

S·T·K

SVENSK TEOLOGISK KVARTALSKRIFT 2012

ÅRGÅNG 88

Konst, religion och insikt om verkligheten
av Anders Jeffner, Uppsala

Innenfor, utenfor eller imellom? Innsirklinger av det hellige
av Espen Dahl, Tromsø

Forskningens engagemang.
av Mattias Martinson, Uppsala

An Evaluation of Skeptical Theism
av Francis Jonsson, Uppsala

1

INNEHÅLL

Konst, religion och insikt om verkligheten

av professor emeritus Anders Jeffner, Uppsala..... 2

Innenför, utenför eller imellom? Innsirklinger av det hellige

av TD Espen Dahl, Tromsø 9

Forskningens engagemang. Ett teologiskt perspektiv på vetenskap, intresse och nytta

av professor Mattias Martinson, Uppsala 19

An Evaluation of Skeptical Theism

av doktorand Francis Jonsson, Uppsala 29

LITTERATUR 35

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

rec. av doktorand Martin Lund, Lund 35

Pierre Gisel, *Traiter du religieux à l'université—une dispute socialement révélatrice*

rec. av FD Patrik Fridlund, Lund 36

Marta C. Nussbaum, *Not for Profit. Why Democracy needs the Humanities.*

rec. av doktorand Ulrica Fritzson, Lund 37

James D. G. Dunn, *New Testament Theology: An Introduction*

rec. av doktorand Dan Nässelqvist, Lund 38

Nathan S. Hilberg, *Religious Truth and Religious Diversity*

rec. av doktorand Thord Svensson, Lund 39

Keith H. Lane, *Kierkegaard and the Concept of Religious Authorship*

rec. av doktorand Roy Wiklander, Lund 40

Jonas Gardell, *Om Gud samt Om Jesus*

rec. av FD Stefan Andersson, Lund 41

Anders Runesson, *O att du slet itu himlen och steg ner! Om Jesus, Jonas Gardell och Guds andedräkt*

rec. av doktorand Magnus Evertsson, Lund 42

Matthias Hafenreffer, *Compendium doctrinae coelestis.* (red. Hägglund & Sjöberg)

rec. av TD Tomas Appelkvist, Lund 43

Eva Hellman, *Vad är religion? En disciplinteoretisk metastudie*

rec. av doktorand Sidsel Vive Jensen, Aarhus 44

Theresa Berger, *Gender Differences and the Making of Liturgical History: Lifting a Veil on Liturgy's Past*

rec. av TD Viktor Aldrin, Göteborg 45

Simon Stjernholm, *Lovers of Muhammad. A Study of Naqshbandi-Haqqani Sufis in the Twenty-First Century*

rec. av stipendiat Nora S. Eggen, Oslo 45

F. LeRon Shults och Jan-Olav Henriksen (red.), <i>Saving Desire: the Seduction of Christian Theology</i> rec. av doktorand Ervik Cejvan, Lund.....	46
Avhandlingsresumé: Michael Hjälms, <i>Liberation of the Ecclesia. The Unfinished Project of Liturgical Theology</i>	47
Avhandlingsresumé: Alexander Maurits, <i>Den vackra och erkända patriarcalismen. Den lundensiska högkyrklighetens präst- och mansideal</i>	48
Avhandlingsresumé: Eli Göndör: <i>Muslimska kvinnor i Israel: religionens roll i vardagslivets förflytningar</i>	48
Avhandlingsresumé: Joel Halldorf: <i>Av denna världen? Emil Gustafson, moderniteten och den evangelikala väckelsen</i>	48

Konst, religion och insikt om verkligheten

ANDERS JEFFNER

Anders Jeffner är professor emeritus i tros- och livsåskådningsvetenskap vid Uppsala universitet och tidigare preses i Kungl. Vitterhetsakademien. Föreliggande artikel är en lätt bearbetad version av ett föredrag vid ett symposium ordnat av Teologiska fakulteten i Lund och lett av K.G. Hammar vid hans avgång från professur i 2011.

En liten scen ur familjelivet skall få inleda det följande resonemanget. Vi satt och pratade hemma om ditt och datt med några av barnen och barnbarnen. Då fick vi höra att äldsta barnbarnet hade träffat en tjej, som han höll ihop med. Och, sade någon, hon heter det samma som den första kvinnan på jorden. Jag hann faktiskt hejda mig innan jag var dum och sade: Eva. De flesta förstår nog omedelbart vad hon heter: Lucy. Det jag tänkte på efteråt var hur vi fått nya stora berättelser, som sammanfogar och tolkar naturvetenskapliga fakta och teorier till en verklighetsbild. De är allmänt spridda och en självklarhet för ungdomar i mina barn och barnbarns ålder. Den kvalificerade version, som ger mest eko nu, är nog den man hittar hos Richard Dawkins.¹ Den skildrar allt från Big Bang till samhällens utveckling. Det är bra att ha sådana här berättelser för att få en bild av den värld vi lever i. Teorin om deras död är felaktig. Men deras sätt att gestalta vår erfarenhet och med enbart naturvetenskapens hjälp bygga upp en verklighetsbild behöver diskuteras. Det blir särskilt tydligt när vi börjar tänka på konst och religion. I en berättelse sådan som Dawkins får konst och religion ett överlevnadsvärde, men konst och religion förändrar inte grunddragen i verklighetsbilden. De kan inte själva ge något bidrag till innehållet i den. Jag vill i det här diskussionsinlägget föreslå ett annat sätt att bygga upp verklighetsbilden än det Dawkins tillämpar. Skillnaden gentemot

Dawkins och liknande bilder ligger i hur vi tolkar våra möjligheter som människor att komma i kontakt med verkligheten. Det leder till en annan syn på konst och religion. I den bild jag vill pröva får konst och religion en avgörande konstruktiv roll, när vi försöker förstå vår situation som utkastade i världen – en roll som konst och religion delar med våra moraliska intuitioner eller med upplevelsen av vårt medvetna liv.

Vägen till min bild har fyra steg. Först skall jag diskutera den filosofi som ligger bakom många moderna försök att göra en verklighetsbild av enbart naturvetenskap. Det är empirismen. Sedan skall jag för det andra säga – delvis i anslutning till Hume själv – vad jag tror är ett viktigt tillkortakommande med empirismen. För det tredje skall jag skissera ett alternativ, som fördjupar kritiken av empirismen och som öppnar andra vägar till verklighetskontakt än naturvetenskapens. Detta kompletterar, men går inte emot, vetenskaplig kunskap. Begreppet *insikt* blir här centralt. Därmed kan jag i min sista avdelning diskutera en syn på religion och konst som med varandra besläktade vägar till insikt vid sidan av den typ av empirisk kunskap som vetenskapen bygger på.

Empirismen och verklighetsbilden

Den nutida vetenskapliga verklighetsbilden i sina seriösa former vilar i en empiristisk filosofi. Empirismen fick en pregnant utformning genom 1700-talsfilosofen David Hume och den har

¹ Grundläggande i Dawkins stor produktion är boken *The Selfish Gene*, 1976

samma grundstruktur idag fast den reviderats väsentligt inom analytisk filosofi.² Hume såg att hans kunskapsteori hade konsekvenser också för synen på konst och religion, som han behandlade i flera epokgörande skrifter. Det kan vara värt att kort påminna om några drag i hans tänkande. Hume hör till mina filosofiska ovänner. Men man skall älska sina ovänner och det gör jag i det här fallet. Det beror på att han med sin klarhet och skärpa ser problemen i sin egen grundposition. För Hume är de direkta sinnesintrycken i kombination med matematik och logik vår enda tillgång till den verklighet som omger oss. Han skriver i en berömd passage från *An Enquiry concerning Human Understanding* (1748): ”När vi, övertygade om dessa principer, går igenom bibliotek, vilken förödelse måste vi inte åstadkomma.” Många böcker måste slängas. Teologin t.ex. åker ut.³ Men därmed är han inte färdig med frågorna om religion, moral och konst. Hans syn på etik och estetik är – kortfattat – att här rör det sig om viktiga känsloreaktioner inför den yttre verkligheten, vilken vi kommer åt genom sinnesintrycken, och känslorna har vi tillgång till jämsides med sinnesintrycken. Hans moral och konstteorier blir därmed inte relativistiska. Tvärtom.⁴ Men med ett vanligt uttryck i filosofin kan man säga att de är emotiva. Det är fråga om känslornas spel i vårt inre. De motsvaras inte av några speciella djupare egenskaper i den verklighet som omger oss. Behandlingen av religionen då? Hos Hume är den intrikat och på många sätt genial, men det hans resonemang som helhet leder fram till är enkelt: Guds existens kan inte vara en rimlig empirisk vetenskaplig hypotes. Gud behövs inte för att förklara naturens ordning. Religionens uppkomst kan också förklaras utan Gudsantagande. Det är känslorna inför tillvaron som leder till så kallade religiösa upplevelser. Konst och religion hamnar därmed i samma förhållande till den objektiva verkligheten. Båda är känsloreaktioner. Men det finns en

viktig skillnad. Inom religionens område, menar Hume, leder känslorna oss till oberättigade antaganden om verkligheten – ett slags grundlösa teorier om gudar och andar utan erfarenhetsförankring. Verklighetsbilden blir tydlig: objektiva fakta grundade på direkt sinneserfarenhet och våra känslor inför dem. Det här skall jag kalla *Humes verklighetsbild*. Den lever starkt i bakgrunden till de tolkningar av världen, som vi ofta tar för självklara nu. Det är visserligen möjligt inom den verklighetsbilden att säga att religionen är en konstart och en viktig sådan. Men då blir religion huvudsakligen komplicerade känslolyttringar. Det här är nu en religionstolkning och konstteori som jag inte vill ansluta mig till. Och det beror på att Humes verklighetsbild inte är hållbar, enligt min uppfattning. Det är det nästa jag skall säga något om. Det blir komprimerat och ofullständigt, men vad jag vill göra är att peka ut en tankelinje, som slutar i en annan verklighetsbild och en annan syn på mötet mellan religion och konst.

Konflikt med vår livsvärld

Det intressanta med Hume är att han ser sprickorna i den egna teorin. I ett viktigt parti i boken *A Treatise of Human Nature* (1738) drar han ut konsekvenserna av sin verklighetsbild och hamnar då i en välkänd form av skepticism. Han vill visa bl.a. att de vanliga föreställningarna om att vi har ett bestående jag är illusoriska. Vi kan inte förankra dem genom direkt sinnesobservation. När vi granskar våra erfarenheter finner vi bara ett knippe av sinnesintryck, inte något jag. Men så frågar han sig om det går att leva med den verklighetsbild han kommit fram till, och han känner att det är svårt. Men, säger han, den svåra skepticismen kan botas. Hume fortsätter: ”Jag äter middag, jag spelar Backgammon, jag pratar med mina vänner och har trevligt tillsammans med dem”. På det sättet, menar han, skingras de plågsamma dragen i verklighetsuppfattningen under tre fyra timmar.⁵ Hume märker att han har en verklighetsbild, som inte går att förena med det sätt att tänka, som han inte kan undgå att ha i det vanliga livet. Om vi har en sådan filosofisk

² Ett viktigt exempel är ”Two dogmas of empiricism” av Harvardfilosofen W.V.O. Quine. Uppsatsen publicerades första gången 1951 och finns i svensk översättning i Marc-Wogau 1964 s. 279 ff.

³ Hume 1902 s. 165.

⁴ Se t.ex. Humes essä ”Of the Standard of Taste” (1757). Den finns översatt av Teddy Brunius i Hume 1962.

⁵ Hume 1911 s.253ff.

verklighetsbild, som vi måste glömma bort i det vanliga livet, då skall jag säga att den verklighetsbilden kommer i konflikt med vår *livsvärld*.⁶

Så blir det alltså om vi måste lämna vår filosofiska bild av verkligheten när vi arbetar, uppfostrar barn och träffar våra vänner. Det är det som händer gång på gång när verklighetsbilden från Hume sprider sig ut över världen i mer eller mindre sofistikerade varianter. Humes tvivel på jagets existens finns med i dagens debatt. Det är också vanligt att säga, att medvetande, tankar och idéer inte är något annat än materiella processer eller biprodukter av sådana, att den fria viljan därmed är en illusion, att det inte är något speciellt med upplevelser av andra människor som personer. Det här är utvecklingar av Humes verklighetsbild.⁷ Ett fel med denna bild, nu som förr, är alltså att den är svår att förena med vår livsvärld. Andra svårigheter skall jag behandla när jag kommer till frågan om vad som kan vara alternativet till Humes verklighetsbild.

Begränsande erfarenhetstolkning

För att få ett alternativ behöver vi först fundera över vad som menas med sinneserfarenhet. Det är lite riskabelt att göra det, för det blir lätt så att hela filosofihistorien börjar rulla upp sig. Men några grundläggande tankelinjer är nödvändiga. Den bild av vår situation i världen, som vi måste utgå från, när vi funderar över vår kunskap, är att vi tar emot en ström av intryck från en omgivande verklighet och att de intrycken bearbetas till föreställningar av olika slag.⁸ Det empirister kallar sinneserfarenhet är en tolkning av allt det som når oss genom våra sinnen. Empiristerna tycks mena att delar av denna ström framträder

⁶ Begreppet har en skiftande teknisk användning i fenomenologisk filosofisk tradition, som skulle behöva en längre diskussion, men här får det räcka att ge det innebörden av den konkreta verklighet där vi lever vårt liv.

⁷ Hume själv menar att antagandet om fri vilja i en mening är nödvändigt i moralfilosofin. Jag går här inte närmare in på detta problemområde.

⁸ Det här är ett snabbt avståndstagande från den uppfattning som brukar kallas subjektivism och utgör ytterligare ett problem, som inte kan få någon utförlig behandling här.

med särskild tydlighet och är förenade med en stark evidens känsla. Jag skall i fortsättningen kalla detta *strikt sinneserfarenhet*. Det gemensamma för detta urval ur erfarenhetens ström – de strikta sinneserfarenheterna – är att de medger objektiv och noggrann mätning. De kan därmed bli en bas för exakt vetenskap, som också med logikens och matematikens hjälp kan ge en fördjupad och svårgripbar verklighetsbild. Men empirister tar ett steg till och utnämner denna tydliga del av erfarenheten till den egentliga sinneserfarenheten, som sedan får vara enda grunden för vår kunskap om yttervärlden. Ett sådant steg i tolkningsprocessen är inte självklart, som jag senare skall komma in på. Tittar man närmare efter vad det är sinneserfarenheten ger oss tillgång till enligt empiristerna, så blir det något med utsträckning i rummet och tiden eller något som kan härledas från detta – alltså detsamma som Descartes kallar *res extensa*.⁹ När jag i fortsättningen talar om den tolkning av vår erfarenhet, som mer eller mindre medvetet präglar den här empiristiska traditionen, skall jag helt enkelt säga *empirismens erfarenhetstolkning*. Frågan är nu om det finns andra tolkningar av erfarenheten, som kan ge oss vidgad kunskap om verkligheten. Vad skulle det kunna vara?

