska", så visar detta snarare vad dessa tre påståenden, hos den som verkligen tror dem, betyder, eftersom de är förenliga för henne. Att redogöra för den meningen kan förstås vara svårt, och vilka möjligheter som här finns måste visa sig från fall till fall. Poängen är bara att om man säger att det inte finns några sådana möjligheter överhuvudtaget, innebär det inte att något har visat sig falskt, utan att något har visat sig vara obegripligt. I den meningen kullkastar motsägelsen ingenting; det den kullkastar är enbart det som visar sig vara ingenting.

Religionsfilosofin som vetenskapens drottning?

Om religionsfilosofin sticker ut på det sätt jag beskrivit ovan, på ett sätt den inte bör sticka ut, finns det en annan punkt där den bör sticka ut men dessvärre sällan gör det? Om det finns ett sätt på vilket det ligger något i den traditionella beskrivningen av filosofin som vetenskapens drottning, finns det ett särskilt sätt på vilket den beskrivningen blir viktig just för religionsfilosofin? Hur ska vi karaktärisera de religionsfilosofiska frågornas roll och natur? För att kunna besvara de här frågorna måste vi gå tillbaka till början, och fylla ut den beskrivning jag gjorde där.

Man kunde nämligen säga att den klarhet och det självmedvetande som jag sade att filosofin strävar efter, består i att se i vilken relation den filosofiska fråga jag ställer står till andra frågor, och om att se vilken plats frågan har i det liv den ställs. Ytterst sett är det här en existentiell fråga. Att ställa en fråga är en handling, och kan därför redan från början karaktäriseras i existentiella termer. I varje forskningsarbete kan det därför vara klokt att då och då ställa en fråga om det

egna arbetets existentiella innebörd. När en historiker försöker uppnå en sådan klarhet, stiger hon ut ur historievetenskapen, in i filosofin. Hur är det när en filosof ställer en sådan fråga? När en filosof som vanligtvis är upptagen med frågor i, säg, metafysik, epistemologi eller logik ställer en sådan fråga, stiger hon ur det frågande hon vanligtvis befinner sig i och in i ett annat. Dessas teori är alltså inte del av dem själva. Annorlunda är det emellertid för den filosofiska aktivitet som består just i ett sådant existentiellt frågande. När en filosof som ställer sådana frågor ställer en fråga om det egna arbetets existentiella innebörd stiger hon inte ur det frågande hon vanligtvis befinner sig i. Denna aktivitets teori är del av den själv.

Vilken är denna filosofiska aktivitet? Ett svar kunde vara religionsfilosofin.²⁰ Religionsfilosofin skulle därmed vara vetenskapens drottning: det yttersta klargörandet av varje verksamhet, således också av varje vetenskaplig verksamhet, skulle alltså ske här, och när man väl kommit hit finns det ingen ytterligare sfär att gå till. Förhållandet mellan religionsfilosofin och resten av filosofin skulle alltså vara analogt med förhållandet mellan filosofin och vetenskapen. Men därför är heller inte "religionsfilosofi" här namnet på ett visst fack eller disciplin, utan på en form av reflektion som kännetecknar allt medvetet liv. Den som titulerar sig religionsfilosof har därför på inget sätt någon upphöjd ställning.

Av detta skäl är det graverande på ett helt annat och mer avgörande sätt om den som är samsatt med religionsfilosofiska frågor är oklar över hur hon ska förstå det egna arbetets existentiella innebörd. Oavsett vilken religionsfilosofisk fråga hon arbetar med är det hon strävar efter existentiell klarhet, och så länge hon är oklar över det egna arbetets existentiella natur kommer hon inte att ha nått den klarhet hon efter-

²⁰ Man kunde också svara etiken, moralfilosofin. Se Emmanuel Levinas, *Totalité et infini: Essai sur l'extériorité* (La Haye: Martinus Nijhoff, 1961), 281. Dessa svar är dock inte alternativ. Snarare är dessa filosofiska aktiviteter, om de förstås i det här ljuset, två sidor av samma sak. Nietzsches föreställning om psykologin som vetenskapens "härskarinna" (*Jenseits von Gut und Böse* (Berlin: de Gruyter, 1968 [1886]), § 23) kan jämföras, en föreställning som faktiskt inte ligger så långt från det jag här säger som man kan tro.

strävar. Hon måste därför ständigt ha denna fråga om det egna arbetets existentiella natur levande för sig, annars kommer hon inte någonvart.

I den mån den som är sysselsatt med religionsfilosofiska frågor söker klarhet, måste detta alltså innefatta en klarhet över vilka frågor jag i existentiell mening kan ställa, varför jag ställer dem, vad det betyder att ställa dem. Just här gäller frågan alltså inte på vilket sätt jag besvarar frågorna, utan varför jag överhuvudtaget ställer just de frågor jag ställer. Att ställa en fråga är att göra något och uttrycker således vem jag är, uttrycker en specifik existentiell inställning.

Poängen är att det här påpekandet öppnar för möjligheten att undersöka det filosofiska frågan- det självt, se vilken inställning som kommer till uttryck i en eller annan filosofisk debatt. En sant kritisk filosofi måste undersöka inte bara teoretiska förutsättningar och de sätt på vilka frågan sedan försöker besvaras, utan också vilken roll ställandet av en viss fråga överhuvudtaget har. Det här är en existentiell uppgift, och, såsom jag här förstår den, därmed en religionsfilosofisk. Därför blir den också särskilt påkallad när den debatt som behöver undersökas är en religionsfilosofisk.

För att illustrera hur en sådan undersökning – deskriptiv, av den existentiella inställning som ett specifikt frågande är uttryck för – skulle kunna se ut, ska jag i resten av den här texten ge ett skissartat exempel. Det är i detta exempel det, förhoppningsvis, blir klart vilken typ av reflektion det är jag åsyftar; eftersom ”religionsfilosofi” här inte är namnet på ett visst fack eller disciplin, kan man möjligen få felaktiga associationer när man hör ordet. Den fråga jag ska diskutera, och som alltså får tjäna som exempel, är den religionsfilosofiska frågan om under. Det jag ska försöka visa är att den här debatten så som den vanligtvis förs – av båda sidor – är ett uttryck för en viss inställning. Och poängen är just att det är en, att det finns andra. Den diskussion jag ska föra är förhoppningsvis intressant som sådan, men ska alltså i första hand ses som en hjälp att förstå innebörden av det jag hittills sagt.

Frågan om under

När man börjar studera de gängse religionsfilosofiska debatterna om möjligheten av under är det redan från början tydligt att mycket står på spel. Att det finns religiösa och anti-religiösa strävanden som spelar in är klart. Men det är inte den frågan jag är intresserad av. Det jag är intresserad av är inte vad som skiljer de olika sidorna åt, utan vad som förenar dem. Det jag är intresserad av är inte de teoretiska förutsättning- ar som de eventuellt delar, utan vad som förenar dem i inställning. Låt oss börja så här: Att ställa en fråga om möjligheten av under betyder att man, implicit eller explicit, har besvarat frågan om vad under är. Hur förstår man begreppet ”under” i den här diskussionen? Hume är tydlig på den här punkten. Kom ihåg hans berömda slutsats:

The plain consequence is [...] ‘That no testimony is sufficient to establish a miracle, unless the testimony be of such a kind, that its falsehood would be more miraculous, than the fact, which it endeavours to establish: And even in that case, there is a mutual destruction of arguments, and the superior only gives us an assurance suitable to that degree of force, which remains, after deducting the inferior.’²¹

Vad som förutsätts här är att under är osannolika och ovanliga. Av detta följer, enligt Hume, att vi bara kan tro att ett under har skett när det skulle vara ett större ”under”, d.v.s. mer osannolikt, att vi tagit fel. Och de ord som Hume använder som mer eller mindre synonyma med ”under” är bland andra: the extraordinary, the unusual, that which has seldom fallen under our observation, the incredible, the uncommon.²²

Samma föreställning, uttryckt på annat sätt, blir att under är brott mot naturlagarna. Swinburne: ”I understand by a miracle a violation of a law of Nature by a god”.²³ Möjligen kunde man tro att det här var två olika saker. Kunde inte brott mot naturlagarna ske ofta? Men man

²¹ David Hume, *An Enquiry concerning Human Understanding* (Oxford: Oxford UP, 1999 [1748]), 173-4.

²² Ibid., 171-6.

²³ R. G. Swinburne, ”Miracles”, *Philosophical Quarterly* 18 (1968), 320.

glömmet då att det redan nu finns väldigt många saker som är oförklarade: det är det som gör vetenskapligt arbete möjligt. För den som tänker som Swinburne kan det därför inte räcka att något inte passar in i våra redan etablerade förklaringsmodeller för att det ska kunna beskrivas som ett under. Det måste sticka ut, det måste vara något udda.

Varifrån kommer den här förståelsen av vad under är? Varför förstå dem just så? Vilken inställning döljer sig här? Ett svar på dessa frågor är naturligtvis att den här inställningen just utmärks av ett sammanställande av det udda och det förunderliga, att det i allra högsta grad förunderliga är just det udda:

And there be but two things which make men wonder at any event: The one is, if it be strange, that is to say, such, as the like of it hath never, or very rarely been produced: The other is, if when it is produced, we cannot imagine it to have been done by naturall means²⁴

(För Hobbes, som är den som säger det här, är förstås de här två sakerna väldigt nära relaterade.) Ett annat svar är att knyta den här förståelsen till den större filosofiska diskussion som diskussionen av under bara är en del av. Vilken är denna större diskussion? Swinburne: "Would not all this be good reason for postulating [...] a god?"²⁵ Hume talar om under, kunde vi belägga dem, som "a just foundation for any such system of religion."²⁶ Och Hobbes:

Again, it belongeth to the nature of a Miracle, that it be wrought for the procuring of credit to Gods Messengers, Ministers, and Prophets, that thereby men may [...] be the better inclined to obey them.²⁷

Frågan gäller alltså hur en religiös insikt framträder för någon och kan beläggas. Undret kommer in som den punkt där Guds existens blir up-

penbar. Och vad är det med under som gör dem till denna punkt? Det är just att de är udda och sticker ut. Det är inte i det uppenbara och välbekanta Gud blir tydlig för den som tänker så här, utan i det som avviker från det.²⁸

De här två svaren på de frågor jag ställde – varifrån kommer den här förståelsen av vad under är? varför förstå dem just så? vilken inställning döljer sig här? – är alltså i sista hand likartad. Den existentiella inställning som kommer till uttryck i den här förståelsen av under utmärks bl.a. av ett fokus på det udda. Vad min uppmärksamhet dras till, vad min blick, så att säga, fastnar i, är här det udda. För att illustrera hur den här frågan om vad jag uppmärksammar och dras till är en existentiell fråga, jämför det här avsnittet hos Burke:

Chuse a day on which to represent the most sublime and affecting tragedy we have; appoint the most favourite actors; spare no cost upon the scenes and decorations; unite the greatest efforts of poetry, painting and music; and when you have collected your audience, just at the moment when their minds are erect with expectation, let it be reported that a state criminal of high rank is on the point of being executed in the adjoining square; in a moment the emptiness of the theatre would demonstrate the comparative weakness of the imitative arts²⁹

Poängen här, vilken dock inte är Burkes,³⁰ är att även om det är sant att min uppmärksamhet dras

²⁸ Jag vill betona, för att undvika missförstånd, att frågan inte handlar om huruvida det här argumentet för Guds existens är bra eller dålig. Frågan gäller vad fokuseringen på detta argument betyder existentiellt, oavsett dess grad av hållbarhet.

²⁹ Edmund Burke, *A Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful* (London: 1761 [1757]), 76-7.

³⁰ Bland annat genom att han fortsätter citatet "[...] and proclaim the triumph of the real sympathy." Här bör man dock lägga märke till att "sympati" för Burke inte är något entydigt positivt (72-3): "I am convinced we have a degree of delight, and that no small one, in the real misfortunes and pains of others; for let the affection be what it will in appearance, if it does not make us shun such objects, if on the contrary it induces us to approach them, if it makes us dwell upon them, in this case I conceive we must have a delight or pleasure of some species or other in contemplating

²⁴ Thomas Hobbes, *Leviathan* (London: Penguin Books, 1968 [1651]), 470. För Swinburne dyker frågan om under upp just här; se *Faith and Reason* (Oxford: Oxford UP, 1981), 185.

²⁵ Swinburne, "Miracles", 326.

²⁶ Hume, 184.

²⁷ Hobbes, 471.

dit eller dit, nästintill som av en naturlag, kan det ändå, eller kanske just därför, vara något som alls inte är oskyldigt. Vad jag själv dras till och uppmärksammar är ett ämne att besinna.

Här bör man dock lägga märke till att det inte är det udda som sådant som är ett under. Hume påstår visserligen: "The raising of a feather, when the wind wants ever so little of a force requisite for that purpose, is as real a miracle, though not so sensible with regard to us."³¹ Men det här exemplet säger nästintill motsatsen till vad Hume tänker sig. Exemplet visar just genom sin absurditet att det inte är det udda som sådant som är ett under. Och exemplet visar faktiskt, om man tänker efter lite, att Hume själv förstår under på annat sätt. För varför skulle hans exempel handla just om något litet om det inte vore för att det normala, enligt Hume själv, vore att förstå undret som det stora? Undret är alltså, enligt denna förståelse, det udda med avseende på storlek, det övermåttan stora.

Det är måhända naturligt att förstå undret som något annat än det mänskliga. Undret är det Gud gör, och måhända är det naturligt att ställa detta handlande i kontrast till människans handlande. Men även om det är så finns det många sätt en sådan kontrast kan göras på. Vad betyder det att det är just i fråga om kvantitet som kontrasten görs? Här bör man lägga märke till att begrepp som "under" och "Gud" inte är beskrivande, utan ger ett uttryck för en hållning till något. Undret är det förunderliga och underbara, Gud är det dyrkansvärda, eller, för att leka med ord, det beundrade. Så den här förståelsen av under uttrycker vad jag ser som viktigt. Min uppmärksamhet är vänd mot det stora, det kraftfulla.

Uppmärksamheten är emellertid inte en sak, vad denna uppmärksamhet är riktad mot en annan. Det min uppmärksamhet är riktad mot säger också något om vilken typ av uppmärksamhet det rör sig om. Vi har redan sagt något om denna uppmärksamhet: att det rör sig om "beundran". Finns det mer att säga?

Det som utmärker beundran inför det stora – i kontrast till t.ex. det lilla –, det kraftfulla – i kon-

trast till de sammanhang där begreppet kraft inte alls står i centrum eller ens är tillämpligt – är att denna beundran är knuten till rädsla. Vore den inte det, vore det min beundran är vänd mot inte stort och kraftfullt. Dess karaktär som stort och kraftfullt betyder att det är något som jag är hjälplös inför, något som skulle kunna överman- na mig, något som jag inte har makt över. Utan känslan av fruktan skulle det inte vara *som* stort och kraftfullt jag uppmärksammade det. Den här skenbara ambivalensen – beundran och rädsla förbundna – är alltså alls inte märklig, utan helt i linje med vad som här står i fokus: det stora, det kraftfulla.