Erfarenhet som ger insikt

Först är det sådant som ligger till grund för att vi kan spela Backgammon med våra vänner: upplevelsen av ett jag, av ett du hos medspelarna, av fri vilja, av tankar och planer, som upplevs som verkliga fast de inte tillhör den strikta sinneserfarenheten. Det är inte orimligt att sådana upplevelser speglar den verklighet vi lever i och att de ger oss kontakt med en dimension av verkligheten, som självständigt samverkar med den materiella dimensionen. Det är svårt att utan vidare ogiltigförklara verklighetsupplevelser med så tydlig hemort i vår livsvärld – som jagupplevelsen, personkunskapen, viljans frihet, det medvetna inre livet. Tänk också på grundläggande samvetsupplevelser. Är det ingenting mer än

⁹ För att få med viktiga fenomenalistiska varianter av empirismen krävs här en utvidgning, som jag också måste hoppa över.

starka rörelser, som bara bor i vår inre känslö-
värld? Men om vi ser någon medvetet plåga ett
litet barn, är inte vår upplevelse av moraliskt
orätt en kunskap om hur verkligheten för oss
människor är beskaffad – något mycket mer än
en känsla av olust? Det vi upptäcker skulle kun-
na vara en moralisk dimension i verkligheten –
en relation mellan ting och handlingar som *finns*
och som är något annat än de sakförhållanden vi
har tillgång till genom vetenskapen – en relation
som rymmer ett krav. Här närmar vi oss det om-
råde som kallas objektivistisk metaetik. Så
kommer då frågan: Hur är det med den djupa
estetiska upplevelsen – när vi överväldigas av en
målning, grips av en dikt eller ett musikaliskt
verk. Kan det någon gång vara så att den upplev-
elsen i vårt känsloliv sätter oss i kontakt med en
dimension av verkligheten, som går utöver det
som ligger i empirismens erfarenhetstolkning?

Det är nog inte omöjligt att försvara ett objek-
tivistiskt inslag i estetiken gentemot den rådande
emotivismen, men det kräver många distinktion-
er, som jag nu inte närmare kan diskutera. Då
är vi framme vid den genuina religiösa upplevel-
sen – förmimelsen av att den del av verklighe-
ten som empirismen räknar med också har ett
svindlande djup.¹⁰ Eller det kan vara upplevelsen
av kontakt med ett heligt du. Det är upplevelser
som påverkar helhetsgestaltningen av världen.
Är det också en verklighetskontakt? Det vore
lätsinnigt att utan vidare svara ja på det. Men
det vore också lätsinnigt att utan vidare ogiltig-
förklara alla de verklighetsupplevelser jag nu
varit inne på. De är ofta förenade med en evi-
denskänsla, som liknar den strikta sinneserfaren-
hetens evidens. Jag skall i fortsättningen kalla
dem *djupupplevelser*. Att räkna med kunskaps-
grundande djupupplevelser skulle kunna kom-
plettera empirismens erfarenhetstolkning som vä-
gar till verkligheten.¹¹ När jag prövar det alterna-

tivet tycker jag det kan ge en bättre tolkning av
vår livsvärld än den renodlade empirismen. Men
då krävs att djupupplevelsernas kunskapsanspråk
samspekar inbördes och är förenliga med de kun-
skapsanspråk som grundas på strikta sinneserfa-
renheter och därmed med naturvetenskapen. När
djupupplevelserna fungerar så skall jag säga att
de *ger insikt*.¹²

Det finns nog skäl att misstro både insikten
och empirismens kunskapsanspråk som vägar till
att förstå verkligheten, men jag tror inte vi kan
göra det konsekvent utan att komma i konflikt
med vår livsvärld. Båda vägarna behöver förstås
ständigt utvecklas och insikten är då ett öppnare
område. Kontrollerade experiment fungerar inte
när det gäller insikt. Området där det kan vara
rationellt att vara oenig är därför större här. Oe-
nighet om sådant som tillhör insikten är också ett
standardargument mot att lita på den. Men jag
tror oenigheten är starkt överdriven. Det finns
också en väg framåt mot samförstånd. Det är att
samtala, jämföra och uppleva. Vi kan pröva om
kunskapsanspråken ger en samstämmig bild,
som vi inte behöver glömma i vardagslivet. När
vi går den vägen tror jag vi skall upptäcka att
djupupplevelserna ger en gemensam grund för
samtal också på områden där motsättningarna
ytligt sett är starka och kulturberoende.¹³ Helt
eniga blir vi nog aldrig, varken inom empiris-
mens eller insiktens område.

Estetisk och religiös insikt

Nu skall jag i min sista del diskutera likheter
mellan estetisk och religiös upplevelse och där-
med möjligheten att de kan stödja varandra och
tillsammans med andra djupupplevelser bidra till

tisk ontologi, som räknar med flera aspekter av verk-
ligheten. Sådana teorier med teologisk relevans finns
t.ex. hos John Polkinghorne.

¹² Det som jag är ute efter är en form av *holism*. Den
skiljer sig då från en sådan empiristisk holistisk upp-
fattning som Quines genom att det erfarenhetsfunda-
ment, som helheten vilar på, är både strikta sinneserfa-
renheter och insikter. Jfr. också min diskussion av
Emila Fogelklous kunskapsuppfattning i Jeffner 210
och sådana klassiska filosofiska begrepp som *phronesis*.

¹³ Jfr. Liedman 2011 s.183.

¹⁰ Den inflytelserike katolske teologen Karl Rahner, som är ganska lite läst i Sverige, har utvecklat intresanta idéer om hur all erfarenhet rymmer en förmimelse av att verkligheten inte är begränsad till det erfarna objektet. Se t.ex. inledningen (spec. del 3) till hans *Grundkurs des Glaubens: Einführung in den Begriff des Christentums* (1976). Engelsk övers. Rahner 2004.

¹¹ Detta behöver inte leda till en ontologisk dualism av Descartes typ. Man kan tänka sig en i grunden monis-

insikt. Låt mig bara först säga och understryka att jag inte är ute efter en generell teori om religion eller konst. Jag vill bara jämföra några glimtar av verklighetsupplevelse inom båda områdena.

Först vill jag anknyta till en stor bok av en gammal Lundaforskare i estetik, Hans Ruins bok *Poesins mystik* på 472 sidor. Jag tror inte det är så många som läser den nuförtiden. Den har ett tilltal som är svårt att ta emot. När han skriver ”vi” så är vi den bildade överklass som läser Goethes lyrik på tyska och kan en stor del av 18 och 1900-talets poesi utantill – särskilt Runeberg. Men det här är något som får skyllas på tidsavståndet. Boken kom ut 1935. Det går att forcera motståndet för en nutida läsare och utbytet blir rikt. Hans grundtanke är att när de stora mystikerna, som Eckhart och Böhme, beskriver sin väg till insikt kommer de nära den upplevelse som lyriker i alla tider velat fånga och ge uttryck åt. Ruin ser hos mystikernas djupupplevelser en stark förnimmelse av reell verklighetskontakt och tillgång till tingens mittpunkt. Samma upplevelser framträder hos poeter – som när t.ex. Tegnér i sin avskedsdikt skriver ”Farväl du dikt som verklighet mig var och livets liv och verklighetens kärna”¹⁴ Också användningen av språket blir likartat, säger Ruin och utreder känsligt vad man kan mena med olika slags symbolspråk. Jag skall citera hans sammanfattning: ”Jag har talat om det djupa skikt inom människan, som både mystiken och poesin söka sig fram till, och antytt, hur den idé- och bildvärld, som en gång för alla ligger poesin i blodet, innebär blott en variation på ett annat plan av samma strukturer, som bilda grundstommen av mystikens föreställningsvärld – en överensstämmelse, som pekar på en gemensam grundupplevelse”.¹⁵ Vilka ontologiska slutsatser Ruin själv drar är inte helt klart, men i det sammanhang jag nu tar upp honom får likheten i upplevelse inom konst och religion bli ett stöd för att vi här möter en insikt – en insikt som ger oss tillgång till fler aspekter av verkligheten än vad som ryms i empirismens världsbild. Den ger också ett stöd för tanken att tolkningen av religiösa läror kan likna tolkningen av ett konstnärligt verk. Ett aktuellt exempel på hur en

religiös upplevelse samspelar med poesin på ett enkelt och oerhört vackert sätt ger akademiledamoten och klassikern Jesper Svenbro i sin diktsamling *Inget andetag är det andra likt* (2011). Det är en märklig bok. Jag skall snart återkomma till den. Men jag vill också nämna en annan poet som för mig öppnar sinnesvärlden så att jag ser andra sidor av det verkliga. Det är Gunnar Björling – den store finlandssvenske modernisten. En av hans diktsamlingar heter *Ett blyertsstreck* (1951) och det får bli en anledning för mig att komma över till bildkonsten även om jag gärna också skulle ha stannat vid Thomas Tranströmer.

Ett streck med en penna kan ge en upplevelse av verklighetens djup, om den som håller i pennan är Matisse. Hans färgbehandling är fantastisk, men för mig är det avgörande just hans sätt att dra ett streck till ett ansikte eller till en växt. Men Matisse var inte någon religiös person. När han börjat med det stora arbetet i rosenkapellet i Vence sade Picasso till honom: ”Du tror väl inte på Gud. Gör ett konstverk på ett torg istället.” Matisse svarade: ”Jag tror på Gud när jag arbetar.”¹⁶ Det här stämmer förvånansvärt väl med något som Ruin lyfter fram när det gäller poeters och mystikers djupupplevelser. De är ofta förenade med en fysisk rörelse, säger han, en kroppsaktivitet.¹⁷ Jag skall lämna Matisse med ytterligare ett kort citat: ”Det viktiga är att arbeta i en sinnesstämning som är nära bönen.” Precis en analog tanke finns uttryckligt och intressant utförd i Svenbros dikt ”Morgontankar” och Svenbro själv säger att hans diktsamling är på väg att bli en bönbok.¹⁸ Så kallad religiös konst har jag inte uppehållit mig vid. Det skulle vara mycket att säga om ikoner, som är en märkligt levande religiös multikonst. Jag tror inte den skulle leva om den inte samspelade med en allmänmänsklig djupupplevelse, den av mänsklig personkontakt, du-erfarenhet. Nutida fotokonst är inte långt borta i det sammanhanget.

¹⁶ Citaten från Matisse och Picasso har jag fått från konstnären Curt Norberg, Uppsala, som samlat citat om konst från kända konstnärer. Liknande utsagor återges här och var i den stora litteraturen om Matisse, t.ex. Essers 1990, men jag kan inte exakt verifiera dem.

¹⁷ Ruin 1935 s. 296 f.

¹⁸ Svenbro 2011 s. 55 f.

¹⁴ Ruin 1935 s. 38.

¹⁵ Ruin 1935 s.397.

Musik hör förstås hemma här. Nu får det räcka med ett citat från en av DN:s musikkritiker (22 dec 2010). Han skriver inför senaste julen om inledningskören i Bachs julatorium:

En plötslig ljudchock – som om världen dessförinnan varit helt tyst och bara hållit andan inför födelsens och tillblivelsens mysterium. Men också ett genomgripande uttryck för upplevelsen av världen, inte som ett faktum, utan som ett under.

Här återverkar den konstnärliga upplevelsen också på tolkningen av sinneskunskapens värld.

Jag har nu snuddat lite vid hur estetiska och religiösa upplevelser kan komma nära varandra och stötta varandra. Men båda samspelar också med andra djupupplevelser som de etiska, eller de personliga gemenskapsupplevelserna. Tolkningen av den sociala verkligheten kan vara en mötesplats. Själv tänker jag på den anstormning av likartade djupupplevelser som drabbade mig när jag i Madrid fick möjlighet att stå en stund stilla framför Picassos *Guernica*.

Kognitivt allvar

Konst kan vara så mycket och ha så många olika funktioner, religion likaså. Jag har velat erinra om något gemensamt hos konst och religion. De rymmer en besläktad verklighetsupplevelse - en djupupplevelse - som vi måste ta på kognitivt allvar och som rymmer anspråk på att komplettera empirismens erfarenhetstolkning. Därmed finns ett sanningsanspråk som det går att bilda sig en uppfattning om. Genom att jämföra, pröva och samtala. Det kan leda till insikt. Språket, som insikten uttrycks på, är inte vetenskapens. Både vetenskapens språk och insiktens språk be-

höver vi lyssna till. Möjligheten till insikt liksom möjligheten till kunskap byggd på strikt sinneserfarenhet hör till det viktigaste arvet vi fått från de första människorna. Genom hjärnans materiella utveckling hos dem öppnades båda möjligheterna. Det är det vi skall vi minnas när vi talar om Lucy.

Litteratur

- Björling, Gunnar, *Ett blyertsstreck*. Helsingfors 1951
- Dawkins, Richard, *The Selfish Gene*. Oxford 1976
- Essers, Volkmar, *Henri Matisse*. Köln 1990
- Hume, David, *An Enquiry concerning Human Understanding*, Ed. By L.A. Selby Bigge. 2nd ed. London 1902
- Hume, David, *A Treatise of Human Nature* Vol. I. Everyman's Library. London 1911
- Hume, David, *Liv, Tragedi och Smak*. Övers. av Teddy Brunius. Uppsala 1962
- Jeffner, Anders, "Sjuk av jungfrufödelsen – Teologi och filosofi hos Emilia Fogelklou" i *Emilia Fogelklou läst idag*, ed. Anders Jeffner. Stockholm 2010
- Liedman, Sven-Eric, *Hets! En bok om skolan*. Stockholm 2011
- Marc-Wogau, Konrad, *Filosofin genom tiderna – 1900-talet*. Stockholm 1964
- Polkinghorne, John, *Science and Creation*. Bristol 1988
- Rahner, Karl, *Foundations of Christian Faith*. New York 2004
- Ruin, Hans, *Poesins mystik*. Stockholm 1935
- Svenbro, Jesper, *Inget andetag är det andra likt*. Stockholm 2011

Summary

This article is founded on a lecture given at a symposium 2011, organised by the Theological faculty in Lund in honour of the former Swedish archbishop KG Hammar, who left his position as professor of the faculty this year. The theme of the symposium was “Religion as a form of art” and the article deals with the common epistemological problems of art, ethics and religion. In the first part is argued that empiricism is the philosophy that nowadays dominates our attempts to understand the world we live in. Art, ethics and religion are given an emotive interpretation according to empiricist epistemology. These activities do not give us knowledge about a reality outside ourselves. In the following parts of the article the empiricist tradition is explained and criticized - especially the concept of experience fundamental to this philosophy. A broader concept of experience is then introduced and defended against common criticism. Statements based on other experiences than those recognised in the empiricist tradition, that are internally coherent and coherent with empirical science are called insights. In the concluding part of the article a cognitivistic interpretation of aesthetic and religious experiences is introduced and different criteria for estimating insights in these areas are discussed. The main work of Hans Ruin – a famous aesthetic scholar in Lund - is used to develop the similarities between one kind of religious experience and the experiences behind many kinds of poetry. Similarities between visual art and religion are also discussed. Both religion and art contain insights that can be discussed and evaluated in a rational way and give us knowledge of important aspects of our reality.