Här har vi därmed givet en beskrivning av det som Otto kallar "mysterium tremendum et fasci- nans". Det som för Otto blir något märkligt, har vi nu sett inte alls är det; Otto talar om "detta egendomliga dubbelmoment av ett först bort- trängande och i samma stund dock åter oerhört tilldragande intryck på sinnet". Och vidare: "Det förödmjukar och upphöjer sinnet på samma gång, begränsar det och för det utöver sig självt, utlöser å ena sidan en känsla som har en likhet med fruktan, och å andra sidan lyckliggör det."³² Och för Otto hänger detta omedelbart samman med begreppet under:

Det som oförstått-skrämmande för in i området för människans handlande, det som i naturförlopp, händelser, människor, djur eller växter frambringade förvåning, häpnad eller förstelning, framför allt när det var förbundet med makt eller skräck, det har alltid väckt och dragit till sig den demoniska fruktan, d.v.s. blivit till portentum, prodigi- um, miraculum. Så, och endast så uppstod und- ret.³³

Även om Ottos redogörelse som sagt fastnar i en ambivalens som vi sett är blott skenbar, hjälper

³² Rudolf Otto, *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* (Breslau: Trewendt und Granier, 1921 [1917]), 53 (min översättning). Det är aningen märkligt att Otto inte lägger märke till att den här spänningen alls inte är konstig. Ett begrepp han använder i de här sammanhangen är "tremenda majestas" (se t.ex. *ibid.*, 22); men ett förhållande till makten som majestät utmärks ju just av en sådan blandning av fruktan och beundran.

³³ *Ibid.*, 78-9 (min översättning).

objects of this kind." När Burke säger att viljan att åse en avrättning är en triumf för sympatin är det alltså just det som får oss att vilja åse den han har i tankarna, d.v.s. glädjen över andras olycka.

³¹ Hume, 173.

den oss att ta oss ur ett problem som den uppmärksamme läsaren kanske har upptäckt. Det räcker nämligen inte att säga att undret är det stora och kraftfulla, eller, för att vara mer exakt, det udda med avseende på kvantitet och kraft. Allt detta gäller för är inte ett under. Uppgiften här är emellertid inte att komma med några slags nödvändiga och tillräckliga villkor för vad som är ett under inom ramen för den här förståelsen, utan att helt enkelt säga något om vad detta betyder. Så, det utmärkande är här att det är en storlek resp. kraft som pekar utöver sig själv, som är större än vad den själv är. Det här kan låta märkligt, som något som enbart gäller (en viss typ av) religiös erfarenhet, om man vill säga att erfarenheten av Gud alltid måste vara en erfarenhet av något som inte erfarenheten kan rymma. Men det här gäller i själva verket för all erfarenhet, om än på olika sätt. Ett skäl till att gudsbevis inte fungerar är att ”objektet” för beviset – Gud – av troende människor uppfattas som något alltid mer än det som beviset ens i princip kunde visa. Beviset fångar inte Guds väsentliga obegränsadhet. Det samma gäller dock, på olika sätt, också annat. Svårigheten att *bevisa* ”yttervärldens” existens eller andra ”medvetandens” existens är uttryck för en likartad problematik. Exempelen är givetvis olikartade, men det de har gemensamt är att det är oklart vad ett tvingande argument ens skulle vara. Problemet är därmed, kunde man säga, inte att det saknas ett argument som visar att man måste se det så, utan ligger i efterfrågandet av sådana argument. Det vore ett moraliskt problem att hävda att en annan människa sammanfaller med min erfarenhet av henne, eller att det är tvivelaktigt att hon inte gör det. Den troende kunde säga samma sak om Gud.

Oavsett hur vi ytterligare ska karaktärisera undret inom ramen för olika förståelser, utmärks det alltså av att det pekar utöver sig själv, att dess innebörd är större än vad undret självt, isolerat betraktat, är. Inom ramen för den förståelse som fokuserar på storlekt och kraft, är således undrets innebörd att den pekar på en storlek och kraft som inte rymms inom undret isolerat betraktat. Och som sagt har Otto något att säga här. Vad? Otto påpekar ”att mellan det numinösa och det sublimes finns det en dold släktskap, som är

mer än enbart en analogi”.³⁴ Och upplevelsen av det sublimes utmärks just av att det är en upplevelse av storlek och kraft som överskrider min fattningsförmåga.³⁵

Kant, den som Otto tydligt relaterar till, betonar just detta.³⁶ Det sublimes har med det sinnliga att göra, men inget sinnligt är i egentlig mening sublimes; att se något som sublimes är att se ”bortom” det, det sinnliga föremålet är här bara det genom vilket jag blir uppmärksam på en förnuftsidé.³⁷ Särskilt viktigt i det här sammanhanget är att Kant explicit sammankopplar det sublimes och religion.³⁸ Uppenbart är att Kant delar den förståelse jag försökt beskriva. Det framgår inte bara av de exempel han har – vattenfall, det stormande havet, hotande klippor, upptornande åskmoln³⁹ – utan framför allt av att det sublimes enligt Kant just består i storlek och kraft (eller makt).⁴⁰ Liksom Otto påpekar också Kant den ambivalens som finns i åskådandet av det sublimes – det sublimes både attraherar och markerar avstånd – men Kant ser betydligt tydligare än Otto hur detta ska förstås, nämligen som något som ligger i själva den inställning till vilken det sublimes är kopplad: beundran, respekt.⁴¹ Därmed är det sublimes inte något som väcker fruktan rätt och slätt, utan vördnad (*Ehrfurcht*).⁴² Frågan är emellertid: *vad* beundrar jag och har jag respekt för? Och än viktigare: varför är dessa hållningar centrala för mig? De är ju inte själv-

³⁴ Ibid., 78 (min översättning). Se också ibid., 53: ”So legt er [der Begriff des Erhabenen] sich durch Ähnlichkeit dem Begriffe des Numinosen eng an und ist geeignet, ihn ‘anzuregen’, wie auch von ihm angeregt zu werden, in ihn ‘überzugehen’, wie jenen in sich übergehen und ausklingen zu lassen.”

³⁵ Se t.ex. ibid., 53.

³⁶ Se också Friedrich Schiller, *Theoretische Schriften* (Frankfurt a.M.: Deutscher Klassiker Verlag, 2008), 407, 414-15.

³⁷ Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1974 [1790]), 166-7 (Ak. 5:245-6), 171-2 (Ak. 5:250), 180 (Ak. 5:257), 185-6 (Ak. 5:261-2).

³⁸ Ibid., 187-9 (Ak. 5:263-4).

³⁹ Ibid., 166 (Ak. 5:245), 185 (Ak. 5:261).

⁴⁰ Ibid., 165 (Ak. 5:244), 167 (Ak. 5:246), 169 (Ak. 5:248), 184 (Ak. 5:260).

⁴¹ Ibid., 165 (Ak. 5:245).

⁴² Ibid., 188 (Ak. 5:264).

klara eller nödvändiga.⁴³ Att det för Kant⁴⁴ i sist hand är mot människans egen makt denna respekt riktas och inte mot någon för henne yttre makt gör ingen väsentlig skillnad, för i båda fallen rör det sig om ett fokus på det mäktiga.

Här måste man alltså ställa frågan om varför detta är fascinerande och beundransvärt, varför fascination och beundran inom ramen för den här förståelsen implicit ses som centrala existentiella inställningar. Vi kan här återvända till Burke. Han kontrasterar nämligen serien det stora - styrka - makt - förundran - beundran - fruktan - vördnad - respekt, d.v.s. den serie som det sublimes utgör för honom,⁴⁵ med det sköna, vilket som fokus för ens inställning innebär en vilja att vara nära det, d.v.s. kärlek och samvaro.⁴⁶ Den skillnad som Burke vill peka ut blir alltså i sista hand en, i vid mening, moralisk skillnad: mellan beundran och kärlek som olika existentiella inställningar.⁴⁷

En viktig poäng här är således att en inställning aldrig är isolerad till det objekt den handlar om. Som Kant själv säger: respekten (*die Achtung*) för det stora är förbundet med föraktet (*die Verachtung*) för det lilla.⁴⁸ Ett likartad poäng gör Jean Paul, när han ställer det sublimes mot det löjliga; eftersom det oändligt stora är sublimes, är det därmed det oändligt lilla som är löjligt.⁴⁹ Även om man inte behöver hålla med om just den poängen, är det dock klart att den här inställningen också är en inställning i relation till det lilla. Men här tycks det finnas en viss spänning i beskrivningen. För å ena sidan är det sublimes och undret det som öppnar för något obegränsat, t.ex. i religiös mening. Men å andra sidan är det ju alls inte nödvändigt att det som

öppnar på detta sätt ska förstås som just det stora och mäktiga. Har det stora och mäktiga denna roll, d.v.s. det sublimes och den traditionella religionsfilosofins sätts att förstå under andra sida, beror detta alltså på att man har en bestämd förståelse av hur denna obegränsadhet *måste* förstås, t.ex. religiöst. Men någon annan kunde tvärtom säga att det stora och mäktiga är en ovanligt dålig plats att finna något obegränsat i, eftersom den som fäster sin uppmärksamhet vid något som stort och mäktigt därmed fyller det med ett anspråk och en egenmäktighet som gör det sig själv nog. Sätillvida skulle förståelsen stängas här, inte öppnas.⁵⁰

Avslutning

Bakom det vanliga sättet att i religionsfilosofin ställa frågan om under döljer sig ett helt sätt att tänka och vara. Här har jag bara skisserat en beskrivning av denna existentiella inställning. Jag har också indikerat att det finns andra möjligheter, därmed inte sagt att det inte också finns andra än de jag antytt. Mitt syfte har helt enkelt varit att visa att en beskrivning av den här typen

⁵⁰ Jean Paul antyder detta när han skriver (ibid., 106): "So ist z. B. in jener orientalischen Dichtung, wo der Prophet das Merkmal der vorübergehenden Gottheit erwartet, welche nicht kommt hinter dem Feuer, nicht hinter dem Donner, nicht hinter dem Sturmwinde, sondern die endlich kommt mit einem linden, leisen Wehen, offenbar das sanfte Zeichen erhabener, als ein majestätisches wäre. So steht ästhetische Erhabenheit des Handelns stets im ungekehrten Verhältnis mit dem Gewichte des sinnlichen Zeichens, und nur das kleinste ist das erhabenste; Jupiters Augenbraunen bewegen sich weit erhabener in diesem Falle als sein Arm oder er selber." Här inordnas begreppet "det sublimes" under en annan förståelse. Förkastades begreppet "det sublimes" till förmån för en annan förståelse kunde en annan poäng göras. En sådan antydning görs av Freud i hans artikel om "Das Unheimliche" (*Imago: Zeitschrift für Anwendung der Psychoanalyse auf die Geisteswissenschaften* 5 (1919), 297-324). Detta begrepp är nära knutet till det fenomenfält vi har undersökt – Otto knyter det explicit hit (s. 50) – men är för Freud motsatsen till det som öppnar för det obegränsade. Das Unheimliche är det bortträngdas återkomst, är karaktäriserat av slutenhet, förborgadhet (ss. 314-15).

⁴³ Kant uppmärksammar detta i en i detta sammanhang väldigt instruktiv analys; se *Die Metaphysik der Sitten* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1974 [1797]), 584-5 (Ak. 6:448-9), 608-13 (Ak. 6:469-73). Jfr. också Søren Kierkegaard, *Indøvelse i Christendom* (København: Gyldendal 1963 [1850]), 220-38.

⁴⁴ Kant, *Kritik der Urteilskraft*, 172 (Ak. 5:250), 185-6 (Ak. 5:261-2), 188-9 (Ak. 5:263-4).

⁴⁵ Burke, 95, 98, 110, 212, 257.

⁴⁶ Ibid., 57, 60-61, 66-7, 85, 162-3.

⁴⁷ Se särskilt ibid., 212.

⁴⁸ Kant, *Kritik der Urteilskraft*, 171 (Ak. 5:249).

⁴⁹ Jean Paul, *Vorschule der Ästhetik* (Hamburg: Felix Meiner, 1990 [1804-13]), 105.

– där själva frågandets natur undersöks – är en central uppgift för en kritisk filosofi, särskilt i religionsfilosofin. Att undvika dogmatism vore en enkel sak om det bara var i svaren den visade sig, inte också i frågandet. Om något kunde sägas vara vetenskapens drottning skulle det vara den form av reflektion som består i utforskandet av de existentiella innebörder som kännetecknar

olika mänskliga aktiviteter. Trots att det här som sagt är en form av reflektion och inte ett visst fack eller disciplin, finns det ändå en poäng i att kalla den ”religionsfilosofisk”. Därför är det av särskild vikt att den som titulerar sig religionsfilosof själv utforskar de existentiella innebörder som kännetecknar det egna religionsfilosofiska frågandet.⁵¹

Summary

Philosophy could be said to be that activity which clarifies human activity in its diverse forms. In this respect, there is something to the traditional description of philosophy as the queen of the sciences: the striving for scientific self-understanding leads one beyond the particular sciences into philosophy, but when there, there is no further sphere to go to, for the striving for philosophical self-understanding is itself philosophy. Since clarification is, at bottom, an existential task, striving for self-understanding could in the end be described as doing philosophy of religion: the striving for philosophical self-understanding leads one beyond the particular philosophical activities into philosophy of religion, but when there, there is no further sphere to go to, for the striving for existential self-understanding is itself philosophy of religion. The philosophy of religion is however, in its usual forms, when understood as one discipline alongside all the others, characterized by a comparatively low degree of self-understanding. How such a self-understanding could be gained is illustrated by a discussion of one debate in mainstream philosophy of religion – the one about miracles – and of that existential attitude lurking behind it.

Summary of Mikael Stenmark, "Gudstro och förnuft..." (continued from page 67)

In this essay I argue that the conditions for doing philosophy of religion have significantly changed over the last decades. I highlight and discuss three of these changes. We have moved from a society where belief in God is unchallenged and unproblematic to a society in which it is understood to be one option among others, and possibly even dangerous. We are not any longer certain (or as certain as we used to be) that God exists. But, moreover, we are neither as certain as we used to be when it comes to how to understand and describe God. Not just God's existence but God's nature has become a great problem of concern for people in general, as well as for theologians and philosophers. The last condition, highlighted in the essay, is that we are not as certain as we use to be when it comes to how to assess the rationality of belief in God. What model of rationality and knowledge is it appropriate to use? To what extent is reason bound to context, tradition and culture? I argue that these three changes should have an effect on the kinds of theories developed in contemporary philosophy of religion.

⁵¹ För en utförligare och annorlunda diskussion av flera av poängerna i artikeln, se Hugo Strandberg, *Love of a God of Love: Towards a Transformation of the Philosophy of Religion* (London – New York: Continuum, 2011), särskilt kap. 7, 9 och 10. Artikeln baserar sig på en föreläsning hållen vid Teologiska institutionen, Uppsala universitet, 10 november 2010. Tack till alla som deltog i den efterföljande diskussionen.