Innenfor, utenfor eller imellom? Innsirklinger av det hellige

ESPEN DAHL

*Espen Dahl har i flere arbeider nærmet seg krysningspunktet for det religiøse og det hverdagslige i et religionsfilosofisk perspektiv. Fenomenologiske, hverdags-språksfilosofiske og estetiske synsvinkler har stått sentralt. Relevante publikasjoner: *The Holy and Phenomenology. Religious Experience after Husserl* (London: SCM Press 2010). *In Between. The Holy beyond Modern Dichotomies* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2011).*

Charles Taylor forsøker i sin omfattende studie av den sekulære tidsalder å spore de gjennomgripende endringene som moderniteten har påført den vestlige kristendom. En av de trådene Taylor forfølger er endringene i selvforståelsen. En gang oppfattet hver enkelt seg som utlevert og gjennomtrengt av krefter utenfor seg selv – demoner og engler, guder og avguder. I et slikt forståelsesunivers er selvet, med Taylors ord, porøst, og overfor det har den religiøse dimensjonen ubestridt relevans. Gjennom moderniteten endrer denne forståelsen seg, og selvet fremstår ikke lenger som porøst, men som innkapslet og utskilt fra sine omgivelser. Og med en slik endring blir også guders og djevlers relevans for selvet, om ikke umulig, så i alle fall problematisk.¹ Jeg er ikke primært interessert i å vurdere Taylors gjenfortelling av modernitetens utvikling, men bare å peke på noen overgripende tendenser som Taylor setter fingeren på. Dersom moderniteten dikterer en selvforståelse av mennesket som, i Taylors forstand, innkapslet, levnes det hellige to åpenbare muligheter: enten faller det hellige innenfor eller utenfor

innkapslingen. Et tredje alternativ finnes ikke, ifølge Aristoteles' lov om "det utelukkede tredje". Min hypotese er at et slikt enten-eller er like typisk for den moderne tenkningen om det hellige som den er skjebnesvanger – spesielt med tanke på hvordan det hellige har gjennomløpt forandringer i vår nærmeste historie, altså modernitetens senfase. Mitt forslag er at det hellige er et slikt "utelukkede tredje", som verken er helt innenfor eller helt utenfor, men altså et religiøst "noe" som befinner seg i det uavklarte, flyktige og spenningsfylte rommet imellom.

Selv om en slik indre spenning ikke tidligere har vært tenkt til ende, skal det straks innrømmes at det heller ikke har vært upåaktet. Både det latinske og greske ordet for hellig – *sacer* og *hagios* – kan faktisk bety nærmest motsatte ting: både innviet og forbannet. Denne spenningen er videre reflektert i mange av de etter hvert klassiske fremstillingene – fra Freuds betoning av den ødipale ambivalensen ved det hellige tabu (driftsmessig tiltrekning og overjegets forbud), til Ottos såkalte "kontrastharmoni", uttrykt i formelen *mysterium tremendum et fascinans*. Det har blitt pekt på hvordan renhet og urenheter flettes sammen i de hellige forbudene, tabuene. Riteforskningen har videre synliggjort overgangen mellom ordener som et særlig produktivt kraftfelt, ikke minst slik Victor Turner har utlagt den såkalte liminale fasen. Spørsmålet er hvilke nye trekk ved fenomenet det hellige som trer frem dersom vi gjør spenningen og mellomposisjon til selve ledetråden for en fornyet tilnærming.

¹ Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge, Mass.: Harvard UP, 2007), 35-38. Jeg mener selvfølgelig ikke å hevde, mer generelt, at en slik mekanisk todeling behersker Taylors fremstilling – tvert imot. Poenget er her bare å betone at todelingen er symptomatisk for det moderne innkapslede selvets selvforståelse. Jeg mener denne selvforståelsen kan anes bak flere av de klassiske bidragene til forståelsen av det hellige.

Som fenomen – det som viser seg, det som kommer til syne – er det hellige uløselig knyttet til erfaring. Med erfaring tenker jeg ikke spesielt på "indre erfaringer", spesielle religiøse følelser eller religiøse anlegg, men simpelthen de perseptuelle båndene som knytter oss til verden, andre mennesker og tingene rundt oss. Jeg har ingen pretensjoner om å understøtte religionsfenomenologiens essensialistiske innholdsbestemmelse eller typologiske overblikk. Mer beskjedent forsøker jeg å bestemme det helliges *epistemologiske fremtredelsessted* og dette stedets dynamikk – altså mellomrommets dynamikk. Jeg skal forsøke å nærme meg det hellige gjennom tre innsirklinger. En innsirkling lar ikke saken forbli ubestemt, men forsøker heller ikke å fikseres objektet; den peker mot et sted eller en fremtredelsesmåte, uten å ha pretensjoner om å invadere dets opake kjerne. Først skal jeg ta for meg det hellige som noe som faller mellom den tradisjonelle dikotomien: det radikalt andre og det innenverdslige eller profane. Dernest skal jeg henlede oppmerksomheten mot et felt som verken kan reduseres til indre konstruksjoner eller ytre realiteter, representert ved Winnicotts forståelse av overgangsobjektet. Til slutt vil jeg ta for meg atmosfære, som en romlig mellomkategori hvor det hellige trer frem.

Imellom den radikalt andre og det hverdagslige

Som en første innsirkling vil jeg starte i det helt store metafysiske spørsmålet om det helliges plass mellom det transcendent og det immanente, det fremmede og det fortrolige, eller som jeg vil foretrekke: mellom det som kan betegnes som det radikalt andre og det hverdagslige.² Til tross for den velkjente ambivalensen i det hellige, innebærer en relokalisering av det hellige imellom det radikalt andre og det hverdagslige å utfordre de mest toneangivende bidragene i litteraturen. De klassiske bidragene beherskes av forestillingen om et absolutt skille, til og med anti-

tetisk motsetningsforhold, mellom det profane (hverdagen) og det hellige (det andre, det utskilte) – helt i samsvar med loven om det utelukkede tredje.

I Emile Durkheims banebrytende sosiologiske studium av mekanismene bak religiøse og moralske forestillinger, tar han simpelthen for gitt at det mest grunnleggende orienteringspunktet for den religiøse verdensanskuelse er motsetningen mellom hellig og profant. Skillet mellom hellig og profant "*er absolutt*," skriver han. "Det finnes ingen andre eksempler fra den menneskelige tenkningens historie på to kategorier så dypt adskilt fra hverandre eller så radikalt motsatt hverandre."³ Til tross for alle metodiske forskjeller mellom Durkheims sosiologiske funksjonalisme og Mircea Eliades religionsfenomenologi, føyer Eliade seg pent inn i tradisjonen fra Durkheim når det gjelder synet på forholdet mellom hellig og profant: "Den første definisjon på det hellige er", for å sitere Eliade, "*at det er motsetningen til det profane*."⁴ Bildet oppheves ikke, men kompliseres av måten det hellige manifesterer seg på. For i manifestasjonen skjer hva Eliade betegner som en dialektisk bevegelse: Det hellige, det radikalt andre, inkarnerer seg på paradoksal vis i det profane. Denne paradoksale og strengt tatt, utenkelige sammenkomsten av profant og hellig transformerer så fenomenet, slik at den religiøse ikke lenger er stilt overfor en tilfeldig stein eller et tre, men en manifestasjon av det hellige, *i* steinen eller treet. Og endelig, plassert innen en mer metafysisk og teologisk referanseramme, forstår Rudolf Otto det hellige som et spenningsfylt mysterium, det vil si, et *mysterium tremendum* – det skrekkelige, frastøtende – og *fascinans* – det tiltrekkende og forlokkende. Mysteriet er i seg selv det radikalt andre (*das ganz Andere*), som ikke bare unndrar seg sammenligning med analoge fenomener i den profane verden, men som setter seg igjennom som en antinomi, altså en uløselig motsats til hele vår

² Lignende betraktninger finnes i tilknytning til Husserl i min, *The Holy and Phenomenology. Religious Experience after Husserl* (London: SCM Press, 2010), kap. 1 og 2.

³ Emile Durkheim *The Elementary Forms of Religious Life*. Oversatt av C. Cosman (Oxford: Oxford UP, 2001), 38.

⁴ Mircea Eliade, *Det hellige og det profane*. Oversatt av T. Berg Eriksen (Oslo: Gyldendal, 1969), 6.

forståelse av denne verden.⁵ Om metodene som legges til grunn og måten skillet mellom hellig og profant trekkes på, varierer, forblir selve motsetningsforholdet mellom hellig og profant konstant.

Følger vi Taylors tanke, er en slik entydig grensedragning en konsekvens av den moderne selvforståelsen. Den har imidlertid noen klare omkostninger. Selv om en klar utdefinering av det hellige gjør det mindre sårbart for trykket fra den moderne fornuft og vitenskap, må slike teorier betale med å gjøre det hellige nærmest fraværende fra vår hverdagsverden. Enten det er i form av paradokset eller antinomien blir kontaktflaten med den profane verden i høyden en minimal tangering – en posisjon som finner teologisk gjenklang hos den tidlige Karl Barth. Og omvendt ser det ut til at en slik absolutt grensedragning også innebærer en sterk nedvurdering av hverdagen selv: den profane hverdagen tømmes for religiøs relevans og innhold. Denne nedvurderingen er en funksjon av den altfor rene og annerledesartede helligheten, som hverdagen blir en skyggedal i forhold til. Begge tilfeller leder uansett til det samme dilemmaet: Enten insisteres det på at det hellige er absolutt annerledes, men da er det ikke tilgjengelig og nærværende; eller så er det hellige del av vår fortrolige omkrets, men da må vi gi avkall på dens absolutte annerledeshet som dens vesentlige trekk.⁶

En måte å komme ut av denne blindveien på, er å forsøke å oppvurdere det hverdagsliges religiøse relevans ved å vise til at det hverdagslige ikke er så entydig profant som de moderne teoriene forutsetter. Med tanke på en slik om- eller oppvurdering av det hverdagslige, har reformasjonen historisk sett øvet en varig impuls.⁷ Rett nok er hverdagen også preget av en viss profanitet – i arbeid, rutiner og slit. Denne praktisk orienterte hverdagen er imidlertid ikke bare en menneskelig forbannelse, men også en positiv

betingelse for vår helt fundamentale evne til å orientere oss i verden. Martin Heidegger betoner den praktiske, før-refleksive kompetansen – vår *know-how* – som grunnleggende for forståelsen av vår omverden: Det er gjennom å hamre og spikre at verktøyet får sin mening, og deres mening viser utover seg selv til andre verktøy, til materialer, til verkstedet, og videre til det samfunnet det er en del av, osv.⁸ Heidegger benekter ikke at dette uvegerlig har visse skyggesider; for i slike hverdagslige praksiser fortaper vi oss, vi går opp i gjøremålene, og verdensforståelsen tvinges umerkelig inn i én retning. Hverdagens eventuelle polyfoni jevnes ut, henvisningen til noe annet og fremmed – slik som spor av hellighet – går tapt. Skal vi tro Heidegger, følger også det sosiale livet samme mønster: Vi lærer våre helt nødvendige sosiale roller og sosiale orienteringsevne av andre, men, som prisen for denne gevinsten, tenderer vi mot å gå selvforglemmende opp i den anonyme, gjennomsnittlige roller. Vi lever i hverdagen som "folk flest", som *das Man*.⁹

Og likevel, vil jeg påstå, er hverdagen dypt tvetydig og polyfon. Det er bare det at vi for det meste lever søvnjengeraktig – helt til noe *avbryter* oss: I det hammeren går i stykker, for nå å holde oss til Heideggers eksempler, blir verkstedets upåaktede, men impliserte sammenhenger plutselig påtrengende; eller, når angsten for døden hjemsøker meg, er det selve livet og hele min verdensorientering som tvinger seg på.¹⁰ Slike avbrudd – fra de små, til de helt store – spiller en avgjørende rolle her, for det er nettopp i avbruddene at vi rykkes ut av vår tilvante posisjon og vinner et nytt perspektiv. I slike avbrudd kan også det hellige melde sin ankomst – ikke nødvendigvis som noe radikalt annet, men som både ordinært og ekstraordinært, fortrolig og fremmed, på en og samme tid. Av og til er det små tilfeldigheter som vekker erfaringen av mysteriet, slik som et plutselig omslag i lyset. Forfatteren Fernando Pessoa uttrykker det slik: "Også lyset brer seg stille og fullkomment over tingene og forgyller dem med en smilende og

⁵ Rudolf Otto, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* (München: Beck, 1979), 36.

⁶ Jfr. Paul Ricoeur, *Freud and Philosophy, An Essay on Interpretation*. Oversatt av D. Savage (New Haven: Yale UP, 1970), 525.

⁷ Jfr. Taylor, *The Sources of the Self* (Cambridge: Cambridge UP, 1989), 211-233.

⁸ Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen: Max Niemeyer 1993), 66-67, 83-84.

⁹ *Ibid.*, 126-129.

¹⁰ *Ibid.*, 235-266.

tungsendig virkelighet. Rett foran mine øyne synker verdens mysterium så lavt at det lar seg forme til en banalitet, til en ganske alminnelig gate. Å, hvilke mysterier lar vel ikke hverdagen oss ane!"¹¹ Er dette lyset banalt eller sublimt? Er det ordinært eller ekstraordinært? Det er, vil jeg mene, verken-eller, eller bedre: noe midt imellom. Det som fascinerer Pessoa er at det nettopp er det nærmeste, vanligste, mest profane som plutselig viser et annet ansikt – som noe hellig midt i hverdagen.

Kanskje er det best å oppfatte hverdagen, i alle fall vår senmoderne hverdag, som et dynamisk og uoversiktlig flettverk, hvor vi stadig beveger oss ut og inn av ulike språkspill, sjonglerer med roller, og avbrytes der vi er som mest for-tapt i gjøremålene våre, overraskes og irriteres over hvordan det uvedkommende stadig stikker nesen inn i våre små liv. Det er kanskje produktivt å betrakte hverdagen som fylt av snittsteder, mellomrom – og dermed av overganger. Teologen Henning Luther knytter på dette punktet an til den klassiske teorien om overgangsriter. Det liminale er ikke forbeholdt de store tersklene i livet – de finnes der og, selvfølgelig – men kan betraktes som religiøst produktive steder midt i hverdagen. Luther foreslår at vi relokalisere og mangfoldiggjør overgangene, slik at vi kan betrakte hverdagen som gjennomhullet av små og store overganger.¹² Det liminale bringer tingene i bero, slik at erfaringen kan utfolde seg i mellomrommet mellom det fremmedartede og det velkjente.

Det avgjørende er at avbruddene og overgangene kan virke som brekkstenger mot den entydig profane hverdag. Det innebærer likevel ikke at hverdagen som helhet helliggjøres. Vi er henvist til å forholde oss til stillferdige spor, gjemt i hverdagen selv, som i et speil, i en gåte. Men det er heller ikke slik at det hellige fremstår som radikalt annerledes eller som utgrenset fra det profane. Det jeg har forsøkt å sirkle inn er at de små glimtene av hellighet som kommer til syne midt i hverdagen, oppstår *imellom* – imellom den profane hverdag og det radikalt andre.

¹¹ Fernando Pessoa, *Uroens bok*. Oversatt av G. Rugstad (Oslo: Solum, 2000), 89.

¹² Henning Luther, *Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischer Theologie des Subjekts* (Stuttgart: Radius-Verlag, 1992), 221-222.

Imellom det indre og det ytre

Hvis selvet er innkapslet, i Taylors forstand, har vi, som sagt, to muligheter: enten må det hellige søkes i det indre eller i det ytre, utenfor og uavhengig av det indre. Med utgangspunkt i den psykoanalytiske tradisjonen har imidlertid Donald Winnicott pekt på hvilken betydelig rolle erfaringsfeltet imellom det indre og det ytre spiller. Flere studier har demonstrert at Winnicotts modell har stor overføringsverdi på religionsfeltet, selv om han selv bare antyder dens relevans.¹³ Winnicott snakker for eksempel om en type erfaring, "den intermediære erfaring",¹⁴ som åpner for symbolikk. "Barnet", sier Winnicott, "bruker posisjonen *imellom* han selv eller hun selv og moren eller faren, hvem det nå er, og hva som enn hender der, som symbol på enheten eller ikke-separasjonen mellom disse to separate størrelsene." Og han følger umiddelbart opp om betydningen av erfaringen og symbolene: "Det vil også muligens føre religionen nok en gang tilbake til erfaringen, for dem som har vokst fra begrepet om mirakler."¹⁵ Slike, sett fra mitt ståsted, fruktbare ytringer leder videre til spørsmålet: hvordan tenker Winnicott seg da dette rommet imellom?

I den psykoanalytiske tradisjonen har man gjerne skilt mellom *indre* (psykisk liv, stedet for fantasi og kreativitet, følelser og drifter, konflikter og tilfredsstillelse) – og den *ytre* realiteten (altså allment tilgjengelig forhold, hvor objektene har permanens og ikke er underkastet det psykiske livs herredømme). En velfungerende voksen person kan trekke opp denne grensen. Men dersom man også skal komme til rette med

¹³ Se Rizutto, *The Birth of the Living God* (Chicago: The University of Chicago Press, 1979). W.W. Meissner, "Transitional Phenomena in Religion", og Brooke Hopkins, "Jesus and Object Use: A Winnicottian Account of the Resurrection Myth", begge i *Freud and Freudians on Religion. A Reader*. ed. Donald Capps (New Haven: Yale UP, 2001). Fremstillingen i det følgende trekker veksler på fremstillingen i min *In Between. The Holy Beyond Modern Dichotomies* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011), kap. 7.

¹⁴ Donald Winnicott, *Playing and Reality* (London: Routledge, 1991), 18.

¹⁵ Winnicott, *Home is where we start from* (London: Penguin Books, 1990), 134. Min utheving.

den produktive utvekslingen mellom det indre og det ytre, altså ikke bare et skille, men like mye formidlingen som skjer i skjæringspunktet – må vi kanskje gripe tilbake til tanken om en viss porøsitet ved selvet. Winnicotts spesielle bidrag er å insistere på en tredje størrelse, ofte omtalt som ”overgangsrommet” eller ”det potensielle rommet” (*potential space*) møblert av såkalte ”overgangsobjekter” eller ”overgangsfenomener” (*transitional phenomena*) som dukker, teddybjørner, suttekluter osv. Overgangsrommet utvikles i stadiet umiddelbart etter det Freud betegner som primærnarsissismen, altså i en tid hvor barnet ennå ikke forstår sitt indre som adskilt fra en ytre, permanent realitet. Jeg’et og moren oppfattes som en symbiotisk enhet. Som en kompensasjon for den gryende oppdagelse av at morsforholdet også innebærer fravær og adskillelse, dannes et rom med overgangsobjekter som symbolsk både referer til morens nærvær, men som også innlemmer en del av den fremmede virkeligheten. Ved å la barnet gradvis teste ut og tilvenne seg det ytre, fungerer overgangsobjektene som støtdempere mot de harde realiteter.

For barnet er ikke en dukke så mye en foreliggende gjenstand eller en mental størrelse som et stykke ytre realitet som stadig smelter sammen med indre kreativitet i et symbolsk fantasiunivers. Overgangsrommet er nødvendig for å tilføre virkeligheten mening, det skal gjøre det mulig å holde indre og ytre adskilt, og samtidig slå bro mellom dem. Overgangsfenomenene er verken helt subjektive eller helt objektive, verken jeg eller ikke-jeg, men låner bidrag fra begge poler. Det er dette området vi finner den første manifestasjonen av i barns lek, men som likevel ikke blir borte når teddybjørnen og dukkene mister interesse. Overgangsrommet ligger til grunn for hele det felt som kan kalles menneskets kultur, påpeker Winnicott og fremhever spesielt kunst og religion.¹⁶

Som Freud har påpekt – og her er Winnicott helt enig – opplever barnet seg altså opprinnelig som sentrum i et narsissistisk univers.¹⁷ Selvfølgelig er barnet helt og holdent henvist til moren, men det oppfatter ikke dette som et forhold til et

adskilt individ. Moren fremstår snarere som en ubrutt forlengelse av barnet selv. Barnet opplever seg som omnipotent, som om dets omgivelser er underlagt dets vilje. Dette ligner til forveksling på førmoderne religioners oppfatning av magi: ved å tenke på brystet, kommer det til syne, slik magiske formler fremkaller sin virkning. Freud har da også gjort et stort nummer av sammenfallet mellom såkalte primitive religioner og primærnarsissismen. Men slik barnet, ifølge Freud, gradvis desillusjoneres gjennom realitetstesting og bringes mer og mer i overensstemmelse med ytre instanser som far og mor og verdens uavhengighet, slik vokser også menneskeheten av seg primitive religiøse forestillinger, utvikler først monoteistiske religioner, for så endelig å nå modenhet, dvs. en illusjonsløs vitenskapelig innstilling.¹⁸

Winnicotts overgangsrom og overgangsobjekter bidrar til å fylle ut et utviklingsstadium og et erfaringsområde som Freud ikke hadde øye for. Dette fører, interessant nok, til en revisjon av Freuds parallellisering av barnets utvikling og religionen på to sentrale punkter: For det første er ikke *illusjon* et negativt ladet begrep for Winnicott; illusjonen tilhører ikke et uomgjengelig stadium som tilbakelegges, men er et vedvarende trekk som fanger inn det kreative element i all kulturell erfaring, fra den enkle leken, kunsterfaringen, til det religiøse ritualet. Dernest slutter Winnicott seg til at spedbarnets forhold til morsbrystet nok ligner magi, men så snart det avløses av overgangsobjekter, er det verken magi eller realisme, men noe midt imellom: ”Overgangsobjekter er aldri underlagt magisk kontroll slik som indre objekter, ei heller er det utenfor kontroll, slik som den virkelige moren er”, skriver Winnicott.¹⁹ Det er en kjent sak at Freud anser religionen som en illusorisk, infantil trøst, som bør overvinnes til fordel for fornuften – ”vår gud Logos”.²⁰ Winnicotts oppdagelse av mellom-

¹⁸ Freud, *Totem and Taboo. Some Points of Agreement Between the Mental Lives of Savages and Neurotics*. Oversatt av J. Strachey (London: Routledge, 2001), 103-05.

¹⁹ Winnicott, *Playing and Reality*, 13. Jfr. Rizutto, 180.

²⁰ Freud, “The Future of an Illusion”, i *Mass Psychology and Other Writings*. Oversatt av J.A. Underwood (London: Penguin Books, 2004), 162.

¹⁶ F.eks. *ibid.*, 36.

¹⁷ *Ibid.*, 23.

rommet tillater imidlertid en langt mer nyansert og nærmest fenomenologisk fortolkning av religionen generelt og det hellige spesielt.

Winnicott peker selv på den religiøse relevansen av hans begrep om overgangsobjekter. Overgangsobjektet fungerer som et symbol, en meningsstørrelse som forener to sfærer. På samme måte, påpeker Winnicott, forener også nattverden begge disse sfærene: ”Dersom vi for eksempel betrakter oblaten i nattverdens sakrament, som er symbol for Kristi legeme, tror jeg at jeg har rett i å si at for den romersk katolske kirken er det legemet, mens for den protestantiske kirken er det et substitutt, en påminnelse som faktisk essensielt ikke er legemet selv.” Det er likevel ikke de konfesjonelle forskjellene som Winnicott er opptatt av, men det som, i begge tilfeller, tillater at oblaten kan betraktes som hellig, det vil si, som et overgangsobjekt. Eller som han sier i fortsettelsen: ”Det er likevel i begge tilfeller et symbol.”²¹ Nattverden er langt mer enn et fysisk objekt – det er også brød og vin, men disse elementene blir først helliget når det settes i forbindelse med noe mer og annet som tilegnes det utenfra, nemlig Kristi nærvær.

For begge konfesjoner står nattverden som et sentralt uttrykk for det hellige, og vi har dermed vunnet en psykologisk tilnærming til det hellige via forståelsen av overgangsobjektet. Begrepet rydder ikke bare plass for et fruktbart intervall for hellighetserfaring i det psykologiske registret, men bidrar ytterligere til å kretse inn det spenningsfylte, uavklarte mellomrommet som tilkommer det hellige: ”Det kan sies om overgangsobjektet”, påpeker Winnicott, ”at det er en overenskomst mellom oss og barnet at spørsmål: ’Fant du på dette eller ble det gitt deg utenfra?’, aldri vil bli stilt. Det viktige er at en ikke forventer seg noe valg på dette punktet. Spørsmålet skal ikke formuleres.”²² Nå kan dette oppfattes som en avvergende gest – som et ”skal ikke” altfor nært forbundet med tabuet. Hvis det er å forstå som et tabu, er det ikke et vilkårlig og represivt forbud, men et konstruktivt vern om sårbarheten som omkranser det hellige. Man

øver nemlig vold på dets karakter i samme øyeblikk man settes overfor valget: enten subjektiv illusjon eller objektiv realitet. Hvis vi fører Winnicotts ansatser til ende betyr det at det hellige ikke finnes utelukkende utenfor oss eller inne i oss, men oppholder seg i overgangsrommet mellom indre og ytre.

Atmosfærens mellomrom

Jeg har brukt Winnicotts teori om overgangsobjektet for å sirkle inn den særlige svevende bestemmelsen som tilkommer det hellige, plassert mellom det indre og det ytre. Det hellige manifesterer seg imidlertid ikke utelukkende i tilknytning til distinkte ting eller overgangsobjekter, men kan ofte undra seg en mer presis lokalisering. Et fruktbart, om enn notorisk utflytende begrep i denne sammenhengen, er *atmosfære*. Det er for eksempel vanskelig å snakke om hellighet og kirkerommet uten å knytte an til dets særegne atmosfære. Med atmosfæren beveger jeg meg fra det hellige betraktet som overgangsobjekt, til det hellige forstått – med Winnicott – som overgangsrom, *transitional space*.

Selv om vi gjennom denne tredje innsirklingen beveger oss inn i nok et relativt åpent og ubestemt felt, er også atmosfærens flyktige væremåte ikke uten konturer. En første antydning av atmosfærens kontur er dens romlighet – ikke å forstå som en egenskap ved rommets utstrekning, men som en bestemt kvalitet ved omgivelsenes måte å omslutte oss på. At atmosfæren ikke er en projeksjon av indre følelser, forstår vi når atmosfæren slår om ved inntreden i nye rom eller konstallasjoner: det er ikke subjektet som setter rommets stemning, men snarere *blir* subjektet stemt eller stemt om av atmosfæren. Likevel er det heller ikke slik at atmosfæren eksisterer frikoblet fra vår måte å møte den på; det er for eksempel fullt mulig at to personer kan ha ulike opplevelser av atmosfæren i et klasserom eller konsertlokale. Atter støter vi her på den eiddommelige mellomposisjonen: atmosfæren hefter ved det romlige, men ikke som geometrisk, objektivt orienterte rom; og selv om atmosfæren altså står i utveksling med vår spesielle måte å respondere på, kan den heller ikke kaps-

²¹ Winnicott, *Playing and Reality*, 8. At Winnicott ikke er helt presis mht. de konfesjonelle oppfatningene, er her underordnet.

²² *Ibid.*, s. 17.

les inn i subjektets indre.²³ En av atmosfærens fremste fenomenologer, Gernot Böhme, uttrykker det slik: ”Slik som spillet er også atmosfæren noe midtveis, kanskje formidlende, det er et imellom, mellom subjekt og objekt, mellom å bestemme og å motta, mellom å gjøre og å la noe skje med en.”²⁴ Også atmosfæren er altså et utpreget mellom-fenomen.

To trekk synes vesentlig for atmosfærens romlighet: for det første har den ingen klar rand eller avgrensning og, for det andre, omslutter den oss som oftest uten å gi seg eksplisitt til kjenne. Edmund Husserls fenomenologi tar utgangspunkt i måtene bevisstheten rettet seg mot sine gjenstander på, bevissthetens intensjonalitet. Imidlertid har Hemann Schmitz argumentert for at dette utgangspunktet har ført til at atmosfæren, som omslutter bevissthetsgjenstandene, har unnsloppet fenomenologiens blikkfelt.²⁵ Schmitz har rett i at fenomenologien tidligere ikke har hatt stort å si om atmosfære, men kanskje har atmosfæren begrepsmessig likevel vært forberedt av Husserl, ikke minst gjennom hans sentrale begrepet ”horisont”. Horisonten er den bakgrunn, omgivelse eller sammenheng som trekker seg tilbake når oppmerksomheten retter seg mot og fremhever en avgrenset gjenstand. Selv om horisontens utstrekning er begrenset fra det ståstedet subjektet inntar, har den, i likhet med atmosfæren, ingen markant grense. Videre er det takket være horisonten at vi er i stand til å forstå hva slags gjenstand vi har å gjøre med, hvilken sammenheng den inngår i, at vi innser at den inneholder mer enn det vi umiddelbart kan betrakte, osv. Kort sagt, horisonten er den helhetsforståelse som enhver individuell gjenstand stilltiende forutsetter og hever seg ut fra. Horisonten deler altså atmosfærens diskrete, men likevel avgjørende måte å være til stede på: den liksom trekker seg tilbake for at noe annet skal tre frem – derav atmosfærens mer implisitte enn eksplisitte fremtredelsesform.²⁶

Atmosfæren er altså et romlig mellomfenomen, mellom det subjektive og det objektive, den er uten klar grense og har en implisitt karakter. Likevel er det kanskje atmosfærens følelseskvalitet som er dets viktigste kjennetegn. Et nærliggende spørsmål er da om atmosfæren fordufter i hverdagens rutiner, trivialiteter og målrettede aktiviteter, hvor det følelseladete rommet synes å glimre med sitt fravær. Rett nok er den ikke alltid påtrengende nærværende, men kanskje er den likevel tilstede på sitt tilbaketrukne vis. Heidegger snakker om hvordan stemtheten tilhører menneskets verdensrelasjon, ved siden av, for eksempel, den håndterende omgang med tingene og den kognitive forståelsen; skal vi tro Heidegger er stemtheten til og med mer primær enn håndtering og forståelse fordi den forsvarsløst stiller oss åpne for verden.²⁷ Det forutsetter at all vår forståelse og virksomhet allerede er stemt av atmosfærer, selv om vi ikke legger merke til det. Ikke bare har hverdagen en egen evne til å fortrenge en rekke erfaringer, men dertil kommer at atmosfæren også er nesten umerkelige, nærmest gjennomsluktig. Det er ofte først i visse avbrudd eller, aller helst, i glimtvis tilbakeblikk at fortidens atmosfære kommer til oss – som når en går gjennom et hus hvor man tidligere har bodd, åpner kontordøren etter ferien, eller, for nå å låne Marcel Prousts berømte eksempel, som når en smak vekker minnene fra en svunnen tid. Når Prousts jeg-person dypper et stykke Madeleinekake i lindete, bringes barndommen hans tilbake: ”hele Combray og dens omegn”, skriver Proust, “byen og havene, alt dette som får form og fasthet, steg opp av min tekopp”.²⁸ I slike glimt blir en var den atmosfæren som gjennomtrengte en fortidig hverdag, uansett hvor upåaktet den måtte ha vært den gang.