Lex orandi, lex credendi eller lex credendi, lex orandi

Om liturgi och ekklesiologi i *Teologiska grundprinciper för arbetet i 2006 års kyrkohandboksgrupp* och *Mässans grundordning*

MARIE ROSENIUS

Marie Rosenius är doktorand i religionsvetenskap med inriktning historisk-systematisk teologi, vid institutionen för idé- och samhällsstudier, Umeå universitet. Sedan 2010 arbetar hon med sin doktorsavhandling Från statskyrka till trossamfund: Svenska kyrkan, samma kyrka?

Inledning

Just nu pågår en grundlig revision av *Den svenska kyrkohandboken*, som ska mynna ut i ett slutförslag år 2015. Den kyrkohandbok som utarbetas kommer att bli den första efter Svenska kyrkans omvandling från statskyrka till trossamfund, och den åttonde antagna kyrkohandboken sedan reformationen. Syftet med föreliggande artikel är att analysera och diskutera de implicita ekklesiologiska utgångspunkterna i de två dokumenten: *Teologiska grundprinciper för arbetet i 2006 års kyrkohandboksgrupp* och *Mässans grundordning*. De två dokumenten har på kyrkostyrelsens uppdrag utarbetats av 2006 års kyrkohandboksgrupp. Jag studerar därför inte den vidare handboksprocessen som sträcker sig över en längre tid, utan väljer istället att göra ett konkret nedslag i dessa två specifika dokument som dock har fungerat som viktiga utgångspunkter för arbetet med en ny kyrkohandbok för Svenska kyrkan. Min artikel tar inte heller hänsyn till de remissvar dokumenten genererade år 2010, men kan däremot sägas vara ett bidrag i fas med dessa.

Jag gör en ekklesiologisk contextualisering genom att inleda artikeln med en kort bakgrundsbeskrivning. I beskrivningen presenteras två olika förståelser av folkkyrkan. Bakgrunden och de av kyrkohandboksgruppen utarbetade dokumenten sätter jag sedan in i ett teologiskt

sammanhang där Avery Dulles och Alexander Schmemmann är samtalspartners. Då den liturgiska utvecklingen i Svenska kyrkan är insatt i ett vidare sammanhang är Dulles och Schmemmanns teorier en särskild tillgång då de genom sin katolska respektive ortodoxa hemvist bidrar med ekklesiologiska perspektiv hämtade ur en bredare allmänkyrklig, ekumenisk, tradition. Deras kyrkoteorier är dessutom redan etablerade i ekklesiologiska samtal som förs i Sverige. Jag anknyter dessutom till den spänning, som utspelas sig över tid mellan frihet och uniformitet, i relation till Svenska kyrkans gudstjänstliv. Därefter lämnas en kort beskrivning av huvuddragen i 2006 års kyrkohandboksgrupps grundprinciper. Efter en mer övergripande analys av dokumenten följer en mer ingående analys av mässordningens fyra moment. Jag kartlägger genom hela analysen de utgångspunkter som föreslås ligga till grund för morgondagens liturgi och implicit också ekklesiologi för att i artikelns avslutande del diskutera ett genomgående mönster, och hur man teologiskt kan tänka kring det.

Svenska kyrkan: En folkkyrka

Enhetssamhället och enhetskyrkan kom på allvar att börja krackelera i mitten på 1800-talet. En fri offentlighet och ett nytt folkrörelsesverige bidrog här starkt till den utveckling som med tiden

skulle skapa ett generösare utrymme åt den etniska, religiösa och kulturella mångfalden som idag återfinns i Sverige. Som ett led i denna utveckling omvandlades vid millennieskiftet Svenska kyrkan från en statskyrka till ett trosamfund. Hennes karaktär som öppen rikstäckande folkkyrka har i lag samtidigt vidmakthållits. Ambitionen inför organisationsförändringen var att hon, trots sin nya form, till sin identitet skulle förbli densamma. Folkkyrka som identitetsbestämning är emellertid långt ifrån självklar. Förståelsen av begreppet är mångfacetterad och disparat och skiljer sig också avsevärt åt över tid. Detta gör sig inte minst tydligt i jämförelsen mellan det Billingska folkkyrkotänkandet och ett senare demokratiskt folkkyrkotänkande. Medan folkkyrkan för Einar Billing framstod som en *kyrka för folket* i vilken Guds förekommande nåd stod i centrum, kom det demokratiska folkkyrkotänkandet som aktualiserades på 50-talet istället att handla om *folkets kyrka*, en kyrka där folket står i centrum. Denna senare förståelse av kyrkan växte fram med anledning av en förändrad samhällssituation där det ansågs nödvändigt att bryta kyrkans isolering från samhällslivet genom att stärka relationen mellan kyrka och folk.¹ Tanken var att Svenska kyrkan i ett pluralistiskt tidevarv, på så sätt skulle kunna förbli folkkyrka.

Avery Dulles beskriver paradigmatiska skiften genom historien ifråga om kyrkosyn. Den senare tidens snabba samhällsförändringar skulle alltså utifrån hans beskrivning ha bidragit till de snabba ecklesiologiska skiften vi kan notera på senare tid, skiften som visar på en tydlig koppling mellan samhälle och kyrka. Demokratiseringstrenden som pågått sedan 1700-talet i väst, och som starkt intensifierades efter andra världskriget, blir här ett träffande exempel då den, enligt Dulles, aktualiserat förståelsen av kyrkan som Guds folk.² En förståelse av kyrkan som dessutom influerade Svenska kyrkan på 60- och 70-talet.³ Perioden under 1900-talets senare del kan, tillsammans med 1500-talets reformationstid,

sägas ha förändrat gudstjänsten på ett mer genomgripande sätt sedan kristendomen gjorde sitt intåg i Sverige.⁴ Förståelsen av kyrkan som Guds folk tycks också efter aktualiserandet ha fortsatt prägla Svenska kyrkans självförståelse, organisation och ledning. Så kom till exempel KG Hammar, ärkebiskop i Svenska kyrkan 1997-2006, att beskriva kyrkan just som ett medvetet och engagerat gudsfolk.⁵ Med en sådan ecklesiologi som grund tenderar samtidigt skillnaden mellan ämbetsbärare och lekmän att tonas ned.

Vad som gör synen på kyrkan som Guds folk extra intressant i detta sammanhang är att den relaterar till det disparata folkkyrkotänkandet som presenterats. Jag syftar här närmast på den risk för dualism som kyrkomodellen enligt Dulles rymmer. En dualism där kyrkan som ett nätverk av mellanmänniska relationer inte hänger samman med kyrkan som mystik nådekommunion.⁶ Om förståelsen av kyrkan som mellanmänniska relationer tar över framstår inte längre kyrkan som den förmedlare av uppenbarelsen Billings folkkyrkotanke skulle kunna sägas ge uttryck för. Folket framträder här inte som mottagande objekt utan, i enlighet med den senare demokratiska folkkyrkotanken, som kyrkans subjekt och kyrkan blir folkets kyrka. Om förståelsen av kyrkan som nådekommunion istället tar över, ställs nåden visserligen på Billingskt vis i centrum men kyrkan flyr, enligt Dulles, in i ett mystiskt inre.⁷ En utveckling det senare demokratiska folkkyrkotänkandet ville råda bot på.

Kyrkan och sekularismen

De två slagsidor som dualismen i gudsfolkstanken kan föra med sig kan relateras till olika förståelser av folkkyrkan, men också till Alexander Schmemmanns beskrivning av två skilda yttringar på kyrklig acceptans av sekularismens syn på religionens roll. Ninna Edgardh beskriver

¹ Thomas Ekstrand, *Folkkyrkans gränser: En teologisk analys av övergången från statskyrka till fri folkkyrka* (Stockholm: Verbum, 2002), 81.

² Avery Cardinal Dulles, *Models of the Church* (New York: Doubleday, 2002), 23.

³ Martin Lind, "Söndagens mässa ur pastoralteologiskt perspektiv", 83-108 i *Tro & Tanke*, 8 (1994), 85.

⁴ "Kort tillbakablick" URL = <<https://www.svenska.kyrkan.se/default.aspx?id=930417>> (2012-10-18).

⁵ Bo Håkansson, *Vardagens kyrka: Gustaf Wingrens kyrkosyn och folkkyrkans framtid* (Lund: Arcus förlag, 2001), 54.

⁶ Dulles, 52-53.

⁷ Dulles, 53.

Schmemanns kritik mot en verklighetsförståelse där sakralt skiljs från profant, religion från liv, och där religionens roll begränsats till att stå till förfogande med tröst och som andlig berikare.⁸ I detta sammanhang beskriver hon vidare att Schmemann med utgångspunkt i 60-talet funnit att kyrkor allt för mycket accepterat denna begränsade roll, antingen genom att som religion representera en avskild andlig sfär, eller genom att sälla sig med det sekulära och verka i samhället som en etisk kraft bland andra.⁹ Schmemann kritiserar alltså en tendens som enligt honom fått vissa kristna teologer att ge upp tanken om det transcendenta eller t.o.m. lämna själva tanken om Gud.¹⁰ Han vänder sig emot detta då själva kyrkan för honom är ett sakrament.

En likhet mellan de två ytterligheter som rymms i "gudsfolksmodellens" dualism och de två ecklesiologiska tendenser Schmemann diskuterar är av intresse. De motiv som låg bakom det senare demokratiska folkkyrkotänkandet, ett folkkyrko-tänkande som i sin tur harmoniserar med den uppfattning som förstår kyrkan som ett nätverk av mellanmänniska relationer, tycks nämligen, i enlighet med Schmemanns teori, indikera att sekularisering i någon form faktiskt har befordrats av rådande ecklesiologi.¹¹

Utifrån Dulles resonemang om ecklesiologiska skiften och en på 1900-talet övergripande förskjutning till en förståelse av kyrkan som "Guds folk" blir kopplingen mellan ecklesiologi och samhällsliv tydlig. Det finns emellertid också en nära koppling mellan ecklesiologi och kyrkans inre liv, det vill säga en koppling mellan ecklesiologi och liturgi. Enligt Schmemann är hela kyrkans liv en liturgi, "kyrkan existerar i och ge-

nom liturgin".¹² Frank Senn konstaterar i sin tur att "Liturgi är den handling genom vilken kyrkans liv och uppdrag kommer till paradigmiskt och centralt uttryck".¹³ Det tycks med andra ord finnas en interaktion mellan kyrkans självförståelse och liturgi som skapar och upprätthåller kyrkans väsen.

Den svenska kyrkohandboken

Det har genom historien funnits en spänning mellan uniformitet och frihet i relation till Svenska kyrkans gudstjänstliv. Vad spänningen relaterat till har emellertid sett olika ut över tid, liksom innebörden av de till synes givna begreppen. Kyrkolagen 1686 präglades av liturgisk uniformitet. Vid kyrkolagens tillkomst var denna uniformitetsregel klart exklusiv; "förutom och vid sidan om de i KL angivna gudstjänsterna fick inga andra förekomma."¹⁴ Under stormaktstiden var uniformitetskravet främst politiskt betingat men det fanns även en teologisk motivering, liturgin kunde t.ex. enligt kyrkohandboksförslaget 1854 karaktäriseras "såsom en församlingens bekännelse, ett dess symbolum".¹⁵ Det utgjorde således "ett kyrkans sammanhål-

⁸ Ninna Edgardh, *Gudstjänst i tiden: Gudstjänstliv i Svenska kyrkan 1968-2008* (Lund: Arcus förlag, 2010), 211.

⁹ Ibidem.

¹⁰ Alexander Schmemann, *För världens liv* (Örebro: Anastasis Media, 2005), 82.

¹¹ Se José Casanovas distinktion: "theory of secularization is actually made up of three different propositions: secularization as religious decline, secularization as differentiation, and secularization as privatization" José Casanova, *Public Religions in the Modern World* (Chicago/London: The University of Chicago Press, 1994), 7.

¹² "the ecclesia exists in and through the *leitourgia*" (min översättning) Alexander Schmemann "Theology and Liturgical Tradition", 11-20 i *Liturgy and Tradition: Theological Reflections of Alexander Schmemann*, red. Thomas Fisch (New York: St Vladimir's Seminary Press, 1990), 17.

¹³ "The liturgy is the activity in which the life and mission of the church are paradigmatically and centrally expressed." (min översättning) Frank C. Senn, *Christian Liturgy: Catholic and Evangelical* (Minneapolis: Fortress Press, 1997), 4.

¹⁴ Lars Eckerdal, "Kyrkolag och liturgi i Svenska kyrkan: Översikt över kyrkorättslig praxis", 409-425 i *Svenska kyrkans gudstjänst; Huvudgudstjänster och övriga gudstjänster. Bilaga 1. Gudstjänst i dag. Liturgiska utvecklingslinjer* (SOU 1974: 67: Stockholm, 1974), 415.

¹⁵ Lars Eckerdal, "Högmässa och nattvardsgudstjänster i 1942 års kyrkohandbok", 25-43 i *Svenska kyrkans gudstjänst: Huvudgudstjänster och övriga gudstjänster. Bilaga 1. Gudstjänst i dag. Liturgiska utvecklingslinjer* (SOU 1974:67: Stockholm, 1974), 26.

lande band.”¹⁶ 1942 års kyrkohandbok präglades ännu av enkelhet och fast struktur, men på 1960-talet, d.v.s. vid samma tid som ”gudsfolkstanken” gjorde sitt intåg i Svenska kyrkan, kom en mer påtaglig kamp mellan uniformitetskrav och friare gudstjänstformer att uppstå. 1968 års kyrkohandboks-kommitté initierade en försöksverksamhet vars anda kom att präglade 1986 års handbok. En handbok som inbjöd till fortsatt experimentverksamhet och målgruppsanpassning. Om man ser till Svenska kyrkans gudstjänstliv utifrån denna korta historiska redogörelse kan det generellt sägas att kontrasten mellan en mycket lång period präglad av enhetlighet och en relativt kort period präglad av stark föränderlighet är mycket påtaglig. Den senare delen av 1900-talet ger med andra ord i gudstjänsthänseende uttryck för ett avgörande trendbrott.