Hva kjennetegner så den sakrale atmosfæren? Også den er knyttet til bestemte følelser og den måten følelsene er avstemt i forholdet til rommet på. Et nærliggende sted å oppsøke denne atmosfæren er derfor på helligstedet, slik som kirke-

²³ Gernot Böhme, *Atmosphäre. Essays zur neuen Ästhetik* (Frankfurt: Suhrkamp, 1995), 22-23.

²⁴ Böhme, *Architektur und Atmosphäre* (München: Willhelm Fink, 2006), 52.

²⁵ Hermann Schmitz, *Der Leib, der Raum, und die Gefühle* (Bielefeld: Edition Sirius, 2009), 57-58.

²⁶ For en slik forståelse av horisontbegrepet hos Husserl, se min “Toward a phenomenology of painting:

Husserl’s horizon and Rothko’s abstraction”, i *Journal of the British Society for Phenomenology* 41 (2010), 229-245.

²⁷ Heidegger, 134-7.

²⁸ Marcel Proust, *På Sporet av den tapte tid. Veien til Swann*. Oversatt av A.L. Amadou (Oslo: Gyldendal, 1999), 63.

rommet. For kirkebyggets del, argumenterer Schmitz, dreier det seg om det hellige i Ottos forstand: det faretruende og fascinerende mysterium truer med å bemektige seg oss. Det hellige kvalifiserer først som guddommelig atmosfære dersom vi også underkaster oss den guddommelige autoritet og tar imot denne autoriteten i største alvor.²⁹ På bakgrunn av en slik voldsomhet anbefaler Schmitz å kultivere det han kaller andakt: Andakten er en estetisk holdning som opprettholder en viss distanse selv der man lar seg gripe av atmosfæren. Den typisk fromme opplevelse av kirkerommet finner dermed sted i spillet mellom en faretruende makt og samtidig opprettholdelsen av ens egen integritet, fastholdt i andakten.³⁰

Unektelig har Schmitz fanget inn en side av numinøst nærvær som finnes i mange kirkerom – kanskje først og fremst slik det gir seg uttrykk i den gotiske katedralen, selv om man kan diskutere autoritetskravet som Schmitz insisterer på. Böhme kretser også inn en rekke lignende tvetydigheter i den sakrale atmosfæren. Han peker et sted på det han kaller den hellige demring: gjennom det ubestemmelige lyset aner man en hemmelighet som dunkelheten skjuler. Eller han kan påpeke hvordan en erfarer det opphøyde eller sublime i kirken gjennom en bestemt ambivalens: i det store rommet trues en med å gå fortapt, samtidig som ens kroppslige nærvær holder en fast.³¹ Jeg vil for egen regning legge til nok en tvetydighet. Den sakrale atmosfæren er ikke, vil jeg påstå, helt frikoblet fra eller i radikal opposisjon til hverdagens atmosfærer. Idet det avgrensede rommet avlaster atmosfæren fra hverdagens distraksjoner, kan det dermed la atmosfæren tre fortettet frem. Dette kan skje på ulike vis – gjerne mer stillfarent enn Schmitz legger opp til. Poenget i denne sammenhengen er imidlertid hvordan det sakrale rommet kultiverer atmosfærer på, en atmosfære som likevel ikke er fraværende i hverdagen. En parallell observasjon finnes i Franz Rosenzweig omtale av den jødiske helligdagen: ”I den utstrekning helligdagen er eksepsjonell, bare bekrefter den ar-

beidsdagen. Det finnes ikke noe overordnet innhold i helligdagen. ... Den gjør imidlertid eksplisitt og helhetlig de tingene som den andre [hverdagen] bare uttrykker delvis og tidvis.”³² På samme måte må spill av lys og mørke, eller av rommets vidde og kroppens grense forutsettes kjent fra det daglige liv – vi har bare ikke hatt anledning til å la slike konstellasjoner og deres atmosfæriske karakter komme for en dag. I den sakrale atmosfæren gjenvinner den ubemerkede atmosfæren i hverdagen sin egenvekt og kan tre frem innen rammen et det hellige rom.

Det liminale mellomrommet

La meg avslutningsvis vende meg mot selve dette ”imellom” og de metodiske utfordringene som en tilnærming til det hellige innebærer. Jeg nevnte innledningsvis at dette ”imellom” har visse formale egenskaper som Turner treffende analyserer i sin undersøkelse av det liminale. Interessant nok betegnes det rituelle subjektets status som *ambivalent*. Denne ambivalensen skyldes ikke bølgingen mellom det faretruende og tillokkende, men den prekære posisjonen det liminale innebærer: det liminale er en flytende tilstand imellom ordener. I en av de mest filosofiske passasjene i artikkelen med den talende tittelen ”Midt imellom”, sier Turner dette om ambivalensen:

Jakob Böhme, den tyske mystikeren hvis obskure skrifter ga Hegel hans feirede dialektiske ’triade’, pleide gjerne å si at ”i Ja og Nei består alle ting”. Liminalitet kan kanskje betraktes som et ”Nei” til alle positive strukturelle påstander, men samtidig utgjør den på en måte kilden for dem alle, og enda mer utgjør den en sone av rene muligheter hvor nye konfigurasjoner av tanker og forhold kan oppstå.³³

Ambivalensen i mellomposisjonen er, som sitatet antyder, et produktivt sted; ikke fordi ontolo-

²⁹ Schmitz, *Der unerschöpfliche Gegenstand* (Bonn: Bouvier, 1995), 439-440.

³⁰ Schmitz, *Der Leib, der Raum, und die Gefühle*, 88-90.

³¹ Böhme, *Architektur und Atmosphäre*, 139-146.

³² Sitert fra Hilary Putnam, *Jewish Philosophy as a Guide to Life. Rosenzweig, Buber, Levinas, Wittgenstein* (Indiana: Indiana UP, 2008), 34.

³³ Victor Turner, ”Midt imellom. Liminalfasen i overgangsriter”, i van Gennep *Overgangsriter*. Oversatt av E. Ringen (Oslo: Pax, 1999), 134.

gisk sett nye ting skjer, men fordi tingene blir underliggjort og på den måten transformert. Dette er innsikter som ikke bare kan anvendes ved hverdagens ytre render, som i de store overgangsfasene i livet, men som også har overføringsverdi til forståelsen av hverdagen selv. For dersom hverdagen er gjennomhullet av overganger, kan det liminale og den ubestemmelige helligheten også i prinsippet gjenfinnes rett for øyene våre.

Turner har også gjort noen observasjoner som har relevans for den spesielle metodiske utfordringen som hefter ved en teoretisk tilnærming til det hellige. I en gitt kultur, skriver Turner, ser vi stort sett ”det vi forventer å se, og det vi forventer å se er hva vi har forutsetning for å se når vi har lært oss de klassifikasjoner og definisjoner som gjelder i vår kultur.”³⁴ Men dermed vil det som faller utenfor våre klassifikasjoner unndra seg vårt blikk – om det ikke blir fysisk, så blir det i alle fall strukturelt sett usynlige. Av dette kan vi trekke to viktige lærdommer med hensyn til det hellige: For det første er dets tilværelse i hverdagens overganger ikke påtrengende, men ofte usynlige for oss. Dernest – og kanskje viktigere – betyr det at vi står overfor et problem dersom vi ønsker å fiksere det hellige teoretisk, for dermed blir det nettopp tvunget inn i vår kulturs system av kategorier. Dette er et problem som allerede Otto var høyst oppmerksom på. Selv anså han sine opptegnelser som ideogrammer, altså hentydende tegn. Jeg har foretrukket å snakke om innsirklinger. Men hele tiden stilles vi overfor dilemmaet: dersom vi trer det hellige for nære, respekterer vi ikke dets fenomenologiske egenart som flyktig og plassert imellom; men dersom vi bare lar det være, yter vi ikke den aktpågivenhet som en teoretisk tilnærming fordrer. Poenget med innsirklingene har vært å peke inn mot en hellighet som i siste instans ikke lar seg innfange i et begrepslig system.

Kanskje kan vi stadig ta lærdom av fenomenologien på dette punktet. Jeg tenker da ikke på

religionsfenomenologiens komparative pretensjoner, med typologisering og essenser, som, slik jeg ser det, overfaller og invaderer selve fenomenet det er oppsatt på å reflektere. Jeg sikter til den mer ettertenksomme filosofiske fenomenologien. Heidegger forsto fenomenologiens objekt, ”saken selv”, slik: ”Det som viser seg, slik det viser seg fra seg selv, og slik det lar seg betrakte fra seg selv.”³⁵ Uten noen pretensjoner om å trenge inn i alle betydninger av Heideggers obskure formulering, synes en ting umiddelbart klart: Fenomenologien, i Heideggers tapping, forsøker å bevare manifestasjonene på sine egne premisser, la dem være, slik de selv kommer oss i møte. Når Heidegger i senere arbeider i økende grad blir klar over hvordan den vestlige tenkningen har øvet vold på tingene og på Væren selv, trer også det avventende aspektet i hans tenkning tydeligere frem: Det dreier seg om å rydde vekk etablerte forståelseskjemaer, gi avkall på å presse tingene inn i velkjente formler, og heller dvele ved dem, tilbakeholdent. Denne tilbakeholdende tilnærmingen til det utilnærmelige kaller Heidegger *Gelassenheit*, altså å la noe være uten å bli likegyldig. Å nærme seg det hellige i henhold til *Gelassenheit* innebærer derfor først og fremst å la noe skje og dermed å vente; og å vente, skriver Heidegger, er å oppholde seg på stedet hvor vi er og likevel ikke er, dvs. å oppholde seg imellom.³⁶ En slik ventende aktpågivenhet innebærer å fri fenomenene fra invaderende beregninger og betraktningmåter for å la det tale selv, på egne premisser. Dersom slike innsikter i det minste kan tjene som påminnelser om den varsomhet som må til for å beskrive fenomenene slik de viser seg fra seg selv, kan fenomenologien stadig antyde en mulig tilnærming til det utilnærmelige ”imellom”, det hellige.

³⁵ Heidegger, 34.

³⁶ Heidegger, *Gelassenheit* (Stuttgart: Klett-Cotta, 2008), 51. Interessant nok stammer begrepet ”Gelassenheit” fra mystikeren Meister Eckhart – noe som i seg selv antyder dets religiøse relevans.

³⁴ Ibid., 133.

Summary

This essay attempts to offer a fresh phenomenological approach to the holy. In the classical literature on the topic, sharp dividing lines dominate the accounts, such as between the holy and the profane. This essay argues that such divisions do not reflect the phenomena properly, since the holy cannot be conceived apart from the particular epistemological location it occupies, namely “in between.” The essay elucidates such liminality by drawing three of its representative modes into attention: between the wholly other and the ordinary, between the inner and outer, and, finally, between subjective and objective perception of space.

Forskningsengagemang

Ett teologiskt perspektiv på vetenskap, intresse och nytta

MATTIAS MARTINSON

Mattias Martinson är professor i ämnet systematisk teologi med livsåskådningsforskning vid teologiska institutionen, Uppsala universitet. Han har intresserat sig för kritisk teori, främst genom omfattande studier av Theodor W. Adornos tänkande. I sina senaste böcker, Postkristen teologi 2007 och Katedralen mitt i staden 2010, har Martinson ägnat sig åt en kulturteologisk tolkning av den tvetydiga återklang från kristen tro som genomsyrar den samtida sekulära kulturen.

Det finns en ständigt pågående debatt om forskningens samhällsrelevans och nytta. I den diskussionen dominerar utan tvivel ett ekonomiskt tänkande. Forskning som relativt snabbt kan tillämpas i syfte att generera ekonomisk avkastning blir inte sällan till modell för själva idén om en samhällstillvänd och meningsfull vetenskap. På många områden i det moderna universitetet är näringslivet inte bara adressat, det finansierar redan från början jakten på nya innovationer.

Själva termen ”innovation” skvallrar om detta förhållande. Stolta universitet driver både innovationspolitik och innovationsföretag. Vid Stockholms universitet finns SU Innovation, Umeå universitet har Uminova Innovation, för att nämna två i mängden. På Uppsala universitets hemsida kan man klicka sig fram till något som föga innovativt heter UU Innovation. Där läser man:

UU Innovation arbetar med att främja samverkan mellan Uppsala universitet och näringslivet. Det gör vi dels genom att stötta forskningssamarbeten mellan universitet och industri, dels genom att stötta utvecklingen och kommersialiseringen av idéer från forskningen vid Uppsala universitet.¹

När kommersialiseringen blir till ett fokus för vetenskapen är det givetvis lätt att inse att det för teknologi, medicin och farmakologi är enklare att vara samhällsrelevanta än det är för discipliner som kulturanthropologi, filosofi eller för den

delen botanik. Jag tror även att man kan hävda att den så ofta förekommande betoningen på kommersialisering är en avgörande faktor också för att förstå den parallella debatten om *humanioras kris*, som åtminstone till vissa delar kan uppfattas som ett uttryck för grubbleriets underlägsenhetskänsla i förhållande till den vetenskap som levererar påtagliga resultat. I debatten om humanioras kris talar man framförallt om ”bristen på genomtänkt forskningspolitik” och neddragningarna av anslagen.² Men kanske är sådant snarast att betrakta som *symptom* på att kommersialiseringens krav har blivit så oerhört etablerat och naturligt? Humaniora accepterar det till stora delar själv, om än motvilligt – och till synes utan några riktigt bärkraftiga idéer om hur man själv skall kunna leva upp till kraven.

Huvudfokus för denna essä är emellertid inte humanioras kris eller forskningens kommersialisering, utan frågan om vilken *typ av samhällsengagemang* som kommer till uttryck i dagens vetenskapssamhälle. Jag ställer med utgångspunkt i teologins vetenskapshistoriska verklighet frågan *hur man kan tolka nutida forskningsideal i termer av samhällsengagemang och politik*. Kan man förstå den kommersiella inriktningen som en principiellt ny engagemangsmodell, som innebär att äldre bildnings- och vetenskapsideal – som humanioras – måste revideras? Eller spelar de gamla och de nya idealen varandra i händerna? Kan man utifrån historiska exempel identifiera

¹ URL = <<http://www.uuinnovation.uu.se>>

² *Universitetsläraren*, Ledare, nr 8, 2011.

era alternativa engagemangsmodeller som kan ge nya perspektiv på problematiken?

Jag skall närma mig dessa frågor genom att skissa några engagemangsmodeller. De är *inte* tänkta som direkta beskrivningar av någon existerande praktik. Modellerna liknar snarare idealtyper; aningen överdrivna och tillspetsade konstruktioner, som syftar till att förstärka aspekter i några av de föreställningar om forskningens samhällsrelevans och samhällsengagemang som vi finner i den praktiska verkligheten. De två första modellerna har beteckningarna ”indirekt” respektive ”distanserad” modell för forskningens samhällsengagemang. Poängen med dessa termer är framförallt att uttrycka olika former av arbetsdelning mellan den akademiska forskningspraktiken och samhället i vilket forskningen verkar. Identifieringen av en operativ arbetsdelning är betydelsefull för förståelsen av forskningens samhälleliga funktion.

Jag utvecklar därefter en *alternativ* relationell modell – en ”direkt” modell för forskningens samhällsengagemang – med utgångspunkt i spänningsfältet mellan mitt eget ämnesområde (teologisk och religionsvetenskaplig forskning) å den ena sidan, och religiös praktik i samhället å den andra. Här problematiseras de strikta former av arbetsdelning som de tidigare modellerna uttrycker. Den sista modellen skall emellertid inte uppfattas som en slutgiltig positionering i frågan, också den är skisserad mer som ett ideal för att ge en ny belysning av problematiken.

Indirekt modell för forskningens samhällsengagemang

Av debatten att döma är svensk humaniora (likom många discipliner inom samhälls- och naturvetenskaperna) fortfarande i grunden svag för ett modernt upplysningsideal, där frågan om samhällsnytta i princip inte behöver ställas eftersom forskningen ytterst sett handlar om att lysa upp världen och människan, vilket *är* nyttigt, gott och rätt. Även om den postmoderna relativiseringen av dessa ideal har brutit igenom på bred front i fråga om teoretiska och metodologiska inriktningar kan man argumentera för att det fortfarande i humanioras självförståelse finns en

dimension som bottnar i tron på upplysning genom ensam kamp med materialet.

Forskningen bedrivs då framförallt enligt en generell metod som bland annat stavas saklighet och intresselöshet. Resultatet av forskningsverksamheten är ett universellt ljus. Visserligen kan det vara ett ljus som bara lyser över ett mycket begränsat område (som 1850-talets debatt om konstlivet i Stockholm eller en viss filosofisk term). Men med en strikt utgångspunkt i ett modernt upplysnings- och bildningsideal blir det trots snävheten problematiskt att ifrågasätta det *grundläggande* värdet av sådan kunskapsproduktion, eftersom det skulle vara att ifrågasätta nyttan av upplysning på alla tänkbara områden – det skulle kunna utmynna i ett politiskt farligt försvar för att vissa saker *inte får* granskas och lyftas upp i dagsljuset.

Den modell för samhällsengagemang som faller ut från ett sådant resonemang skall jag i fortsättningen kalla för en ”indirekt” modell, byggd på såväl upplysningstänkande som romantiska bildningsideal. Enligt den indirekta modellen upprätthålls forskningens verkliga och sanna betydelse för samhället på ett paradoxalt sätt, nämligen genom en *brist* på ett riktat engagemang, dvs. en brist på engagemang för något fixerat externt socialt mål. I den indirekta modellen kan man tala om engagemanget i termer av en *brist på intresse för något annat än sanningen eller det förnuftiga ljuset, vilket i sista hand är till gagn för alla och hela samhället*.

Enlig Nationalencyklopedins ordbok kan begreppet engagemang uttydas på två principiellt olika sätt. Det första förslaget har vissa affiniteter med den indirekta vetenskapliga modellen för samhällsengagemang. Det heter i ordboken att engagemang är en ”stark och osjälvisk inriktning av krafter och intresse mot något mer eller mindre *ideellt* mål”. Likheten mellan denna definition och den indirekta modellen ligger då i tanken att man som vetenskaplig aktör är okonstlat och djupt *engagerad i sanningens sak*. Därmed gör vetenskapen bara indirekta anspråk på samhällsrelevans, genom att dess resultat lyser upp omgivningen.

I praktiken handlar det givetvis inte om att man utifrån en sådan modell tror att man har nått hela sanningen – eller kanske ens att man tror att man kan nå hela sanningen – snarare handlar det

om en sorts tro på att man genom sitt grundliga och metodiska engagemang för det till synes obskyra verkligheten har förutsättningar att nå fram till ett i sanningshänseende väsentligt resultat, och att detta resultat – just av detta skäl (dvs. att det är en *förutsatt möjlighet*) – alltid har ett (potentiellt) allmänintresse.

Distanserad modell för forskningens samhällsengagemang

Ordbokens andra förslag till uttydning av engagemangsbegreppet drar i en helt annan riktning, som snarare skulle kunna relateras till en kommersiell modell för samhällsengagemang. Här uppfattas engagemang som en ”inriktning av resurser som dikteras av mer själviska eller materiella hänsyn”.

Om den första och mer idealistiska uttydningen av begreppet engagemang handlar om att man brinner för sanningens skull (helt utan egoistiska baktankar), så kan den andra uttydningen paradoxalt nog sägas handla om ett ”distanserat” engagemang där slutmålet inte är universella kunskapsambitioner. Jag talar därför om en distanserad modell för vetenskapens samhällsengagemang. Vetenskapligheten motiveras i denna modell snarare av *externa* syften, exempelvis att skapa ekonomisk tillväxt på satsat kapital. Den som är verkligt engagerad i detta fall är framförallt riskkapitalisten eller entreprenören, som visserligen skulle kunna vara forskaren själv men som ofta är någon helt annan. Att syftet är *externt* betyder då att det samhällsliga värde som uppnåtts är förmedlat av någonting som per definition ligger utanför vetenskapens egna rāmärken. Forskningen blir i och för sig värdefull för att den producerar hållbara resultat, något som säkerställs av beprövade metoder, men det finns likväl ett glapp mellan forskningens praktik och det samhällsliga värdesättandet av forskningens resultat (alltså kapitaltillväxten). Annorlunda uttryckt, som forskare kan man inte utan vidare göra det man brinner för; man måste göra det som någon betalar för och i allmänhet betalar man för det som genererar god avkastning.

”Indirektheten” i den första modellen och ”distansen” i den andra modellen blir två helt olika

sätt att uttyda den moderna vetenskapens tendens att skilja ut sig från det övriga samhället. Man kan tala om två sätt att uttrycka en arbetsdelning mellan samhället i allmänhet och den vetenskap som samhället kostar på sig. I det första fallet handlar vetenskap om en arbetsprocess som börjar och slutar i akademien och som därför inte primärt är engagerad i det övriga samhället på samhällets egna villkor. Engagemanget kan istället tydas så, att akademien tar på sig en social *auktoritet* som innebär att man vill *föreskriva* vad som verkligen är rätt, sant och giltigt för samhället. I det andra fallet är det istället samhällets ekonomiska logik som sätter premisserna för forskningen, med följden att forskaren inte – i sin egenskap av forskare – ges möjlighet engagera sig direkt och omedelbart för något samhällsleligt mål.

I båda modellerna förmedlas och döljs vetenskapens egen sociala partikularitet av en universell princip: i det första fallet av idén om en *universell sanning eller metod* och i det andra fallet av en *allmän utbytesprincip* som kan motivera verksamheten genom att växla in dess resultat. Indirektheten och distansen är i den meningens beslätade fenomen. Återgår man till den konkreta vetenskapliga verkligheten finns det anledning att påpeka att aspekter från de båda engagemangmodellerna i praktiken också *samverkar och understödjer varandra* i ett modernt universitet. Ett sammansatt fenomen som UU Innovation vid Uppsala universitet vore förmodligen otänkbart om inte dess distanserade ekonomistiska modell – med sin förhållandevis svaga förmåga att motivera forskningens värde i och för sig själv – kunde hämta stöd från den indirekta upplysningsorienterade modellen, vars traditionella identifikation av vetenskap och högre värden fortfarande skänker en idealitet åt begreppet forskning som sådant.

Likaledes är det svårt att se hur dagens humaniora skulle kunna fortleva på ett sätt som påminner om det traditionella indirekta sättet om man inte i forskningspolitiskt hänseende samtidigt hade varit beredd att ständigt hämta stöd i den distanserade modellens kalkylerande betoning på avkastning. En humaniorasatsning vid det tidigare nämnda UU Innovation får fungera som exempel:

Syftet är att utveckla fungerande stödformer för humanister och samhällsvetare och skapa mötesplatser för forskare och praktiker där man *talat utifrån företagets och samhällets behov*. [...] Projektet är ett resultat av en förstudie som genomfördes i våras då UU Innovation [...] undersökte förutsättningarna för innovationsprojekt inom humaniora och samhällsvetenskap. Samtal inleddes med dekaner, prefekter och forskare och man fann att det fanns *olika syn på vad begreppet innovation står för*. Men *"nyttiggörande"* var lätt att enas kring.³

Den "nytta" man enats om är värdet av att kunna *sälja* sin kompetens: "Internationaliseringen innebär till exempel att det finns ett stort behov av kunskap om språk och kultur hos det privata näringslivet."⁴

Kritiskt sammanfattat kan man säga att vi har hamnat i ett läge där två konkurrerande och motstridiga engagemangsformer (byggda på olika former av arbetsdelning) även förutsätter och upprätthåller varandra, genom att de i någon mån producerar två *kompletterande* bilder av en forskningsprocess som är principiellt instängd i universitetet eller laboratoriet och på så vis även bekymmersamt avskild från ett mer konkret inflytande över den bredare nyttopolitiken i samhället.

Den kritiska diskussionen om detta problemområde är på intet sätt ny. Den traditionella vetenskapens paradoxala ställning mellan makt och maktlöshet har dryftats från många olika ideologiska perspektiv.⁵ Inom det växande forskningsfältet Science and Technology Studies diskuteras frågan om hur samhälle och vetenskap samproducerar varandra och vilka implikationer detta har för den moderna självförståelsen.⁶ Vetenskapsfilosofen Helga Nowotny har talat om vår

tids vetenskap i termer av en kontextualisering, som innebär att samhället alltmer har börjat *tala tillbaka* till den vetenskap som tidigare har haft privilegiet att tala monologiskt till samhället genom sina resultat.⁷ Att notera en sådan social relativisering av de skarpa gränserna mellan vetenskap och samhälle är utomordentligt viktigt. I det följande vill jag därför i en liknande anda mejsla ut en teologiskt informerad modell för ett vetenskapligt samhällsengagemang som överstrider de två anförda modellerna. För att nå fram till en sådan modell gör jag först en kort teologihistorisk utveckling.

En teologisk perspektivering

Låt mig ta utgångspunkten i den västerländska modernitet som ur ett religiöst perspektiv också kan betraktas som en *sekulär epok*. Både upplysningen och den romantiska bildningsdiskursen uppfattar kunskapen som något allmängiltigt och gott. Tanken vilar på den humanistiska idén om att människan är rationell, även när hon söker och famlar i mörkret. Det finns förvisso ett högre ljus att sträva mot, men detta ljus förankras inte i en *teologisk* transcendens och det når därför inte människan utifrån. Snarare är det ett *naturligt ljus* som växer fram inifrån och underifrån.

Av just den anledningen har det moderna kunskapssamhället ständigt haft problem att hantera religion i olika former, eftersom religioner oftast på en eller annan punkt hänvisar till en alternativ logik där ljuset inte kommer inifrån utan primärt utifrån och uppifrån, i form av en gudomlig uppenbarelse. Det finns otaliga exempel i historien på hur den moderna kunskapssynen kommer i konflikt med föreställningar om religionens ofentlighet i det moderna samhället. Mest iögonfallande är kanske den seglivade striden mellan vetenskapens evolutionsparadigm och religiösa fundamentalisters önskan att få vetenskapligt gehör för ett alternativ; en bibliskt förankrad syn på skapelsen och människan.

³ "UU Innovation satsar på humaniora och samhällsvetenskap", URL = < <http://www.uu.se/nyheter/nyhetsvisning/?id=1066&area=1,2,3,16&typ=pm&na=&lang=sv> >(mina kursiveringar).

⁴ Ibid.

⁵ Ett intressant exempel i mängden är Stanley Aronowitz: *Science as Power. Discourse and Ideology in Modern Society* (Macmillan Press: Houndmill 1988).

⁶ Sheila Jasanoff (red.): *States of Knowledge. The Co-production of Science and Social Order* (Routledge: London & New York 2004).

⁷ Helga Nowotny m.fl.: *Re-Thinking Science. Knowledge and the Public in an Age of Uncertainty* (Cambridge & Malden: Polity Press 2001), s. 201ff.

Graden av hätskhet i den debatten är ett mått på hur fundamentalt sekulär vetenskapen uppfattar sig och hur direkt perverst det framstår för en bildad upplysningsmänniska att i frågor som rör allmän kunskap ens tentativt underkasta sig insikter hämtade från en sfär där man tänker sig att ett prästerskap förvaltar ett högre ljus i form av en *gudomlig* uppenbarelse. Det exempel jag angav är förvisso hämtat från religiös extremism (kreationism), men religionens offentlighet är ständigt kontroversiell även i betydligt mer normaliserade sammanhang. Filosofen Richard Rorty har exempelvis hävdade att religionen som offentlig praktik är farlig för ett demokratiskt samhälle, trots att väldigt mycket som sker i dess namn i och för sig är att betrakta som gott.⁸ Immanuel Kants berömda ord från 1784 är på det viset fortfarande högst relevanta för att förstå mentaliteten i dagens vetenskapssamhälle. Kant hävdade: ”*Upplysning är människans utträde ur hennes självförvållade omyndighet. Omyndighet är oförmågan att göra bruk av sitt förstånd utan någon annans ledning.*”⁹

Särskilt påtaglig blir förstas aversionen mot offentlig religion när misstanken väcks om dess *direkta* inflytande i akademien och på vetenskapen. Det är inte nödvändigt att gå till extrema förespråkare för kreationism för att bekräfta den saken. Filosofen Ingemar Hedenius blev på 1940-talet vida berömd för sin mycket profilerade kristendomskritik. När han sedan gick vidare och framställde en kritik också av hur religionen *studerades* i akademien gjorde han sig till tolk för ett etablerat humanistisk perspektiv, där varje vetenskapligt engagemang för religionen måste avvisas. Hedenius skriver 1964:

Jag vill föreslå en liten reform. De teologiska fakulteterna bör inte avskaffas, ty vetenskaplig forskning om kristendom och de andra religionerna bör fortsätta. De teologiska fakulteterna skall istället omorganiseras så, att de blir delar av de humanistiska fakulteterna. Teologerna bör nämli-

gen inte få vara ensamma om att göra upp sina kursplaner, betygsätta teologiska doktorsavhandlingar och bedöma sakkunniga till professorer eller docenturer i teologi – de bör endast få göra det i en församling vars majoritet utgöres av humanister. De teologer som verkligen är humanister och vetenskapsmän kan inte ha något att frukta av en sådan ordning, och de teologer som hyllar principen om teologins egenart bör foga sig efter sina fördomsfriare kollegor. Om en sådan omorganisation genomfördes, så skulle den teologiska mentalitet, som är dubiös och ovetenskaplig, kanske försvinna från universiteten redan efter ett par professorsgenerationer. Då skulle så småningom också kristendomsundervisningen vid läroverken komma på rätt köl och få en rimlig utformning. Att uppföstra kristendomsläraryrket är nämligen samma problem som att uppföstra *deras* lärare.¹⁰

Under galgen i detta sammanhang befinner sig det *engagerade* religionsstudiet, som inte redan från början tagit definitiv ställning *mot* religionens offentliga värde. Den akademiska teologin representerade en gammaldags idé om att samhället har behov också av religiös bildning.