Arbetet med att foga samman strävan efter flexibilitet respektive fasthet i gudstjänsten har sett olika ut före respektive efter sekelskiftet. Medan det tidigare handlade om en översyn av ritualen i *Den svenska kyrkohandboken* kom man på 1900-talet också att ägna sig åt översyn av gudstjänsttyper och lagstiftningens ramar. I 1920 års kyrkomöte fattades flera beslut om reformer gällande gudstjänstliv. En linje i arbetet med dessa reformer var högmässans utlokalisering. Härigenom uppkom lagar som skapade möjlighet för ”högmässogudstjänsts förrättande å annan plats än i kyrka” och nattvardsfirande ”på annan plats än i kyrka, i högmässan eller eljest.”¹⁷ En annan linje var förenklingens där barngudstjänsten blev ett alternativ och förkortad högmässa ett annat. Dessa alternativ infördes båda i 1942 års kyrkohandbok och motiverades av behovet att de skulle ”öppna vägen till högmässan.”¹⁸ Obligatoriska gudstjänsttyper har under senare delen av 1900-talet ändrats så att de än mer kan utformas efter lokala behov, vilket de skilda huvudgudstjänstformerna i 1986 års kyrkohandbok ger uttryck för. Parallellt med strävan efter flexibilitet i gudstjänstlivet har man också försökt bibehålla enhetligheten. Enhetlighet har dock uppfattats på ett annorlunda sätt än i 1686

års kyrkolag och avgörandet gällande nya gudstjänstformer har många gånger beslutats i domkapitlen och också på församlingsnivå. I en statlig utredning från 1974 konstaterar Lars Eckerdal att tillämpningen av uniformitetsprincipen i praxis kommit att innebära ”att principen om gudstjänstlivets enhetlighet förvandlats från ett krav på yttre likformighet till snarare ett kvalitativt krav på läroenhet”.¹⁹ En läroenhet som ifrågasätts om 1976 års gudstjänstordning emellertid kan ifrågasättas.²⁰ Det går dessutom att ifrågasätta läroenheten i 1986 års kyrkohandbok utifrån dess många fakultativa alternativ.²¹

Kyrkohandboksgruppens grundprinciper

De teologiska grundprinciperna för den kyrkohandbok som nu är på väg att utarbetas visar på en strävan efter att återvända till en i grova drag enhetlig ram. Istället för de många gudstjänsttyper dagens kyrkohandbok rymmer vill man istället skapa en enda gemensam grundordning.²² En ordning som gäller för både högmässa och gudstjänst utan nattvard.²³ Inom denna gemensamma ram ska det dock finnas en alternativrikedom som är tillämplig utifrån en mångfald av lokala behov. Genom bevarandet av ordo, omsatt i en ordning i form av fyra huvuddelar; Samling, Ordet, Måltiden och Sändning, menar sig handboksgruppen ha bidragit till det ”igenkännande” som kyrkostyrelsen frågar efter. Tänkandet om ordo och inkulturation ses också som ett verktyg

¹⁹ Eckerdal, ”Kyrkolag och liturgi i Svenska kyrkan: Översikt över kyrkorättslig praxis”, 425.

²⁰ Bengt Hägglund, *Traktat om Liturgin i den Svenska kyrkan* (Göteborg: Kyrkliga Förbundets Bokförlag, 2000), 24.

²¹ Hägglund, 14-16.

²² *Teologiska grundprinciper för arbetet i 2006 års kyrkohandboksgrupp* (Uppsala: Svenska kyrkan, 2009), 11.

²³ I dokumentet *Mässans grundordning* framställs detta tydligt ”Den gemensamma gudstjänsten (idag huvudgudstjänst) kan firas enligt två likvärdiga huvudalternativ, med eller utan nattvard. I det första fallet kallas gudstjänsten *högmässa*, i det andra *gudstjänst*.” *Mässans grundordning* (Uppsala: Svenska kyrkan, 2009), 7.

¹⁶ Ibidem.

¹⁷ Eckerdal, ”Kyrkolag och liturgi i Svenska kyrkan: Översikt över kyrkorättslig praxis”, 420.

¹⁸ Eckerdal, ”Högmässa och nattvardsgudstjänster i 1942 års kyrkohandbok”, 27.

till hjälp att härbärgera spänningar i gudstjänsten som exempelvis mellan allmänkyrklig tradition och lokal gestaltning, mellan fakultativa och obligatoriska gudstjänstmoment och mellan igenkännande och flexibilitet.²⁴

Kyrkohandboksgruppen beskriver gudstjänsten som både transkulturell, motkulturell, kontextuell och interkulturell. Den lokalt firade gudstjänsten rymmer dessutom enligt kyrkohandboksgruppens grundprinciper minst tre dimensioner: 1) *Kyrka*, i vilken här både den världsvida kyrkan och Svenska kyrkan inkluderas 2) *Församling*, där den lokalt gudstjänstfirande församlingen åsyftas och 3) *Individen*, så som hon vill vara, bli uppfattad och bemött.²⁵ Gudstjänstens olika aspekter och moment beskrivs som hemmahörande inom dessa olika dimensioner. I Svenska kyrkans tolkning av hur ordo kan uttryckas i dagens Sverige anses idealet vidare vara ett samspel mellan dessa dimensioner; mellan kyrka, församling och individ. Också på ett relationellt plan lyfter grundprinciperna fram tre aspekter. Här är det fråga om det "(tre)dubbla kärleksbudet" som innebär att den kristna gudstjänsten både har att levandegöra relationen med Gud, relationen människor emellan och med skapelsen och människans relation med sig själv och sitt inre.²⁶ Kyrkohandbokens viktigaste uppgift är enligt handboksgruppen att bidra med ett levande språk för gestaltandet av dessa relationer i samstämmighet med kyrkans tro, beaktelse och lära.

En övergripande analys

Som framgår av kyrkohandboksgruppens grundprinciper ska gudstjänsten uttrycka Svenska kyrkans tro, beaktelse och lära. Liturgin uttrycker bevisligen tro. Men som Carl Henrik Martling skriver väcker och fostrar liturgin också till tro, läran förmedlas då tron formas i ord och omsätts

i handling.²⁷ I den västerländska kyrkan har därför ofta nya trostolkningar och betoningar i tros-läran kommit att återspeglas i liturgiska reformer. I de ortodoxa och österländska kyrkorna har däremot sådana liturgiska reformer ansetts främmande²⁸. Till skillnad från tendensen i vissa västerländska traditioner framstår liturgin här inte som en pedagogisk mötesagenda färgad av sin tid. I öst syftar istället liturgi allt sedan fornkyrkan på eukaristi, tacksägelsen i kristusmötet. Att förstå gudstjänsten som "lex orandi, lex credendi" (fri översättning: så som man ber så tror man), som är en klassisk benämning på dynamiken i gudstjänsten mellan tro och bön, blir sålunda utifrån dessa skilda förståelser av liturgi, inte självklar. Olika teologiska läger inom den protestantiska kyrkan har också utifrån en funktionell förståelse av liturgin visat sig vela forma gudstjänsten på egna villkor. Man har hävdad rätten att kontrollera gudstjänsten och forma den i enlighet med "lex credendi".²⁹

I kyrkohandboksgruppens grundprinciper framgår det att lex orandi, lex credendi också gäller i Svenska kyrkan. Handboksgruppen ämnar också hålla fast vid ett gemensamt handlingsmönster; ordo, i form av fyra sammanhållna skeenden vilket skulle kunna tala för att det, mitt i arbetet med att göra gudstjänsten inklusiv och lokalanpassad, också finns en vilja att ombesörja och beakta allmänkyrklig tradition. Principerna vittnar generellt om att det stora konststycket i handboksgruppens pågående arbete just är att famna spänningen mellan uniformitet och frihet, och mellan det allmänkyrkliga och det lokala i en och samma gudstjänstordning. Ett till synes genomtänkt pedagogiskt grepp är också framträdande i det förslag som utarbetats; ett försök till jämkande mellan dessa ytterligheter. Förståelsen av ordo kan också i viss mån sägas harmonisera med handboksgruppens sätt att utföra uppdraget i det att ordo också i sig själv rymmer en inneböende spänning. En spänning Gordon Lathrop beskriver som en spänning mellan olika motpoler i våra liv som i liturgin hålls samman genom

²⁴ *Teologiska grundprinciper för arbetet i 2006 års kyrkohandboksgrupp*, 5-6.

²⁵ *Teologiska grundprinciper för arbetet i 2006 års kyrkohandboksgrupp*, 12.

²⁶ *Teologiska grundprinciper för arbetet i 2006 års kyrkohandboksgrupp*, 11.

²⁷ Carl Henrik Martling, *Liturgik: En introduktion* (Stockholm: Verbum, 2006), 18.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ Schmemmann, "Theology and Liturgical Tradition", 14.

Guds nåd.³⁰ Samtidigt kan frågan ställas om de fyra huvudrubrikerna handboksgruppen lägger så stor vikt vid, verkligen kan stå som garant för en levande liturgi då väldigt mycket av det som ryms under de fyra rubrikerna är tänkt att bli fakultativt. Lathrop har även framfört synsättet om liturgin som en helgedom av mening, vilket förutsätter ett fullt och klart ordo. I boken *Holy Things* betonar han detta: "the liturgy is a sanctuary of meaning for us. [...] It does so, however, only when the *ordo* is full and clear".³¹ En fråga relaterad till handboksgruppens dokument blir därför om *ordo* i tillräcklig omfattning upprätthållits, då dess själva anatomi som jag ser det består av ett sakramentalt skeende, där inte bara den övergripande strukturen utan också de partikulära orden och handlingarna, spänningsfullt ställda sida vid sida, skapar gudsmöte och uppståndelseliv.

Den förståelse av ordo som präglar kyrkohandboksgruppens grundprinciper är ekumeniskt influerad men samtidigt färgad av det funktionella tänkandet i väst. Ordo kan dock inte betraktas som uppfyllt i teknisk mening utan måste hänga samman i sakramental mening. Det funktionella tänkandet blir också tydligt i det igenkännande som beskrivs som baserad i gudstjänstens ordo. Detta igenkännande får nämligen i kyrkohandboksgruppens dokument främst en pragmatisk ton. Igenkännandet handlar här om att mitt i glädjen över mångfalden också kunna känna igen sig i gudstjänsten. Gudstjänsten som både transkulturell, motkulturell, kontextuell och interkulturell relateras till detta igenkännande. Även om gudstjänsten utifrån en transkulturell förståelse också beskrivs som densamma alltid och överallt, tycks dock den djupare sakramental förståelsen av igenkännandet i ordo tona bort. Igenkännandet blir, oavsett om det lokaliseras till ett personligt plan, ett församlingsplan, ett nationellt plan eller ett globalt plan, något inomvärldsligt. I kontrast till kyrkohandboksgruppens redogörelse skulle det istället kunna hävdas att igenkännandet i ordo handlar om att vi i det sakramental skeendets brytning mellan Kristi död och uppståndelse ska känna igen oss själva som

människor i Kristus och därmed livet i gudstjänsten och gudstjänsten i livet.

I kyrkohandboksgruppens förslag på grundordning tenderar inte bara de givna partikulära strukturerna i ordo att suddas ut, form och innehåll tycks heller inte fullt ut hänga samman. Grundprinciperna deklarerar: "Handbokens uppgift är att skapa den ordets ram som handlingen behöver, utan att förminska handlingens förmåga att stå för sig själv".³² Medan kyrkoherden tilldelas ansvaret för gudstjänstens ram, det vill säga gestaltandet av kyrkans tro bekännelse och lära, ger kyrkohandboksgruppen människor i allmänhet mandat att påverka gudstjänstens utformning inom dessa ramar. Något som sannolikt, med alla fakultativa innehållsliga moment, skulle kunna innebära att glappet mellan form och innehåll med tiden vidgas betydligt.

Tendensen att gudstjänstordningens ram och innehåll separeras för att uppfylla tillsynes separata förväntningar och behov kan analyseras utifrån Dulles teori om gudsfolksmodellens dualism vilken innebär att kyrkan som ett nätverk av mellanmänskliga relationer inte hänger samman med kyrkan som mystik nådekommunion. Den övergripande strukturen, ordo, kan nämligen utifrån kyrkohandboksgruppens dokument tolkas som ett bejakande av förståelsen av kyrkan som nådemedelsinstitution. Gudstjänstinnehållet, det fakultativa, utrymmet för inkulturation, kan i sin tur tolkas som ett bejakande av förståelsen av kyrkan som mellanmänskligt nätverk. Ett separerande av gudstjänstens form och innehåll skulle utifrån en sådan tolkning följaktligen gestalta den dualism gudsfolksmodellen enligt Dulles löper risk att utveckla. De två olika aspekterna av kyrkan som ryms i gudsfolksmodellen skulle alltså utifrån denna analys inte hålla samman när kyrkosynen tar form i liturgin. Det som ryms inom ramen får som handboksgruppens dokument uttrycker det "stå för sig själv".³³

De två folkkyrkobegreppen, Billings folkkyrkotänkande och det senare demokratiska folkkyrkotänkandet kan, som tidigare har aktualiserats, relateras till de två aspekter av kyrkan som dualismen i gudsfolksmodellen ger uttryck för.

³⁰ Gordon W Lathrop, *Holy Things: A Liturgical Theology* (Minneapolis: Fortress Press, 1993), 126.

³¹ Lathrop, 217.

³² *Teologiska grundprinciper för arbetet i 2006 års kyrkohandboksgrupp*, 20.

³³ *Ibidem*.

De får nu tillsammans med Schmemmanns teorier stå till tjänst i en mer ingående analys. Ett distinkt drag i den nyare demokratiska folkkyrko-tanken som jag relaterat till kyrkan som mellan-mänskligt nätverk, är att folket omvandlats från objekt till subjekt och kyrkan därigenom blivit folkets kyrka. Detta distinkta drag löper också som en röd tråd genom kyrkohandboksgruppens dokument. Det handlar om ett bemyndigande av individen och en strävan bort från hierarkiska strukturer.

Mässordningens fyra moment

Om man ser till ”Mässans grundordning” gör sig den nya demokratiska folkkyrkoteologin sig gällande redan under rubriken *Samling*. ”*Samlingen*” bygger på att varje individ är värd respekt och behöver utrymme att vara sig själv också i gudstjänsten.”³⁴ Gudstjänstens inledning har tidigare beskrivits som en audiens inför Kristus som kung. Det tar sig tydligt uttryck i ordningarna för högmässa såväl med som utan nattvard i 1942 års kyrkohandbok och återfinns fortfarande som ett av två alternativ i högmässogudstjänstens inledning där prästen i enlighet med 1986 års handbok förkunnar: ”Herren är i sitt heliga tempel. Hans tron är i himmelen”.³⁵ Kyrkohandboksgruppens dokument kontrasterar mot denna beskrivning och indikerar en förskjutning där fokus flyttats från Gud till folket. En förskjutning helt i paritet med förskjutningen från det Billingska folkkyrkotänkandet till ett nyare demokratiskt folkkyrkotänkande där kyrkan inte längre framstår som en kyrka för folket, utan snarare som folkets kyrka där folket är kyrkans centrum och subjekt.

Även under rubriken *Ordet* framträder samma distinkta drag. Här talas det, i strävan bort från hierarkiska strukturer, om en dialog mellan människa och Gud och om samtalets dimension i predikan. Nedtonandet av hierarkier tar sig inte bara uttryck i det elementära arbetet med ett inkluderande språk samt i antydningar om relationen mellan människor och mellan människa och

Gud. Bibelns status tonas också ner och blir snarare en bok bland andra böcker än böckernas bok. Kyrkohandboksgruppen skriver: ”I *Ordet* lyssnar vi till de många vittnesbörden om Guds nåd och om Guds utmaningar till samhälle och liv, om lag och evangelium. Därför ställs många texter och röster sida vid sida, både från Bibel och från vår egen tid. Och vi bereds rum att lyssna till våra egna inre röster.”³⁶ Helt i linje med nedtonandet av bibelordet framgår det av grundprinciperna att endast evangelieläsningen förblir ett obligatorium i den gemensamma gudstjänsten.