Hedenius lyckades i sina debatter få de flesta teologer att framstå i ett lätt medeltida skimmer. Men den som på ett mer intelligent sätt verkligen hade velat försvara sig mot kritiken hade genast kunnat gripa tillbaka på Friedrich Schleiermachers högst moderna skrift *Über die Religion* från 1799, med underrubriken: ”Tal till religionens kultiverade föraktare”. Kants inställning till traditionell auktoritetsbunden religion hade satt spår i Schleiermachers samtid. Man diskuterade redan då mycket livligt huruvida ett *engagerat*

⁸ Richard Rorty: ”Antiklerikalism och ateism”, övers. Christian Nilsson, *Postmodern teologi. En introduktion*, red. Ola Sigurdson & Jayne Sveningsson (Stockholm: Verbum 2006), s. 131–132.

⁹ Immanuel Kant: ”Svar på frågan: Vad är upplysning?”, *Vad är Upplysning?*, Brutus Östling (red.) (Stockholm & Stehag: Symposion 1989), s. 27.

¹⁰ Ingemar Hedenius: *Tro och livsåskådning* (Stockholm: Bonniers 1964), s. 295. Det kanske kan verka märkligt att än en gång ta upp Hedenius som exempel, men antalet seriösa religionskritiska försök att gå vidare och precisera kritiken mot bakgrund av teologins förändrade roll är förvånansvärt litet. Jag har i ett annat sammanhang framkastat tanken att detta ointresse för vidare dialog hör samman med en monologisk tendens i den svenska religionskritiken. Se Mattias Martinson: *Katedralen mitt i staden. Om ateism och teologi* (Lund: Arcus 2010), kapitel 1. Därtill bidrar Hedenius de facto med en viktig principiell positionering, som jag menar har varit exceptionellt inflytelserik för mycket av den efterföljande inomteologiska debatten om förutsättningarna för teologins vetenskaplighet.

religionsstudium hade en plats vid ett modernt universitet (närmare bestämt på det unga Humboldt-universitetet i Berlin där Schleiermacher var en aktiv initiativtagare).

Schleiermacher såg emellertid annorlunda på religionen i samhället och vädjade till sina upplysta religionsföraktande kollegor att se religionen som någonting *djupt mänskligt*, vars närvaro i samhälle och kultur därför i princip är *ofrånkomlig*.¹¹ Religionen har enligt Schleiermacher sin grund i den enskilda människans känsloliv och är i sista hand en personlig angelägenhet, i den meningen är han enig med senare tänkare, som Rorty och Hedenius, om att religiöst tänkande inte kan eller bör konkurrera med vetenskap. Men enligt Schleiermacher tar sig religionen alltid uttryck i en synlig offentlig religiös praktik som *kommer* att ha stor offentlig betydelse och som därför inte får lämnas åt sitt eget öde. Religionen i sin yttre sociala form är en given del av kulturen, den är ett gott fenomen i den meningen att den hör ihop med människans väsen, men i praktiken är den aldrig oproblematiskt given eller aprioriskt god och bra.¹² För humanisten Schleiermacher blev det därför viktigt att säkerställa en vetenskaplig bildning inom och av själva religionen; en förståelse av religionen som ett genuint mänskligt uttryck, vilket i den meningen också kan kultiveras.

Direkt modell för forskningens samhällsengagemang

I det tidiga 1800-talets preussiska enhetssamhälle förekom framförallt en viss protestantisk kristendomsform. Man ifrågasatte inte det enhetsreligiösa paradigmet och det blev för Schleiermacher en självklarhet att försvara ett engagerat akademiskt studium av just denna lokala religionsform. I boken *Kurze Darstellung des theologischen Studiums* (1811) betraktade han universitetsteologin som ett säkerställande av att

¹¹ Friedrich Schleiermacher: *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, 1 uppl. (1799), (Berlin: de Gruyter 1999), särskilt det andra talet.

¹² Schleiermacher: *Über die Religion*, se det femte talet.

religionen skulle formas i en förnuftig riktning.¹³ Implikationen av detta blir att teologin skall vara med och forma ett gott religiöst liv i samhället.¹⁴

För att knyta an till diskussionen om vetenskapliga engagemangsmodeller kan man här tala om en ”direkt” modell för vetenskapens samhällsengagemang. Schleiermacher hävdade att ett teologiskt studium inom akademien förutsätter en omfattande *praktisk* koppling till den i samhället etablerade religionsformen. I hans ögon betydde det att teologin vid universitetet med nödvändighet *måste* vara konfessionell och religiöst engagerad.¹⁵ Därför bör teologin inte främst uppfattas som en teoretisk disciplin, med anspråk på att vägleda andra discipliner. Den påminner snarare om juridiken när den tar hjälp av filosofi, historievetenskap och filologi för sina speciella praktiska textstudier, medan den filosofiska hermeneutiken i princip inte behöver teologin (eller juridiken) för sina teoretiska syften.¹⁶

Om man mot den här bakgrunden återvänder till Hedenius skulle hans idé om ett humanistiskt tämjande av teologin vid universitetet kunna preciseras i förlängningen av Schleiermachers lösning, som innebär att teologin vid universitetet, med humanioras hjälp, framförallt skall bidra till att tämja den etablerade religionen, för det moderna samhällets bästa. Vad som skiljer dem åt är att Hedenius kritik har klippt av kopplingen mellan teologin och dess *direkta* samhällsengagemang, eller mer precist, dess syfte att stå i en

¹³ Friedrich Schleiermacher: *Kurze Darstellung des theologischen Studiums*. 2 uppl. (1830), *Kritische Gesamtausgabe*, avd. 1, bd 6, red. Hans Joachim Birkner (Berlin: de Gruyter 2003), se särskilt §3–8.

¹⁴ Detta stöds av *Kurze Darstellung*, §4, där Schleiermacher pekar på att den teologiska uppgiften i relation till samhälle och religion blir alltmer komplicerad ju fler språkliga och kulturella områden som teologin skall tala till.

¹⁵ Schleiermacher: *Kurze Darstellung*, se exempelvis §1, §196.

¹⁶ För en något fylligare redogörelse av dessa perspektiv hos Schleiermacher, se Mattias Martinson: ”Religionsvetenskapen och religionens ir/rationalitet. Om sekulär ideologi och Schleiermachers alternativ”, *Kritiska tänkanden i religionsvetenskapen*, red. Ulf Jansson, Mattias Martinson & Lina Sjöberg (Nora: Nya Doxa 2009), s. 154–157.

direkt kritisk relation till en praktiskt fungerande religion i samhället. Hedenius hävdar att:

Varje kristen företeelse har paralleller med företeelser, som är profana eller åtminstone icke-kristna. För att så långt som möjligt objektivt studera företeelser av detta slag har vetenskapen, efter århundraden av försök, misslyckanden och framgångar, arbetat sig fram till beprövade metoder. Det är de metoder som används av de så kallade humanistiska vetenskaperna. Med andra ord: studiet av religion måste bedrivas som en rent humanistisk forskning för att resultaten skall få vetenskaplig karaktär.¹⁷

Här tillämpas argument om enhetsmetodologi, som kan knytas till den indirekta modellen för vetenskapens samhällsengagemang. Det metodiskt stringenta friläggandet av en säker kunskap om religion är alltid värdefull för Hedenius, åtminstone retoriskt sett. Den tro han ger uttryck för är en tro på att samhället blir förnuftigare av att kunskapsproduktionen är likformig på alla områden, dvs. att den är *indirekt* kopplad till samhället via en allmän idé om hur pålitlig kunskap etableras.

Schleiermachers modell för religionsvetenskapen kan tolkas mer *pragmatiskt*, i riktning mot idén att samhället mår bättre om exempelvis dess oundvikliga religiösa praktiker tas på ett sådant intellektuellt allvar att man ser ett värde i att ett religiöst tänkande och tolkande i vissa avseenden tillåts pågå inom själva akademien. Detta tänkande och tolkande skall enligt Schleiermacher givetvis ske på akademins *teoretiska* premisser, som jag nämnde ovan. I så måtto handlar det inte alls om en revolutionerande skillnad mellan Hedenius och Schleiermachers respektive åskådningar, båda är starkt förankrade i ett humanistiskt upplysningsideal (som i vår tid inte kan stå oemotsagt). Men i förlängningen av Schleiermachers modell utvecklas samtidigt en differentiering av själva idén om vetenskaplig kunskap, vilken så småningom gör att hans synsätt kommer i oförsonlig konflikt med den indirekta modellens enhetsmetodologiska förståelse av den vetenskapliga verksamheten betraktad som en helhet.

Den kunskap om religion som emanerar ur det akademiska teologistudiet är för Schleiermacher samhällsnyttig, eftersom den skapar förutsättningar för ett förnuftigt praktiskt utövande av religiöst liv, medan den vetenskapliga kunskapen om religion för Hedenius *inte får ha* detta syfte. Prästutbildningen, som förstås är motorn i Schleiermachers akademiska teologiuppfattning, måste enligt Hedenius helt flyttas bort från akademien och fullt ut ske i kyrkans regi.¹⁸

Hedenius synsätt är förstås en rimlig och för samhället värdefull uppfattning enligt den indirekta modellen, men det är samtidigt märkligt när en hel sektor av det vanliga samhällslivet hamnar i en sorts akut värdekonflikt med vetenskapen, medan någon värdekonflikt sällan diskuteras när det handlar om ekonomisk inblandning. Intressant nog är det först när det kommer till möjligheten av rent ekonomiskt stöd till forskning som religiösa aktörer idag anses ha rätt att stå i kontakt med akademisk teologi och religionsvetenskap. I övrigt har Hedenius önskingar mer eller mindre förverkligats.

Anomalin förstärks givetvis av att mitt exempel är det kontroversiella området religion och att Schleiermacher på ett emblematiskt sätt företräder en syn på teologin som en praktisk (positiv) vetenskap. Men i dagens pluralistiska samhälle är det knappast svårt att hitta exempel på mer eller mindre ambivalenta praktiker där vetenskapligheten är beroende av ett visst sorts engagemang som går bortom det rent ekonomiska. Konstnärlig ”forskning” är ett sådant exempel, politisk expertis med förankring i statsvetenskap är ett annat.

I religionens fall (men kanske också i många andra fall) blir den indirekta modellens idealism riskfylld: en ur vetenskapens synpunkt riskabel kulturell praktik lämnas åt eget sitt öde. Den allmänt säkerställda kunskapen formas utan något socialt ansvarstagande i form av en organisk koppling till religiöst liv i samhället. Ja, den till och med legitimeras av att sakna denna koppling. Med den direkta modellen, däremot, kan man i någon grad släppa på det strikta metodkravet och mer experimentellt söka nya sätt att ta ansvar för att forma olika sorters meningsfull kunskap för olika samhälleliga ändamål.

¹⁷ Hedenius: *Tro och livsåskådning*, s. 292–293.

¹⁸ Hedenius: *Tro och livsåskådning*, s. 295.

Den direkta vs den distanserade modellen

Men vad hände då med den kommersiella förståelsen av vetenskapens samhällsengagemang, som är så inflytelserik idag? Borde inte min direkta modell enkelt kunna paras ihop med den distanserade, så att man även blir benägen att släppa på akribikraven i jakten på kommersiellt gångbara projekt? Kanske är den indirekta, idealistiska modellen trots allt en oöverträffat god kraft för att balansera upp ekonomismen?

Den tolkningen kan man givetvis göra och risken finns att en direkt modell för vetenskapligt samhällsengagemang i sin pragmatik blir betydligt mindre motståndskraftig mot rent ovetenskapliga inslag, även om det begreppet också kommer i gungning. Det tål givetvis att påpekas att stora delar av kunskapssamhället sedan länge har anammat en mängd aspekter från den direkta modellen. Cultural Studies, pedagogiska diskussioner om problembaserat lärande, tvärvetenskaplig postmodern teoribildning etc. är områden där frågan om en absolut ram för kunskapen fått stå tillbaka för en mer pragmatisk hållning. Jag menar dock att ett problem i förhållande till dessa exempel är att de oftast framträder i form av intellektuellt mode. Problembaserat lärande är förstås ett bra exempel på ett tänkande kring kunskap med försänkning i den aktuella samhälleliga kontexten. Men den diskursen tycks samtidigt förutsätta att det finns en stabil verklighet 'därute', som med en klar stämma talar tillbaka till den kunskapssökande och ger en solid grund för ett vetande. Detta vittnar om en politisk omedvetenhet, som riskerar att dra pedagogiken och kunskapssynen tillbaka in i den ekonomiska logikens tvång istället för att skapa ett motstånd i form av alternativa relationer.

För att inte hamna i händerna på den distanserade modellen måste den direkta modellen alltså formuleras så att den verklighet som möter utanför vetenskapen är antagonistisk och politiskt konstruerad, vilket leder till att det inom den vetenskapliga praktiken måste upprättas ett explicit motstånd mot tanken att den dominerande sociala logiken, nämligen kommersialismen, skall vara mall för alla nyttiga och goda relationer. Schleiermachers enhetskyrkliga samhälle kan givetvis inte lyftas in som mall för en nutida ve-

tenskapspolitik. Man skulle därför behöva precisera och utveckla mitt resonemang i många avseenden. Men den problematiken överskuggas enligt min uppfattning av den samtida vetenskapssynens politiska tandlöshet, där kunskapen säljs till högstbjudande (distanserad modell), samtidigt som den produceras under förväntningen att man är intresselös och inte lägger sig i samhälleliga angelägenheter (indirekt modell). Med en mer ideologikritisk udd kan man utifrån mitt resonemang konstatera att de två identifierade modellerna skapar en *försåligt* harmonisk bild av den djupt antagonistiska sociala produktionen av ideala respektive materiella värden. Vilka av oss som idag lever med krav på stor "impact" har någon verklig kraft att sätta mot en aggressiv exploatering av våra kunskaper och resultat, så länge som kunskaperna i en snäv metodisk mening produceras på ett legitimt sätt?

Den direkta modellen, däremot, innehåller en explicit politisk motståndsdimension och begränsar inte frågan om vetenskapens värde till den abstrakta frågan om legitim kunskapsproduktion, utan deltar genom sin vetenskapliga reflektion i en diskussion om betydelsen och värdet hos sociala och kulturella praktiker. Detta sker i den antagonistiska samhällskontext där ingen full konsensus råder om någonting, vilket innebär att de vetenskapliga bedömningarna både kan och kommer att hamna i politisk konflikt med samhällets ekonomism och en distanserad ekonomisk engagemangsmo-
dell.