Det demokratiska folkkyrkotänkandet framträder också mycket starkt i kyrkohandboksgruppens förslag att göra beredelsen med syndabekännelsen och förlåtelsen fakultativ, så också vid mässa. I likhet med betoningen vid samlingen framträder också här en strävan efter att ta bort hierarkier. Gud tillåts inte stå över människan och individen framstår som alltjämt tillräcklig. Här finns en tydlig förskjutning ifråga om betoning i tros läran. Detta exemplifieras på ett mycket slående sätt i den lutherska principen kyrkohandboksgruppen själv refererar till nämligen ”samtidigt rättfärdig och syndare” (*simul iustus et peccator*). Kyrkohandboksgruppen betonar ”rättfärdig” (*iustus*) och anser att syndaförlåtelsen inte är ett återupprättande av en söndrad relation utan en bekräftelse av den goda relation som från Guds sida består. I luthersk tradition har poängen snarare legat på ”samtidigt” (*simul*).³⁷ Här beskrivs både människans otillräcklighet och rättfärdighet inför Gud, varför möjligheten till återkommande avlösning för människan är av yttersta vikt. Den hindrande orättfärdigheten undanröjs härmed och relationen till Gud och medmänniskor återupprättas. I beto- nandet av ”rättfärdig” förkunnar grundprinciperna dock istället att: ”Det är viktigt att inget i gudstjänsten, till exempel en obligatorisk inledande bön om förlåtelse och förlåtelseord, antyder att människans synd skulle vara ett hinder

³⁴ *Mässans grundordning*, 1.

³⁵ *Den svenska kyrkohandboken I och II* (Stockholm: Verbum, 1999), 79.

³⁶ *Mässans grundordning*, 4.

³⁷ Kjell-Ove Nilsson, *Simul: Das Miteinander von Göttlichem und Menschlichem in Luthers Theologie* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966).

som först måste undanröjas för att relationen med Gud skall kunna återupprättas.³⁸

Kyrkohandboksgruppen hänvisar i argumentationen att göra syndabekännelsen fakultativ till Luthers egna mässordningar *Formula Missae et Communionis* 1523 och *Deutsche Messe* 1526 som saknade obligatoriskt beredelsemoment. Här beaktas emellertid inte det vidare sammanhang där den lutherska mässan firades, varför argumentationen i viss mån brister. Det är sant att Luther inte såg den enskildes syndabekännelse före nattvarden som något nödvändigt eller förpliktande. Men han menade samtidigt att syndabekännelsen var nyttig och inte skulle förkastas. Det handlade för Luther aldrig om beredelsens vara eller icke vara i den kristnes liv. Poängen var att beredelse, fasta och bön, inte skulle vara tvingande utan utföras av fri vilja. Att syndabekännelsen var av betydelse för Luther visar sig bland annat i att förlåtelsebönen ingick i ordningen för dagliga husandakter som fördes in som bilaga i Luthers lilla katekes. Det kristna livet handlade i grund och botten om en daglig omvändelse. Betydelsen av syndabekännelsen visar sig också i att Luther, utifrån sin katolska tradition, månade om bikten. Något som kom att medföra att en särskild praktik utvecklades där den privata syndabekännelsen länkades samman med den kateketiska examination som föregick mässan. Även om Luther själv betonade individens fria vilja i relation till beredelse och bekännelse kom således i praktiken bikt före nattvarden att betraktas som något självklart. Presumptiva kommunikanter ålades att till prästen i förväg deklarerat intentionen att motta nattvarden sakrament i den kommande söndagens gudstjänst. De som anmält sådant önskemål samlades vanligen till vesper på lördagskväll. Denna gudstjänst kallades för biktgudstjänst (*Beichtgottesdienst*).³⁹ En sammankomst som innefattade såväl psalmsång, textläsning, och böner samt en utläggning om sakramenten och en förmaning till nattvardsaspiranterna vilket följdes av enskilt förhör för att vinna försäkran om att alla hade

kunskap om sakramentets innebörd och den gåva nattvarden skänker. Här skedde också den enskilda syndabekännelsen och avlösningen inför den kommande nattvardsgången.⁴⁰

När nattvardsaspiranterna blev fler kom förhöret, bekännelsen och avlösningen av praktiska skäl istället att ske i grupp. Den individuella bekännelsen kom härmed att utvecklas i riktning mot den allmänna syndabekännelse som återfinns i gudstjänsten än idag. Den tidiga praktiken med bikt inför nattvarden lever således kvar om än inbyggd i själva gudstjänsten och i kollektiv form. En praktik helt i linje med den *Augsburgska bekännelsen* som framhåller: ”Bikten är icke avskaffad i våra kyrkor. Ty Herrens lekamen brukar icke givas annat än åt dem, som förut förhörts och fått avlösning.”⁴¹ Att hänvisa till Luthers egen mässordning för att ge legitimitet för att göra syndabekännelsen fakultativ visar på att man då missar det vidare sammanhang där gudstjänsten firades. Det verkar visserligen, i enlighet med Luthers betoning av individens frihet, inte ha varit ett absolut krav med avlösning för att ta emot sakramentet, men att det i den lutherska kyrkan var en ordning som förutsatte en återkommande syndabekännelse och avlösning för de som tog emot sakramentet kan det inte råda några tvivel om. Att göra beredelsen fakultativ, i en tid då bikten inte längre anses självklar, skulle faktiskt i viss mån kunna sägas beröva den enskilde den frihet Luther själv värnade om men i motsatt bemärkelse. Det skulle beröva den enskilde friheten att i en familjär och given ordning bekänna sin synd och motta Herrens förlåtelse.

Ännu ett radikalt inslag i kyrkohandboksgruppens principer är ifrågasättandet av trosbekännelsen som obligatoriskt moment. Den orsak som anges för ifrågasättandet av densamma är att trosbekännelsen infördes först på 1000-talet i den kristna gudstjänsten i väst. Argumentationen kan i sammanhanget anses märklig inte minst då grundprinciperna i övrigt så starkt månar om inkulturation i gudstjänsten. Credo har därtill, åtminstone i dopakten, funnits med allt sedan den tidiga kristna kyrkan. Den Niceanska trosbekän-

38 *Teologiska grundprinciper för arbetet i 2006 års kyrkohandboksgrupp*, 19.

39 Senn, 352. Se även Christer Pahlmblad, *Mässa på svenska: Den reformatoriska mässan i Sverige mot den senmedeltida bakgrunden* (Lund: Arcus förlag, 1998).

40 Ibidem.

41 *Svenska kyrkans bekännelseskriterier*, ”Augsburgska bekännelsen XXV” (Stockholm: Verbum, 1985), 73.

nelsen kom dessutom redan på 500-talet att introduceras i eukaristifirandet i öst.⁴² Det elementära syftet med trosbekännelsen har alltså varit att bevara kyrkans enhet. Om trosbekännelsen utesluts som obligatorium väcks därför frågan vad Svenska kyrkan förstår som kyrkans enhet idag och vad som är kittet för densamma. I Billings folkkyrkotänkande förenas mångfalden i enhet genom Ordet i Kristus. I den demokratiska folkkyrkotanken förenas mångfalden istället i demokratins strukturer. Det som värnas här skulle till skillnad från enheten i det äldre folkkyrkotänkandet kunna beskrivas som enhet genom mångfald. Om man förstår momentet av gemensam trosbekännelse i en individualistisk tappning, där individen skall bekänna sin personliga tro och uppfattning och inte som ett tillfälle att stämma in i kyrkans gemensamma tro blir trosbekännelsen självklart problematisk. Möjligen döljer sig ett sådant resonemang bakom uppslaget att dess obligatorium i den gemensamma gudstjänsten bör ses över.

Under rubriken *Måltiden* föreslås momentet ”brödbrytelsen” som i 1986 års handbok är fakultativt, istället bli obligatoriskt. Också denna förändring harmoniserar med det demokratiska folkkyrkotänkandets distinkta drag då brödbrytelsen kan tolkas som ett uttryck för den inkluderande kyrkan som bygger på en världsvid gemenskap. Gällande nattvardsböner vill kyrkohandboksgruppen inte utesluta någon av dagens nattvardsböner, möjligen modifiera dem något. De vänder sig dock emot en undervisande ton där karaktären av bön enligt dem går till spillo. På grund av nattvardsbönens teologiska tyngd menar de sig emellertid inte kunna lämna formuleringarna helt fria men vill istället komplettera dem med en starkt förenklad nattvardsbön där det läromässiga innehållet beskurits. Distinktionen som här framträder mellan undervisning och bön kan lätt appliceras på det äldre respektive nyare folkkyrkotänkandet. Den undervisande tonen som kritiserar relaterar till den Billingska kyrkosyn där folket framstår som objekt medan den öppna villkorslösa bönen harmoniserar med

den demokratiska folkkyrkotanke där folket är myndiga subjekt.

Gudstjänstordningens fjärde moment, *Sändningen*, kan utifrån en demokratisk folkkyrkotanke betraktas som den mest oproblematiske av gudstjänstens fyra delar. Så diskuteras den av kyrkohandboksgruppen också väldigt kort. Den skapelseteologi som dominerar kyrkosynen kommer här till sin rätt i folkets uppdrag att tjäna hela mänskligheten. Sändningen framstår också i sig själv som ett bemyndigande.

Den sekulära kyrkan

I denna mer ingående analys av kyrkohandboksgruppens dokument framträder ett genomgripande mönster, nämligen ett på skapelseteologiska grunder utsuddande av gränsen mellan kyrkan och världen. Ett mönster som framträder i den demokratiska folkkyrkotanken och förståelsen av kyrkan som mellanmänskliga relationer. Det appellerar dessutom tydligt till Schmemmanns beskrivning av kyrkans tendens att i acceptans av sekularismens förståelse av religionens roll sälla sig med sekulära uttryck. Då gränsen mellan kyrkan och världen suddas ut kan inte längre gränsen mellan döpta och odöpta försvaras. Så finner vi i grundprinciperna ett ifrågasättande av dopet som förutsättning för deltagandet i nattvarden. Här påtalas det problematiske med att använda dopet ”för att markera en gränslinje mellan innanför och utanför.”⁴³ Gränsen mellan det himmelska och det jordiska, mellan Gud och människa, mellan syndare och förlåten, suddas ut i det att kyrkan inkluderar hela världen. De teologiska grundprinciperna deklarerar således: ”Det finns inte längre något som skiljer människan från Gud. Inte heller synden sätter en gräns.”⁴⁴ Då gränsen mellan kyrkan och världen suddas ut blir det också svårt att försvara en distinktion mellan präst och församling. Detta gör sig tydligt i kyrkohandboksgruppens dokument. Gruppen beskriver här själva en förändring i synen på prästen mellan 1942 års kyrkohandbok

⁴² Gösta Hallonsten, *Lex orandi, lex credendi: En kommentar till trosbekännelsen* (Skellefteå: Artos, 2011), 31-32.

⁴³ *Teologiska grundprinciper för arbetet i 2006 års kyrkohandboksgrupp*, 22.

⁴⁴ *Teologiska grundprinciper för arbetet i 2006 års kyrkohandboksgrupp*, 19.

och den som är i bruk idag. Medan den tidigare handboken betonade prästens funktion som ledare och förkunnare har prästen i den nu gällande handboken på ett annat sätt kommit att bli en del av församlingen. Medan 1986 års handbok rymmer en särskild ordning för gudstjänst ledd av lekman "Söndagsbön" går dock kyrkohandboksgruppen idag ett steg längre genom att utforma själva grundordningen på så sätt att församlingens huvudsakliga gudstjänst kan ledas av en person som inte är prästvigd.

Synen på kyrkan som Guds folk riskerar att utveckla en form av dualism. Två olika förståelser av kyrkan som glider isär och där den ena förståelsen tenderar att dominera. Denna utveckling kan sägas vara skönjbar både i kyrkohandboksgruppens förslag till mässans grundordning med dess ram och innehåll, och i den identitet och roll kyrkan i grundprinciperna tillskrivs. Den förståelse av kyrkan som i Svenska kyrkans fall har kommit att dominera tycks därtill i samspel med denna utveckling ha intagit sekularismens syn på religionens roll som Schmemmann beskriver, och formats i linje med densamma.

Enligt Christer Pahlmblad individualiserade den senmedeltida sakramentsfromheten folkets relation till sakramentet på så vis att "Kristi kropp i sakramentet isolerades från kroppen/kyrkan."⁴⁵ Detta fick i den lutherska reformationen till konsekvens att individens mottagande av nattvarden betonades på bekostnad av nattvarden betydelse som kyrkosakrament. Kyrkans kropp i luthersk sakramentsuppfattning kom således att tona bort. Denna förlust skulle man också kunna se stråk av i kyrkohandboksgruppens dokument. Vad som i luthersk tradition kan sägas ha gått till spillo är alltså den djupare sakramentala förståelsen av kyrkan, den synliga tillika osynliga kyrkan förenad i Kristi kropp. I likhet med denna beskrivning noterar Ragnar Persenius ett särskiljande mellan osynlig och synlig storhet i folkkyrkorörelsens funktionalistiska kyrkoupfattning på 1900-talet och en föreställning om att den osynliga kyrkan inte kun-

⁴⁵ Christer Pahlmblad, "Laurentius Petri, gudstjänstbruken och sakramentsfromheten" 120-149 i *Laurentius Petri och svenskt gudstjänstliv: Årsbok för svenskt gudstjänstliv* 79, red. Sven-Åke Selander m.fl. (Skellefteå: Artos, 2004), 136.

de förverkligas socialt⁴⁶. Ett särskiljande som Nathan Söderblom i sin tur tycks ha velat motverka i sin beskrivning av kyrkans kropp och själ, det institutionella och personliga, som ömsesidigt beroende och sammanhållna⁴⁷.

Förlusten av kyrkans kropp, förstådd i relation till en sakramental ecklesiologi, skapar som jag ser det, en oförmåga hos kyrkan att verka som en sammanhållen inkarnerad kyrka. Gunnar Träskman beskriver en utveckling av folkkyrkan som skulle kunna sägas ligga i linje med detta. En utveckling där kyrkan tenderar att bli en ramorganisation snarare än ett trossamfund. En organisation som, i sin välment öppenhets, ger utrymme åt all världens ideologier. Olika trosinriktningar som inom ramen rumsterar som "ecclesiola in ecclesia", stundtals i spjörn mot den kyrka de faktiskt tillhör⁴⁸. Med ett sådant scenario menar jag att kyrkan inte längre framstår som en enhet i mångfald där Ordet, Kristus, står i centrum utan som en enhet sammanhållen genom en stark ramlag, en enhet genom mångfald. Ragnar Persenius beskriver denna "enhet genom mångfald" som bekymmersam. När kyrkorna alltmer präglas av denna tids mångfald ifråga om uttryck kan problem uppstå och han kontrasterar denna utveckling med hur det var förr då alla församlingar höll sig till en och samma kyrkohandbok. Persenius nämner att:

"Den mångfald som i god mening är en rikedom av nådegåvor från Gud kan – om enheten i mångfalden förtvinar och en kristen eller en kyrka inte längre känner samhörighet – bli till ett hot mot den andliga enheten."⁴⁹

⁴⁶ Ragnar Persenius, "Kyrkoupfattning och kyrkoförfattning- ecklesiologin som teologisk bas för kyrkoförfattningen", 13-27 i *Kyrkosyn: Kyrkoupfattning och kyrkoförfattning* (Uppsala: Nordiska ekumeniska rådet, 1995), 17.

⁴⁷ Gustaf Aulén, *Hundra års svensk kyrkocodebatt: Drama i tre akter* (Stockholm: Svenska kyrkans diakonstyrelsens bokförlag, 1953), 133-137.

⁴⁸ Gunnar Träskman, "Kyrkorättsliga aspekter på medlemskap, dubbelmedlemskap och valbarhet", 72-85 i *Kyrkosyn: Kyrkoupfattning och kyrkoförfattning* (Uppsala: Nordiska ekumeniska rådet, 1995), 78-79.

⁴⁹ Ragnar Persenius, *Nådens budbärare – om den sakramentala folkkyrkan* (Stockholm: Verbum, 2000), 259-260.

Lex orandi, lex credendi

Det tycks pågå en inre fragmentering inom Svenska kyrkan genom individers till synes oförenliga förståelser av kyrkans väsen vilket får disparata implikationer på kyrkans sätt att vara och verka. Detta genererar i sin tur en bristande autenticitet. Denna utveckling skulle sannolikt kunna avhjälpas genom ett återerövrande av insikten om ”kyrkans kropp” i vilken nådemedelsinstitutionen och den mystiska gemenskapen återigen blir förbundna. Härmed skulle också en djupare förståelse av gudstjänst och liturgi kunna komma till stånd. En förståelse där lex orandi, lex credendi blir verklighet och gudstjänsten inte

bara i formell bemärkelse ”kyrkolivets centrum” utan i rent faktisk, inkarnatorisk bemärkelse kyrkans hjärta och liv. Med en djupare sakramental självförståelse skulle Svenska kyrkan sannolikt också undgå att underkasta sig den sekulära förståelsen av religionens roll, det vill säga undgå att bli en avskild andlig sfär, alternativt en servicekyrka i förening med det sekulära. Hon skulle, om liturgin utlevs i sin fullhet, i sig själv vittna om den alternativa gemenskap kyrkans liturgi ger form och uttryck för.⁵⁰ Frågan är dock om en sådan sakramental självförståelse kan rymmas inom de folkkyrkotraditioner som finns i Svenska kyrkan idag?

Summary

The aim of this article is to analyze the ecclesiology implicit in the documents *Teologiska grundprinciper för arbetet i 2006 års kyrkohandboksgrupp* [*Basic Theological Principles for the work in the Church manual group of 2006*] and *Mässans grundordning* [*Basic order of the Mass*]. These documents, composed on behalf of the Church of Sweden's Church board, are intended as the basis for a new church service manual in 2015. By means of ecclesiological theories drawn from Avery Dulles and Alexander Schmemmann, I analyze the documents in the light of the Swedish Folk Church tradition. A shift over time in this tradition is described, from the understanding of the Church as "Church for the people", to the Church as "the people's Church". My underlying hypothesis is that this shift has generated a dualism where two different aspects of the church have drifted apart, namely, with Dulles' terminology, the Church as "a mystical communion of grace" and the Church as "a network of friendly interpersonal relationships". In this process, the latter has come to dominate. This pattern is revealed in *Basic order of the Mass*, in which frame and content tend to be separated. The dualism also stands out in the *Basic Theological Principles* in terms of the identity and role of the Church. Finally, I offer a discussion of this dualism inspired by Schmemmann's account of the Church and secularism, and I remark on the lack of understanding of the Church as "body of Christ" in later Lutheran perceptions of sacrament.

⁵⁰ Senn, 699.

Varför finns det sådant som inte måste finnas?

MARTIN LEMBKE

Martin Lembke är aktuell med sin doktorsavhandling Non-Gods and Gods: A Cosmological Treatise (disputation den 15 november 2012, CTR, Lunds universitet), i vilken han konstruerar och utvärderar ett helt nytt argument för Guds existens. Hans religionsfilosofiska forskning, som också kretsar kring klassiska frågor om Guds natur, har bl.a. publicerats i Religious Studies och International Journal for Philosophy of Religion.

Inledning

Detta förefaller möjligt: det kunde ha varit så att vissa ting, som finns, inte fanns. Dyliga ting – om sådana finns – är *kontingenta* i den meningen att de kännetecknas av ett slags metafysisk tillfällighet: deras existens är alltså inte nödvändig. Men varför finns överhuvudtaget sådana ting som inte måste finnas? Det traditionella islam-kristna svaret, som har inspirerat det s.k. kosmologiska kontingensargumentet för Guds existens, är att ett *nödvändigt* ting – läs: Gud – har skapat (alternativt genererat) världen av kontingenta ting.¹ Enligt detta synsätt är Gud ett metafysiskt grundfundament på vilket alla kontingenta ting vilar: en nödvändig förutsättning förutan vilken varje kontingent ting omedelbart upplöses i absoluta intet.

Men frågan ifråga – Varför finns kontingenta ting överhuvudtaget? – har anklagats för att vara en filosofisk pseudofråga: en illegitim frågeställning som förutsätter otillbörliga eller rent av omöjliga antaganden. Syftet med föreliggande artikel är att undersöka om det ligger något i denna typ av kritik. I synnerhet ska vi ta i beaktande vad två prominenta kritiker, David Hume

och Adolf Grünbaum, har haft att säga. En dylik undersökning har påtaglig teologisk relevans, ty om kritiken skulle visa sig vara befogad ligger det nära till hands att tänka sig, inte bara att ett av de klassiska argumenten för Guds existens bygger på grumliga premisser, utan också att den teistiska föreställningen om Gud som skapelsens ontologiska grund hamnar i gungning.

Vi har alltså att göra med en fundamental metafysisk fråga av uppenbar teologisk relevans: en fråga som vi för enkelhets skull kan benämna som ”Fråga X” (där ”X” lämpligen har med existens att göra). Observera: Fråga X är *inte* den betydligt mer kända frågan varför det finns något överhuvudtaget. Denna senare, absolut allomfattande fråga, själva varats gåta, en fråga som fascinerar inte bara teologer och filosofer utan också fysiker,² kan enligt min mening inte ges något svar, såvida man inte accepterar den absurda idén att något kan orsaka, individuellt eller

¹ ”Islam-kristna”, ty kontingensargumentet formulerades först av de muslimska filosoferna al-Fārābī (Alfarabi) och Ibn Sīnā (Avicenna). För en detaljerad studie över de kosmologiska argumentens olika utveckling hänvisas till William Lane Craig, *The Cosmological Argument from Plato to Leibniz* (London: Macmillan, 1980).

² De senare inkluderar t.ex. Ulf Danielsson, *Den bästa av världar: Skapelse, slump, apokalyps, död* (Stockholm: Albert Bonniers Förlag, 2008), 247; Armand Delsemme, *Our Cosmic Origins: From the Big Bang to the Emergence of Life and Intelligence* (Cambridge: Cambridge UP, 1998), 274–5; Brian Greene, *Det stoff varav kosmos väves: Rummet, tiden och verkligheten*, övers. av Hans-Uno Bengtsson (Stockholm: Norstedts Förlag, 2004), 345; och Stephen Hawking, *Kosmos – en kort historik*, övers. av Tönis Tönison (Stockholm: Bokförlaget Prisma, 2001), 180–1.

kollektivt, sin egen existens.³ På något sätt måste frågeställningens omfång reduceras. Fråga X åstadkommer detta genom att rikta uppmärksamheten mot klassen (eller mängden) av kontingenta ting. Det kan emellertid noteras att en del filosofer föredrar att precisera frågan i termer av *konkreta* (snarare än kontingenta) ting.⁴ Nackdelen med en sådan precisering, ur religionsfilosofisk synvinkel, är att den förutsätter att klassen av konkreta ting inte inkluderar Gud. Men om ”konkret” definieras i termer av ”kausal kapacitet”,⁵ vilket ofta görs, så har vi ju att göra med en definition som innebär att Gud, som enligt teistisk tro är skapare av himmel och jord, är konkret (snarare än abstrakt). Möjligen kan man definiera ”konkret” på annat sätt, exempelvis i termer av ”rumslig lokalisering”,⁶ så att det därmed säkerställs att Gud, om Gud finns, inte inkluderas i extensionen av konkreta ting. Men enligt min mening är det bättre, och med mindre risk för missförstånd, om man istället preciserar Fråga X i termer av kontingenta ting. Vetenskapsfilosofen Adolf Grünbaum, som profilerat sig som kritiker av Fråga X, menar också att det är just så frågan bör förstås.⁷

Men så till själva ärendet: är Fråga X legitim eller ens meningsfull? Eller har vi snarare att göra med en pseudofråga som på ett eller annat sätt faller på eget grepp? Här kan vi först och främst notera följande: För att en fråga ska vara legitim (i en relevant filosofisk bemärkelse) krävs inte bara att den är semantiskt meningsfull,

dvs. begriplig, utan också att den är logiskt motsägelsefri. Fråga X verkar åtminstone vid första anblick uppfylla båda dessa kriterier: den är åtminstone syntaktiskt välformulerad och till synes fri från logiska kullerbyttor. Vad som är intressant att undersöka är istället om Fråga X gör några otillåtna, felaktiga eller tveksamma antaganden. Ett ytterligare kriterium på legitima frågor är nämligen att de endast gör *sanna*, eller åtminstone *rimliga*, antaganden.⁸ Ett typiskt exempel på en fråga som är illegitim i detta avseende är åklagarens fråga till den oskyldige mannen: ”Varför slog du ihjäl din fru?” Det är också med avseende på detta filosofiskt mer intressanta kriterium som Fråga X emellanåt har anklagats för illegitimitet.⁹ Syftet med föreliggande text är därför mer precist att reda ut vilka antaganden Fråga X gör och undersöka i vad mån dessa är filosofiskt acceptabla.

Allmänt om kontingenta ting

Det första vi kan konstatera är att Fråga X förutsätter att det finns kontingenta ting. Det kan ju tyckas självklart att så också är fallet: alla ting som har en temporal start- och/eller slutpunkt verkar ju vara kontingenta, ty det verkar rimligt att tänka sig att om ett ting T *inte* existerar vid en viss tidpunkt så följer därmed att T inte existerar med nödvändighet. Detta resonemang blir dock mer problematiskt om vi betänker tidens gång. Enligt det som kallas A-tidsuppfattningen är tidens gång ett objektivt ontologiskt karaktärsdrag: dåtiden *var*, framtiden *kommer* att vara, endast nuet *är*. Men enligt det som kallas B-tidsuppfattningen är tidens gång blott en mänsklig konstruktion eller psykologisk illusion: dåtid, framtid och nutid är bara relationer i likhet med rumsliga relationer som bakom och framför, nära och fjärran. Enligt den senare uppfattningen ligger det alltså nära till hands, eller det verkar åtminstone inte alldeles långsökt, att tänka sig att T:s temporalt begränsade utsträckning i sig inte innebär att T är kontingent. Givet att tidens gång

³ I min avhandling, *Non-Gods and Gods: A Cosmological Treatise*, tillgänglig online på URL = <www.lu.se/lup/publication/3129539>, försöker jag visa varför så är fallet.

⁴ Se t.ex. Erik Carlson och Erik J. Olsson, ”The presumption of nothingness”, 203–21 i *Ratio* XIV (2001), 203; Peter van Inwagen, *Ontology, identity, and modality: Essays in metaphysics*. (Cambridge: Cambridge UP, 2001), 57.

⁵ Jfr E. J. Lowe, ”Metaphysical nihilism and the subtraction argument”, 62–73 i *Analysis* 62 (2002), 368; David Eford och Tom Stoneham, ”The subtraction argument for metaphysical nihilism”, 303–25 i *The Journal of Philosophy* 102 (2005), 310.

⁶ Jfr E. J. Lowe, *A Survey of Metaphysics* (Oxford: Oxford UP), 62–3.

⁷ Se Adolf Grünbaum, ”The Poverty of Theistic Cosmology”, 561–614 i *British Journal for the Philosophy of Science* 55 (2004).

⁸ Se Nicholas Rescher, ”Are synoptic questions illegitimate?” 359–63 i *Erkenntnis* 22 (1985), 359.

⁹ Så t.ex. av Grünbaum, ”Poverty”, och Lachlan Chipman, ”Illegitimate questions”, 51–6 i *Australian Rationalist* 60/61 (2002).

inte åtnjuta objektiv realitet kan man ju tänka sig att allt som existerar i någon mening gör samma metafysiska anspråk på existens – och därmed kanske också på nödvändighet. Å andra sidan: att säga att T är kontingent innebär ju endast att säga att det *hade* kunnat vara så att T *inte* existerade, och så hade ju kunnat vara fallet även om B-tidsuppfattningen skulle visa sig vara korrekt. Den som förnekar att det finns kontingenta ting måste istället acceptera den s.k. *necessitarianismen*: idén att den aktuella världen är den enda möjliga världen.

Antagandet att det finns kontingenta ting är nog sådant att det till syvende och sist står och faller med våra metafysiska intuitioner. Är det exempelvis möjligt att föreliggande artikel inte hade förelegat? Jag tycker nog att det är ganska uppenbart att så är fallet. Mitt liv hade kunnat ta en annan, mindre uppbygglig inriktning. Dock är det naturligtvis så att *om* kontingenta ting inte existerar så är Fråga X *de facto* illegitim. Men detta förbehåll innebär ju inte att de av oss som *tror* att kontingenta ting existerar borde avföra Fråga X från dagordningen. Som analogi kan nämnas att fysiker knappast drar sig för att spekulera angående den mörka energins natur, trots att man ju strikt talat vet att det kanske inte finns någon mörk energi överhuvudtaget. Det verkar alltså inte befogat att fränkänna Fråga X filosofisk legitimitet bara för att det *kan* vara så, så långt vi förstår saken, att kontingenta ting inte finns. Dessutom är det nog så att de allra flesta av oss, vare sig vi är religiösa eller inte, faktiskt tror att kontingenta ting existerar, och detta förmodade faktum borde vara tillräckligt, enligt min mening, för att legitimera Fråga X i detta avseende.

David Hume och icke-tomma klasser

Låt oss gå vidare. Ett annat implicit antagande som Fråga X gör är att frågor av den generella formen ”Varför finns det något exemplar av typen *F* överhuvudtaget?” är meningsfulla. Det kan återigen tyckas självklart att så är fallet. Låt till exempel *F* beteckna kategorin av *levande organismer*. Nog är det meningsfullt, och även i andra hänseenden legitimt, att ställa frågan varför det överhuvudtaget finns sådana ting? Gent-

emot detta kan dock invändas att frågan ”Varför finns det levande organismer överhuvudtaget?” i praktiken är synonym med frågan ”Hur uppstod den *första* levande organismen?” och att det är på grund av denna liktydighet som den förra formuleringen är legitim. Vad gäller kontingenta ting är situationen däremot en annan, ty kanske har det *alltid* funnits kontingenta ting? I sådana fall verkar det ju konstigt att tala om ett *första* kontingent ting.

Den här invändningen är dock inte övertygande. Även om vi antar att det alltid har funnits kontingenta ting kan vi därmed inte besvara Fråga X. Som Lars Bergström poängterar är det snarare så att ”det ursprungliga problemet kvarstår i utökad form”, nämligen på följande sätt: ”Varför har det, inte bara nu, utan alltid funnits något?”¹⁰ Det verkar alltså som att Fråga X kan förstås på ett meningsfullt sätt även om den inte kan omformuleras i termer av ett första kontingent ting.

En liknande invändning formulerades redan av David Hume, via dialogfiguren Kleanthes. Anta nämligen att vi har en grupp bestående av tjugo materiepartiklar. ”Om jag visade dig på orsaken till var och en av dem skulle jag tycka det var synnerligen orimligt”, sade Kleanthes, ”om du efteråt frågade mig om anledningen till alla tjugo”.¹¹ Om vi nu omformulerar denna invändning i linje med ovanstående resonemang skulle Kleanthes poäng alltså kunna vara att frågan ”Varför finns det någon materiepartikel överhuvudtaget?” är filosofiskt överflödigt om vi redan har redogjort för varje enskild materiepartikels existens. Om vi därtill antar att antalet materiepartiklar ifråga – eller antalet kontingenta ting – är *oändligt* så skulle vi kunna hävda att varje enskild partikels existens kan förklaras med hänvisning till andra partiklar utan att förklaringskedjan som helhet blir cirkulär. Men vid närmare beaktande verkar inte heller detta vara en bra invändning. Kleanthes har helt enkelt *fel*: det är *inte* så att Fråga X blir överflödigt ens om varje enskild partikels existens har en kausal förklaring och det totala antalet partiklar antas vara oändligt.

¹⁰ Lars Bergström, *Döden, livet och verkligheten: Essäer* (Stockholm: Thales, 2004), 192.

¹¹ David Hume, *Om religion* (Nora: Bokförlaget Nya Doxa, 1992), 143.

Detta kan tydliggöras med lite elementär klasslogik. Vad Fråga X vill ha svar på är hur det kommer sig att klassen av kontingenta ting inte är tom.¹² Detta förmodade faktum (att klassen av kontingenta ting inte är tom) påverkas ju inte av *antalet* kontingenta ting. Måhända kan existensen av varje enskilt kontingent ting förklaras kausalt i relation till andra likaledes kontingenta ting, men eftersom dessa andra ting redan är medlemmar i den klass, vars icke-tomhet är det som ska förklaras, kan de inte figurera i ett svar på Fråga X.

Adolf Grünbaum och ”metafysisk nihilism”

Så långt verkar det alltså som att Fråga X är filosofiskt legitim: den har hitintills inte visat sig göra några falska eller orimliga antaganden. Betänk nu följande kontrafaktiska antagande: Det hade kunnat vara så att det inte fanns några kontingenta ting. Eller: det hade kunnat vara så att klassen av kontingenta ting var tom. I samtida analytisk-filosofisk diskurs går detta antagande under den tämligen missvisande beteckningen ”metafysisk nihilism”.¹³ Låt oss för enkelhets skull anamma denna terminologi. Det kan tyckas som att Fråga X förutsätter den metafysiska nihilismen, ty varför skulle man begrunda förekomsten av kontingenta ting om man trodde att *frånvaron* av kontingenta ting vore en omöjlighet? Det vore ungefär som att någon, som är av uppfattningen att Gud till sin natur är god, skulle ställa sig frågan *varför* Gud är god.

Låt oss för argumentationens skull anta att Fråga X förutsätter den metafysiska nihilismen. Är denna förutsättning *sann*? Eller annorlunda uttryckt: är en ”värld” (eller ett scenario), som

fullständigt saknar kontingenta ting, en *möjlig* värld? Frågan kan till en början synas trivial. Kontingenta ting är ju per definition sådana att de hade kunnat vara icke-existerande – så vad hindrar att alla kontingenta ting lyser med sin frånvaro? Men ett sådant resonemang begår det misstag som på engelska kallas *the fallacy of composition*: ett felslut som består i att man utifrån de enskilda delarnas beskaffenhet sluter sig till helhetens beskaffenhet. Låt oss belysa denna typ av felslut med ett relevant modallogiskt exempel. Anta att det finns *tre* möjliga världar: V_1 , V_2 och V_3 . Anta vidare att var och en av dessa tre världar rymmer *två* kontingenta ting. V_1 rymmer tingen a och b ; V_2 tingen a och c , och V_3 tingen b och c . Trots att alla tingen (a , b och c) alltså är kontingenta, eftersom inget av dem existerar i alla (tre) möjliga världar, finns det ingen värld som saknar kontingenta objekt. Slutsats: även om varje ting som faktiskt existerar skulle vara kontingent, är det därmed inte så att en värld som helt saknar kontingenta ting är möjlig.

Dock bör vi vara på vår vakt mot dylika modallogiska resonemang. Om *denna* uppsättning möjliga världar – V_1 , V_2 och V_3 – vore metafysiskt uttömmande, vore existensen av exakt två kontingenta ting metafysiskt nödvändig (eftersom det i alla möjliga världar ju hade funnits två kontingenta ting). Men ingen av oss tror väl att så är fallet: alltså att det är nödvändigt att det finns exakt två kontingenta ting. Ingen av oss tror heller att det måste finnas exakt 3 313 303 kontingenta ting. Det är överhuvudtaget svårt att tro att ett exakt antal kontingenta ting skulle vara en metafysisk nödvändighet. De av oss som tror att det finns många möjliga världar, eller många möjliga sätt på vilka världen hade kunnat vara beskaffad, bör alltså snarare anta att de möjliga världarna antingen innehåller *olika* många kontingenta ting, alternativt att alla världar innehåller *oändligt* många kontingenta ting. Båda dessa antaganden är dock sådana att de får ett avvisande av den metafysiska nihilismen att framstå som tämligen godtyckligt. Här räcker det att notera följande: Den metafysiska nihilismen är ett till synes blygsamt antagande. Den hävdar ju bara att det finns åtminstone *en* möjlig värld som saknar kontingenta ting. Den som däremot förnekar den metafysiska nihilismen hävdar å sin sida att *ingen* möjlig värld är sådan att den sak-

¹² Denna precisering av Fråga X är inspirerad av William L. Rowe, *The Cosmological Argument* (New York: Fordham UP, 1998), 138.

¹³ Se t.ex. Ross P. Cameron, ”Much ado about nothing: A study of metaphysical nihilism”, 193–222 i *Erkenntnis* 64 (2006); Geraldine Coggins, ”World and Object: Metaphysical nihilism and three accounts of worlds”, 353–60 i *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series, 103 (2003); Lowe, ”Metaphysical nihilism”; Alexander Paseau, ”Why the subtraction argument does not add up”, 73–5 i *Analysis* 62 (2002).

nar kontingenta ting: ett betydligt mer ambitiöst antagande. Även om Fråga X alltså antas förut-sätta metafysisk nihilism tycks det inte föreligga några goda skäl att därför avfärda den som illegitim.

Grünbaum går dock ett steg längre. Han menar att Fråga X blir legitim endast när det först har *bevisats* att en värld helt utan kontingenta ting – en ”nollvärld”, som han uttrycker det – är möjlig.¹⁴ Men detta får nog sägas vara ett orimligt krav. Jämför med följande fråga, som torde ha intresserat både Isaac Newton och Albert Einstein: ”Varför attraherar fysikaliska kroppar varandra?” Enligt Grünbaums kriterium är denna uppenbarligen begripliga och vetenskapligt relevanta fråga legitim endast om det först har bevisats att en värld där fysikaliska kroppar *inte* attraherar varandra är *möjlig*. Men ingen har någonsin gett sig på uppgiften att försöka ge ett dylikt bevis, och likväl råder det ingen tvekan om att frågan ”Varför attraherar fysikaliska kroppar varandra?” är fullt legitim. Tvärtom vad Grünbaum påstår är det alltså *inte* så att legitimiteten hos Fråga X är beroende av huruvida nollvärlden – en värld utan kontingenta ting – först har bevisats vara möjlig.¹⁵

Men Grünbaum ger sig inte. Han menar att Fråga X gör ytterligare ett antagande, nämligen ”principen om nollvärldens spontanitet”. Denna princip gör gällande att nollvärlden utgör ”det spontana, naturliga eller normala” metafysiska tillståndet.¹⁶ Fråga X förutsätter alltså, enligt Grünbaum, att frågeställaren känner något slags häpnad över att nollvärlden *inte* är sakernas faktiska tillstånd. Men varför skulle vi vara förvånade över detta? undrar Grünbaum. Det finns en myriad möjligheter som aldrig aktualiseras utan att vi ägnar dem en tanke. Ta till exempel följande scenario: en människa förvandlas plötsligt till en elefant.¹⁷ Ingen borde känna någon metafysisk häpnad över att *detta* sakförhållande inte är realiserat, menar Grünbaum, så varför skulle vi känna annorlunda inför det faktum att *nollvärlden* inte är realiserad?

¹⁴ Grünbaum, ”Poverty”, 565 (min övers.).

¹⁵ För en liknande synpunkt, se Richard Swinburne, ”Second Reply to Grünbaum”, 919–25 i *British Journal for the Philosophy of Science* 56 (2005), 919.

¹⁶ Grünbaum, ”Poverty”, 569 (min övers.).

¹⁷ Jfr *ibid.*, 565–6.

Det tycks mig som att även detta resonemang skjuter snett. Anta nämligen att vi accepterar Grünbaums slutsats att förekomsten av kontingenta ting – nollvärldens ickeaktualitet – inte är något att förundras över. På vilket sätt undermineras därmed Fråga X? Även frågor om sådant som *inte* är häpnadsväckande kan ju vara berättigade. Ta till exempel återigen frågan varför fysikaliska kroppar attraherar varandra. Enligt Grünbaums resonemang verkar det som att denna fråga är legitim endast om det finns anledning för frågeställaren att förundras över det faktum att världen *inte* är sådan att fysikaliska kroppar *inte* attraherar varandra. Men det finns ju ingen anledning till dylik häpnad, skulle Grünbaum i konsekvensens namn tvingas säga, eftersom det finns en myriad andra möjligheter som inte heller är realiserade. Konsekvensen tycks alltså bli, om vi följer Grünbaums tankegång, att även frågan varför fysikaliska kroppar attraherar varandra är illegitim: en oacceptabel konsekvens, naturligtvis. Alltså bör vi istället dra slutsatsen att det är något fel på Grünbaums resonemang. Fråga X framstår som en legitim fråga även om vi för argumentationens skull går med på att nollvärldens ickeaktualitet inte är något att förundras över.

Fråga X och frågan om svar

Enligt den australiske filosofen Lachlan Chipman är Fråga X illegitim eftersom den utgår från att det går att förklara varför det finns kontingenta ting.¹⁸ Med andra ord: Fråga X är illegitim (enligt Chipman) eftersom den förutsätter att det finns ett svar! Men denna synpunkt verkar ju inte alls särskilt bra. *Alla* frågor förutsätter väl ett svar – såvida de inte är ställda i ett retoriskt syfte. Därmed inte sagt att alla frågor *har* ett svar, naturligtvis, men en fråga blir inte illegitim bara för att frågeställaren tror att den kan besvaras. Det är tvärtom så att en fråga gott och väl kan vara legitim även om den omöjliga kan besvaras. Vi har redan berört själva varats gåta: Varför finns det något överhuvudtaget? Det faktum att klassen av ting (vilka som helst) inte är tom är enligt min mening ett *factum brutum*: ett

¹⁸ Se Chipman, ”Illegitimate Questions”, 54.

faktum som saknar förklaring. Men därmed inte sagt att varats gåta är illegitim. Illegitima frågor får inte förväxlas med frågor som saknar svar.

Avslutning

Det verkar alltså som att Fråga X, vars teologiska relevans är uppenbar, är både semantiskt meningsfull och filosofiskt legitim. Därmed inte sagt att den har ett svar; huruvida så är fallet får emellertid diskuteras vid ett annat tillfälle.¹⁹ Vad föreliggande text ger vid handen är blott att vi inte har att göra med något slags pseudofråga: en missriktad fråga som kan avfärdas via en enkel begreppsanalys.

Summary

Not only the argument from contingency for the existence of God but also the theistic idea that God is the metaphysical foundation of the world seem to presuppose the intelligibility and validity of the following question: Why is there anything contingent at all? However, it has been argued that, upon closer inspection, this question is a *pseudo*-question: a question which presupposes illegitimate or somehow ill-founded assumptions. In this article I respond to some of this criticism, especially to that given by David Hume and Adolf Grünbaum. I argue that there seems to be no good reason to think that the question under consideration should not continue to receive proper philosophical attention.

¹⁹ I "Frågan om varat", 3–9 i *Filosofisk tidskrift* 31 (2010), skissar jag på fyra olika svarsmöjligheter. Där visar jag också hur ett kosmologiskt kontingensargument för Guds existens kan börja gestalta sig.

LITTERATUR

Gunnel André, *Det står skrivet – med inblickar mellan raderna. Kommentarer till Den svenska evangeliebokens gammaltestamentliga texter* (Uppsala: Bibelakademiförlaget, 2011), 499 sid.

Sedan årtionden har predikotextkommentarer publice-rats i olika fora, främst utkast över texter ur de fyra evangelierna. Tidvis har också övriga evangelieboks-texter ägnats utrymme, och denna bok behandlar samtliga gammaltestamentliga läsningar enligt 2002 års evangeliebok för Svenska kyrkan. Detta är i sig ett storverk, som inte förminsas av att det enda psaltar-avsnitt som behandlas är det som står som GT-läsning och därmed potentiell predikotext; respektive fir-ningsdags årgångsgemensamma psaltarsalm förbigås alltså.

Gunnel André, docent i Gamla testamentets exege-tik vid Uppsala universitet och präst i Svenska kyrkan, medverkade redan i Verbums exegetisk-homiletiska kommentarserie till 1983 års evangeliebok och publi-cerade 1987 i *Svensk kyrkotidning* en dubbelartikel om att predika över gammaltestamentliga texter. Hon är alltså väl förberedd inför den uppgift hon här ge-nomfört. De enskilda textkommentarerna föregås av en inledning med vissa exempel på hur man inte bör göra vid umgänge med GT-texter och med orientering om för tolkningen behövliga upplysningar om textens genre, tillkomstmiljö, språkliga och översättningsmä-siga drag och om vad inplaceringen i evangelieboken medför. Kommentarer vill vara lättillgängliga och pedagogiska, perspektivet är ”hermeneutiskt och där så är möjligt...feministiskt” (sid 28) och ett syfte är att ge läsaren nya upptäckter.

För denna anmälan har jag läst några tiotal av kommentarerna, och dessa motsvarar väl sitt syfte. Mot bakgrund av gjord analys ges många tankeväck-ande synpunkter, inte sällan avslutade med ”!”. Rätt ofta finns också formuleringar som kan bli predikoin-ledningar som fångar församlingens uppmärksamhet och så kan slå en bro mellan texten och nuet.

Boken ska läsas utifrån innehåll, inte utifrån ut-formning. Tyvärr är nämligen tryckfelet och inkonse-kuenserna fler än vad som är acceptabelt. Som exem-pel kan nämnas att en och samma textkommentar en gång skriver ”you tube” men nästa gång ”YouTube” (sid 258f; fö första gången jag ser hänvisningar till denna sajt i exegetiska verk). Riktigt illa är att listan ”Kommenterade texter” (sid 9-15), där siffrorna i hö-gerspalten rimligen är tänkta som sidnummer i en in-nehållsförteckning, ger felaktiga sidhänvisningar i alla de 20 fall som jag stickprovsvis kollat. Man får istället använda sig av listan över kyrkoårets sön- och helg-dagar eller ställregistren i bokens slut; stickprovsvis stämmer dessa.

Magnus Evertsson
Doktorand, Lund

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

Hanna Källström anger att det övergripande syftet med hennes undersökning ”är att studera katedralens funktion som andaktsmiljö och att försöka återskapa lekmännens besök utifrån nyckelorden *platser, tid-punkter, föremål och (bild) motiv*” (s.10). De olika avsnitten i undersökningen utgår alla från dessa fyra nyckelord. Lekmännens andakt står i centrum. Det innebär att prästerskapets officiella liturgi får stå till-baka. Konst och fromhetsliv står i centrum vilket in-nebär att projektet ligger ”i skärningspunkten mellan praktisk teologi och konstvetenskap”.

Undersökningen har två begränsningar, dels tas en-dast två katedraler – Linköping och Lund – upp, dels omfattar tidsperioden tiden från 1400-talets början till reformationen. I båda fallen är det tillgången på mate-riäl som avgjort begränsningarna.

Källmaterialet till en undersökning om lekmännens besök och aktiviteter i katedralerna är, som påpekas, ”fragmentariskt”. Källström använder avlatsbrev som varit starkt styrande för lekmännens agerande. Särskilt betydelsefulla är de tre avlatsbrev från 1412 för Linköpings domkyrka, utfärdade av ett antal ro-merska kardinaler och biskopar. De innehåller ovan-ligt detaljerade och välinformerade uppgifter om den medeltida inredningen och andaktslivet där. Utöver avlatsbrev bygger avhandlingen för båda katedra-lerna på ett mycket differentierat källmaterial, såsom donationshandlingar, arkeologiska, arkitektoniska och konstvetenskapliga källor liksom på teologiska, litur-giska och profanhistoriska samt legendsamlingar.

Beskrivningen av andaktsmiljön i de båda katedra-lerna inleds med en byggnadshistorisk översikt över båda. Utifrån de inledningsvis angivna nyckelorden görs sedan en undersökning av hur respektive dom-kyrka konkret kan ha använts av lekmännen vid deras personliga andakter. Som viktiga platser framstår helt naturligt altaren till Maria och helgon. Båda katedra-lerna har också gravar som blev föremål för lekmän-nens besök. I Linköping fanns Nils Hermanssons och Björn av Klockrikes gravar och i Lund Andreas Sune-sens grav.

Lekmannaaktiviteterna har också varit förbundna med viktiga tidpunkter i kyrkoåret, t.ex. påsk och pingst, Kristi lekamens fest. I Linköping har man lyft fram Nils Hermanssons skrinläggningsdag och i Lund Knut konungs och Laurentius, kyrkans skyddshel-gons, festdagar. Slutligen har också bilder och motiv haft stor betydelse för andaktsutövningen. Här möter vi dopfont, skulpturer och bilder av Maria och helgon samt relikier och den invigda hostian.

Efter genomgången av de båda domkyrkorna var för sig gör Källström i ett särskilt kapitel en jämförel-se mellan dem. Där sätter hon också in dem i ett större sammanhang och belyser framställningen med exem-

pel från andra domkyrkor, klosterkyrkor och församlingskyrkor. Kyrkorummets uppbyggnad med dess olika delar och senare tillkomna kapell illustrerar hur de stora katedralerna kunde delas upp i åtskilda rum som fungerade som enskilda andaktsrum. Det fanns stora likheter mellan de båda domkyrkorna vad gällde tidpunkter som lyftes fram för lekmännens andakter liksom de föremål som fromhetslivet koncentrerades till. En fråga som inte närmare berörs är hur klostrens fromhetsliv med bön, meditation och inriktning på individens väg till frälsning har påverkat utformningen av lekmännens andaktsövningar. Klostren fanns ju i katedralernas omedelbara närhet.

Andakternas och fromhetsövningarnas teologiska sammanhang får en övergripande framställning. Källström visar hur avlatsbrevens föreskrifter uppmärksammar förpliktelser och krav på kunskaper som föreskrevs i stifts- och synodalstatuter: främst Fader vår, Ave Maria och trosbekännelsen. Bön och tillbedjan riktades mot hostian i en skådande eukaristisk fromhet. Kristi kroppsliga lidande med törnekronan och de fem såren liksom Maria, hennes smärtor och ställning som himladrottning var centrala motiv för andakten. Den teologiska fokuseringen var tydlig: eukaristisk andakt och passionsfromhet.

Aktiviteterna i katedralerna bestod i att delta i mässan och vid kyrkliga handlingar, i processioner till helgonaltare och vid prästens sjukbesök. Slutligen – och mycket viktiga – var de individuella besöken vid altare och helgonbilder med läsning av de angivna bönerna och förböner för den egna själen, för sjuka och döda och tillbedjan inför Kristi lekamen och Maria.

Det fanns en gråzon mellan fast liturgi och privat eller kollektiv andakt. ”Gränsen mellan liturgi och andakt kan vara tämligen flytande” konstaterar förf. med rätta. Framhävandet av den enskilda individens fromhetsliv ingick i den samtida mystikens livssyn med tyngdpunkt på en personligt upplevd tro där bl.a. Jean Gerson betonade den subjektiva trosfarens stora betydelse, tankar som kunde poängterats mera. Det teologiska tänkandet styrde i hög grad fromhetslivet och påverkade formuleringarna i avlatsbrevens liksom tolkningen av innebörden i deras föreskrifter.

Avhandlingen avslutas med ett försök att ge en helhetsbild av kyrkorummets i de båda katedralerna genom en tänkt rundvandring till de olika andaktsplatserna. För läsaren underlättas detta genom två rekonstruerade planritningar av kyrkorna där kapell, altare, skulpturer, målningar med mera anges med nummer. Där framgår också hur kyrkorna varit uppdelade i mindre enheter för att skapa separata andaktsrum.

Hanna Källström har i sin avhandling behandlat ett svårtillgängligt och därför föga bearbetat område. Det primära materialet är mycket begränsat. Det finns få lekmannakällor om egna aktiviteter och upplevelser.

Hon har därför i stor utsträckning varit hänvisad till sekundära källor för att söka klarlägga hur lekmännen upplevde och fungerade i kyrkorummets. Genom sitt metodiska och komparativa arbete har hon lämnat ett mycket viktigt bidrag till förståelsen av det senmedeltida fromhetslivet inom lekmannaleden. Därmed har hon också gett inspirerande incitament till fortsatta undersökningar.

Carl-Gustaf Andrén
Professor emeritus, Lund

AVHANDLINGSRESUMÉER

Marte Nilsen: *Negotiating Thainess: Religious and National Identities in Thailand's Southern Conflict* (Lund: Lund Studies in History of Religions, Vol. 31, 2012), 262 sid.

Negotiating Thainess søker å avdekke hvordan religiøs og nasjonal identitet uttrykkes i den konfliktfylte Patani-regionen i det sørlige Thailand. I en historisk kontekst preget av kamp om territorium og politisk legitimitet, der identiteter har utviklet seg i møte med en fremvoksende thailandsk nasjon, er det relevant å forstå disse identitetenes dynamikk og undersøke hvordan lokalbefolkningen oppfatter seg selv, sine omgivelser og samfunnet de lever i.

Til tross for at det er forhandlinger mellom opprørsgrupper og den thailandske staten som er nøkelen til opphør av vold i Patani-regionen, vil graden av slike politiske løsnings lokale forankring ha innvirkning på utsiktene for varig fred. Som følge av en historie preget av politiske strømninger som har undergravd Malay-muslimsk kultur, og forsøkt å påtvinge regionen "thaihet" som ideologi, står den thailandske staten uten legitimitet blant den Malay-muslimske majoriteten, og etnisitet og religion er vedvarende kilder til konflikt mellom thailandske myndigheter og lokalbefolkningen. For å forstå de grunnleggende konfliktlinjene i regionen er det derfor av betydning å utforske lokale identiteter, inter-etniske forhold og holdninger til "thaihet" og thailandsk nasjonsbygging.

Ved hjelp av antropologisk feltarbeid tar denne avhandlingen sikte på å forstå hvordan religion og nasjon definerer og former identitet blant Malay-muslimer og Thai-buddhister i Patani regionen. Den søker å identifisere gjenklagen nasjonale og lokale diskurser om religion og nasjon har lokalt, hvordan folk påvirkes av dem og hvordan de redefinerer dem. Resultatene viser at både Malay-muslimer og Thai-buddhister har utviklet multiple identiteter som veksler avhenging av situasjon og kontekst, og avhandlingen utforsker hvorfor disse multiple identitetene har utviklet seg, hvordan de uttrykkes i det daglige liv, og hvilken innvirkning de har på inter-etniske relasjoner og tolkninger av konflikten i Sør-Thailand.

TILL REDAKTIONEN INSÄND LITTERATUR

ANTIPODES

Red. Jacques Ehrenfreund och Pierre Gisel: *Religieux, société civile, politique*. 329 sid. 2012.

CARLSSONS

Anders Jarlert: *Drottning Victoria – ur ett inre liv. En existentiell biografi*. 411 sid. 2012.

DE GRUYTER

Encyclopedia of the Bible and its Reception. Volym 5. 1230 sid. 2012.

EERDMANS

Red. Oloph Bexell: *The Meaning of Christian Liturgy. Recent Developments in the Church of Sweden*. 177 sid. 2012.

EERDMANS

Theodore Friend: *Woman, Man, and God in Modern Islam*. 378 sid. 2012.

EERDMANS

Eric W. Gritsch: *Martin Luther's Anti-Semitism. Against His Better Judgment*. 158 sid. 2012.

EERDMANS

Justus George Lawler: *Were the Popes Against the Jews? Tracking the Myths, Confronting the Ideologies*. 387 sid. 2012.

EERDMANS

Amos Yong: *The Bible, Disability and the Church. A New Vision of the People of God*. 161 sid. 2012.

LUND UNIVERSITY

Johan Cato: *När islam blev svenskt. Föreställningar om islam och muslimer i svensk offentlig politik 1975-2010*. 308 sid. 2012.

LUND UNIVERSITY

Gunilla Hallonsten: *Not the Whole Story. The Impact of the Church, Traditional Religion and Society on the Individual and Collective Perceptions of HIV in Swaziland*. 366 sid. 2012.

LUND UNIVERSITY

Martin Lembke: *Non-gods and Gods. A Cosmological Treatise*. 152 sid. 2012.

LUND UNIVERSITY

Marte Nilsen: *Negotiating Thainess. Religious and National Identities in Thailand's Southern Conflict*. 262 sid. 2012.

LUND UNIVERSITY

Gunilla Ohlsson: *Från ämbetsman till ämbetsbärare. Förändringar speglade i anmälningar mot präster under tre brytningstider*. 227 sid. 2012.

LUND UNIVERSITY

Selma Porobić: *Resilience and Religion in a Forces Migration Context. A narrative study of religiousness as a resilience factor in dealing with refugee experiences from a post-migration perspective of Bosnian refugees in Sweden*. 394 sid. 2012.

LUND UNIVERSITY

Marte Nilsen: *Negotiating Thainess. Religious and National Identities in Thailand's Southern Conflict*. 262 sid. 2012.

LUND UNIVERSITY

Andreas Westergren: *Sketching the Invisible. Patterns of Church and City in Theodoret of Cyrrhus' Philotheos Historia*. 342 sid. 2012.

LUND UNIVERSITY

Ola Wikander: *Drought, Death and the Sun in Ugarit and Ancient Israel. A Philological and Comparative Study*. 277 sid. 2012.

MUSEUM TUSCULANUMS FORLAG

Red. Jesper Høgenhaven och Mogens Müller: *Bibelske genskrivninger*. 434 sid. 2012.

SEKEL BOKFÖRLAG

Hege Irene Markussen: *Teaching History, Learning Piety. An Alevi foundation in contemporary Turkey*. 196 sid. 2012.

SHEFFIELD PHOENIX PRESS

Jay Sklar: *Sin, Impurity, Sacrifice, Atonement: The Priestly Conceptions*. 212 sid. 2012.

VERBUM

Sofia Camnerin och Arne Fritzson: *Försoning behövs*. 195 sid. 2012.

SÖDERTÖRNS HÖGSKOLA

Anna Tessmann: *On the Good Faith. A Fourfold Discursive Construction of Zoroastrianism in Contemporary Russia*. 260 sid. 2012.

VOTUM

Nils Bolander: *Igår, idag, imorgon*. 144 sid. 2012.

UPPSALA UNIVERSITET

Robert Odén: *Wåra swarta bröder. Representationer av religioner och människor i Evangeliska fosterlandsstiftelsens Missions-Tidning, 1877-1890* 308 sid. 2012.

<i>Redaktör:</i>	Gösta Hallonsten (tel. 046-222 90 42, e-mail <Gosta.Hallonsten@teol.lu.se>), Lund.
<i>Redaktionens arbetsutskott:</i>	Redaktören samt Stephan Borgehammar, Samuel Byrskog, Linnéa Gradén (ansvarig för recensionsavdelning, tel. 046-222 9024, e-mail <linnea.graden@teol.lu.se>), KG Hammar, Martin Lembke, Catharina Stenqvist, Lund.
<i>Ansvarig utgivare:</i>	Fredrik Lindström, Lund
<i>Red. förutom ovan nämnda:</i>	Edgar Almén, Linköping; Jesper Svartvik, Lund; Johanna G. Lundberg, Falun; Werner Jeanrond, Oxford; Ola Sigurdsson, Göteborg; Jayne Svenungsson, Stockholm; Göran Eidevall, Anne-Louise Eriksson, Carl-Reinhold Bräkenhielm och Göran Möller, Uppsala; Tage Kurtén och Hans-Olof Kvist, Åbo.
<i>Sekreterare:</i>	Per Lind (046-222 4339), e-mail <stk.red@teol.lu.se>
<i>Redaktionens adress:</i>	Centrum för teologi och religionsvetenskap, Allhelgona kyrkogata 8, SE – 223 62 LUND, fax 046-222 44 26, INT +46 46 222 44 26.
<i>Prenumerationsärenden:</i>	Sekreterare Per Lind, Lund.
<i>Prenumerationspris för 2012:</i>	250 kr. (140 kr. för studerande), insättes på STK:s plusgirokonto 254 27-6.
<i>Hemsida:</i>	URL= < http://www2.teol.lu.se/stk/ >

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

Tidskriften utgives med bidrag från Vetenskapsrådet och Lindauers fond.

Returadress: Centrum för teologi och religionsvetenskap, Allhelgona kyrkogata 8, SE – 223 62 LUND