Låt mig för att illustrera det sista påståendet ge ett grovt exempel, nämligen den erkänt olönsamma malariaforskningen kontrasterad mot forskning i syfte att ta fram olika skönhetsprodukter. Såväl forskningen med inriktning mot skönhetsprodukter som malariaforskning kan givetvis försvaras i termer av ett indirekt samhällsengagemang. De strikta kunskaper som friläggs är i båda fallen "lika" värdefulla, de deltar i en mängd av "ren" kunskap (enligt den indirekta modellen). Men ur ett ekonomiskt perspektiv är den ena betydligt svårare att legitimera än den andra. I den meningen kommer forskning som syftar till skönhetsprodukter sannolikt att få en dubbel legitimitet, medan den hopplöst olönsamma malariaforskningen får en betydligt svagare legitimitet.

Utgår man från en direkt modell som differentierar förståelsen av kunskap i förhållande till olika mer eller mindre antagonistiskt relaterade samhälleliga kontexter och intressen, som går utöver de rent ekonomiska skulle man givetvis komma till ett annat resultat och värdera malariaforskningen mycket högre än forskningen på skönhetsprodukter. I och med detta, och detta är huvudpoängen, kommer forskningen med ledning av en mer direkt modell att bli betydligt mer kontroversiell, politisk och själv innesluten i samhällets realitet av ständiga antagonismer och intressekonflikter. Negativt uttryckt upprätthåller den idealistiska indirekta modellens löften om objektivitet och intresselöshet en ideologi som i själva verket *döljer den tvivelaktiga politik som följer ur den snöda ekonomiska styrningen*.

Vad Schleiermachers modell och religionens exempel påtalar (och nu talar jag inte om religion specifikt) är att samhället i många fall kräver en *aktivistisk motprestation* av vetenskapen, som i sin tur måste smutsa ner fingrarna genom att formulera såväl motiv som redskap för att kunna prestera. Jag nämnde ovan Helga Nowotny och hennes betoning av en ny reciprocitet mellan vetenskap och samhälle. Hon menar att många inom vetenskapssamhället ännu inte vill kännas vid att vetenskapens auktoritet och privilegium verkligen har underminerats. Just därför omhuldas fortfarande ett abstrakt upplysningsideal, som enligt henne ofta leder till rent ovetenskapliga föreställningar om vetenskapens autonomi, förmåga och auktoritet.¹⁹

Det intressanta med att ta upp religionen i detta sammanhang – och det som gör att mitt resonemang skulle kunna lägga ytterligare en dimension till det perspektiv som Nowotny företräder – är att religion redan som social praktik är notoriskt vetenskapligt kontroversiell. Genom religionens exempel avslöjas nämligen tydligt hur vetenskapen redan i sitt moderna intresselösa och distanserade modus måste förbryta sig mot sig själv och tillfälligt inta en pragmatisk hållning: man definierar sig aktivistiskt mot det religiösa. Hedenius är inte ett isolerat historiskt exempel. En serie namnkunniga vetenskapliga debattörer fortsätter idag på hans direkt religionsfientliga linje, som alltså innebär att en högst engagerad

kamp *mot* religionen de facto försiggår inom akademien.²⁰ Upplysningsidealismen *tar* ständigt politiskt initiativ enligt en direkt logik, men kampanjerna *framställs inte* som politiska, de omkodas istället till ett upphöjt tal om intellektuell renhållning.

Avslutning

Kanske har jag nu fördjupat mig för mycket i ett exempel, religion. Min egen huvudpoäng är inte att framhålla religionens värde isolerat från andra sociala och kulturella fenomen i samtiden, eller att religion i och för sig är ett särskilt ömmande fall i vår tid. Religionen fungerar i mitt resonemang framförallt som ett öppnande exempel. Poängen har varit att inom ramen för en diskussion om samhällsengagemang framhålla vikten av ett kompletterande perspektiv på vetenskapens sociala ansvar, där den ofrånkomliga symbiosen mellan olika sinsemellan konfliktfyllda sociala praktiker och vetenskapen kan bejakas och bli öppnare, tydligare och mer legitim – som en konsekvens av ett engagemang som varken bygger på en abstrakt kunskapsförståelse i den gamla upplysningsandan eller ett abstraherat vinstintresse enligt en liberal kommersiell logik.

Jag har även använt exempel från teologins historia för att tydliggöra konturerna i en alternativ modell som samtida vetenskapsfilosofier redan har lagt grunden till. En sista slutsats jag vill dra är att den ”postmoderna” vetenskapsfilosofins intressanta inlägg i dagens debatt (Jasanoff, Nowotny m.fl) inte uteslutande bör betraktas som en sentida välmotiverad kritik mot en vetenskap som successivt tappar sin sociala legitimitet. Bilden är mer komplex. Vi ser idag också en växande vetenskapsoptimism och scientism som inte sällan tar sig uttryck i auktoritativa påståenden om vad som är rätt och fel för alla människor och för samhället i stort. Religionen kommer sällan väl ut i den debatten. Genom att reflektera kring Schleiermacher har jag velat visa att man med hjälp av nutida vetenskapskritiska exempel också kan återta minnet av en ri-

¹⁹ Nowotny m.fl.: *Re-Thinking Science*, s. 201ff.

²⁰ För ett par exempel, se Martinson: *Katedralen mitt i staden*, s. 45–50.

kare modernitet, som i andra kontexter och med andra begrepp legitimerat sig utifrån en mer mångdimensionell humanism än den som vår tids vetenskapstro baserar sig på.

Summary

“The Commitment of Research. A Theological Perspective on Science, Interest and Usefulness”

There is an ongoing debate on the usefulness and social relevance of academic research. This debate is dominated by economic arguments. The academy harbors several self-interpretations of its own relation to society. This article delineates two important models of self-interpretation, which I call ‘the indirect model’ and ‘the distanced model’. These models are roughly related to an idea of enlightenment and truth (the indirect model) and to ideas about an economic *raison d’être* of science (the distanced model). I argue that these two models stand in conflict, but in this conflict there is also a cunning division of labor between them, leading to an unsatisfactory situation. In opposition to this, I suggest a third model, ‘the direct model’, molded on insights from the situation of theology and religious studies. In order to suggest a different way of being academically responsible in society, I draw on Friedrich Schleiermacher’s understanding of theology as a so called positive, or practical, academic discipline.

An Evaluation of Skeptical Theism

FRANCIS JONSSON

Francis Jonsson is a doctoral student at the Faculty of Theology, Uppsala University, working in the field of Philosophy of Religion. He is currently writing a dissertation regarding different approaches to an evidential version of The Argument from Divine Hiddenness. Some of the approaches to the argument he is working on are: a skeptical theistic approach, an evidential approach, a pragmatic approach and an epistemic virtue approach.

Introduction

Arguments from evil and arguments from divine hiddenness are designed to create or shed light on problems by showing theists the seemingly immense gap between God and God's creation, or to be more specific, between (a) God and the existence of Evil and (b) God and the existence of people not believing that God exists.

In this article, I evaluate *Skeptical theism* with regard to how advocates for skeptical theism defend theism against the so called *Evidential Argument from Evil* and the *Evidential Argument from Divine Hiddenness*.¹

Theism is here defined as skeptical theists define it, namely as at least including the belief that there is an all-loving, almighty, all-knowing and perfectly good God.² The terms "suffering" and "evil" are used interchangeably to denote mental and physical human and animal suffering and the adjectives "horrific", "inscrutable" and "intense" are used in connection to suffering, to indicate that the suffering *seem* to be utterly pointless.

The article proceeds as follows. (1) Under the headline "The evidential arguments" descrip-

tions of an evidential argument from evil as well as an evidential argument from divine hiddenness are outlined. (2) Under the headline "Skeptical theism" a response from advocates for skeptical theism to the evidential arguments from evil and divine hiddenness is put forward. (3) Under the heading "Evaluating skeptical theism", Skeptical theism is evaluated with regard to two common arguments, namely the argument that Skeptical theism entails skepticism concerning our moral decision making and that it entails skepticism concerning most if not all theistic beliefs. It is shown that the two arguments can be countered.

The evidential arguments

Advocates for the evidential argument from evil often start their argumentation, with a narrative describing horrific and seemingly pointless evil in the world. Arguably, a well-known story concerning suffering is William Rowe's so called *Bambi-case*:

Suppose in some distant forest lightning strikes a dead tree resulting in a forest fire. In the fire a fawn [Bambi] is trapped, horribly burned, and lies in terrible agony for several days before death relieves its suffering.³

¹ A version of this article was presented at the "phalén picnic" in Åbo, the 19th of May, 2011, in connection to the conference "Culture and Context", arranged by the Nordic Wittgenstein Society.

² Bergmann, Michael, "Skeptical Theism and the Problem of Evil", 374-402 in *The Oxford Handbook of Philosophical Theology* (ed. Flint, Thomas and Rea, Michael; Oxford: Oxford UP, 2009), 375

³ Rowe, William, "The Problem of Evil and some Varieties of Atheism", 335-341, *American Philosophical Quarterly*, Vol. 16, No. 4, (1979), 337. For a fine collection of William Rowe's most important articles,

Advocates for the evidential argument from evil continue their argumentation by claiming: (1) if God is omniscient and omnipotent, God could prevent the suffering described in the Bambi-case, (2) if God is perfectly good he should prevent the suffering described in the Bambi-case, (3) there *seem* to be no justifiable reasons for why God wouldn't prevent the suffering. Finally, it is argued (4) there is actual suffering in the world similar to the suffering described in the Bambi-case and the conclusion is (5) Gods existence is unlikely or perhaps even highly unlikely.

Narratives describing how people find the existence of God to be obscure or hidden are not as frequently and explicitly invoked when concerning the argument from divine hiddenness. Nevertheless, there are stories that I think advocates for this type of arguments might have in mind. The following poignant passage from Mother Teresa's Book *Come Be My Light* could function as such a story:

Lord, My God, who am I that You should forsake me? The child of your love –and now become as the most hated one – the one You have thrown away as unwanted-unloved. I call, I cling, I want – and there is no One to answer – no One on Whom I can cling – no, No One. Alone. The darkness is so dark [...]⁴

While Mother Teresa sees her experience as indicating that God is hidden but nonetheless exists, John Schellenberg thinks that this type of experience counts as evidence for that God doesn't exist. He writes:

Many religious writers, sensitive to the difficulties in which our evidence for God is involved, have held that God would wish (or at any rate, permit) the fact of his existence to be obscure. God, so it is said, is a hidden God. But upon reflection, it may well appear otherwise. Why, we may ask, would God be hidden from us? Surely a morally

perfect being – good, Just, loving – would show himself more clearly. Hence the weakness of our evidence for God is not a sign that God is hidden; it is a revelation that God does not exist.⁵

Advocates for an evidential argument from divine hiddenness appeal, even though sometimes just implicitly, to cases like the Mother *Teresa-case* when arguing: (1) if God is omnipotent and omniscient he could make his existence clear to humans, (2) if God is all loving and perfectly good, He should desire to make his existence clear to humans in order to live in a loving relationship with them, (3) there *seem* to be no justifiable reasons for why God would hide, and (4) there are cases like the Mother Teresa-case where Gods existence is not clear, actual in the world. The conclusion is (5) Gods existence is unlikely or perhaps even highly unlikely.

The two evidential arguments can be put together. Let "E" stand for all the reports of horrific evil similar to the Bambi-case, as well as for all reports of God being hidden similar to the Mother Theresa-case. Let then "K" stand for whatever relevant background knowledge theists might have⁶ and "G" for the existence of God. A version of the arguments, put together, can then be summarized as $P(G/K \text{ and } E) < 1/2$.

Skeptical Theism

The response from skeptical theists to the evidential argument from evil and divine hiddenness is that we can't make probabilistic claims concerning God's existence, because we are cognitively ill-equipped to know what could justify God in permitting horrific evil and his own hiding. In other words: Gods justifiable reasons are beyond our comprehension.

To put it yet another way: Skeptical theists argue not by formulating an explanation that would justify God in permitting horrific evil, but

including articles on the evidential argument from evil, see *William L. Rowe on Philosophy of Religion – Selected Writings* (ed. Trakakis, Nick; Aldershot: Ashgate, 2007).

⁴ Mother Teresa, *Come be My Light: The Private Writings of the Saint of Calcutta*, (ed. Kolodiejchuk, Brian; New York: Doubleday, 2007), 186-187.

⁵ Schellenberg, John, *Divine Hiddenness and Human Reason* (London: Carnell UP, 1993), 1.

⁶ "Background knowledge" being evidence for and against the existence of God, that theists and atheists, who thought carefully on the matter, might have in common.

rather by more modestly claiming that we can't know that there isn't an explanation.

The responses are based on three, to my mind commonsensical, beliefs: (1) we don't know of all the goods there are, (2) we don't know of all the evils there are and (3) we don't know of all the connections between evils and goods there are. Since we don't know about all goods there are, we need to be agnostic concerning the actuality or possible actualizations of goods that justifies or could justify God in permitting suffering. We also need to be agnostic concerning whether actual suffering prevents other perhaps worse evils to occur.⁷

Another way to define Skeptical theism is to note that skeptical theists don't think "NOSEEUM-inferences"⁸ are valid when concerning God. The claim is that we can't infer that there is no justification for evil or divine hiding, from the fact that there doesn't *seem* to be such a justification. More elaborately, the claim is that even though NOSEEUM-inferences are valid sometimes and in some areas of our everyday lives, they are not valid with regard to theism.

According to skeptical theist Stephen Wykstra, NOSEEUM-inferences are valid only if, what he calls, the CORNEA-condition (the "Condition of Reasonable Epistemic Access") is met. According to CORNEA, the inference from "there seems to be no X that justifies something Y, are valid only if it is reasonable to believe that if there were an X we would likely know of it."⁹

Even though CORNEA is developed with regard to the evidential argument from evil it might very well be called upon with regard to the evidential argument of divine hiddenness. However, a similar condition the "Hansen-

Scriven-thesis' (HST')" is introduced with regard to divine hiddenness by Thomas Morris. According to HST':

For any rational subject S and any positive existence claim p, if S rationally believes himself to be in good epistemic position relative to p, and S is in possession of no good evidence or any other epistemic ground for thinking that p is true, then S ought to adopt the cognitive relation to p of denial.¹⁰

Morris' point is that if a person S is in a position where God seems to be hidden, then S can conclude either (a) God doesn't exist or (b) God exists but S isn't in a good position to acknowledge this.

Accordingly, Skeptical theists argue that the NOOSEUM-inference, actual in the evidential argument from Evil and divine hiddenness, is invalid, either by arguing that CORNEA isn't met or, by appealing to HST' and claiming that God exists, but we are not in a good position to acknowledge this fact.

A vast number of analogies are created in support of these conclusions. With regard to the evidential problem of evil, the most famous one is Wykstra's *Good-parent-analogy*. Wykstra writes:

But if outweighing goods of the sort at issue exist in connection with instances of suffering, that we should discern most of them seems about as likely as that a one-month old should discern most of his parents' purposes for those pains they allow him to suffer – which is to say, it is not likely at all. So for any selected instance of intense suffering, there is good reason to think that if there is an outweighing good of the sort at issue connected to it, we would not have epistemic access to this: our cognized situation would be just as Rowe says it is with respect to (say) the fawn's suffering.¹¹

Rowe's response is as follows:

What do loving parents do when their children are suffering for reasons they cannot comprehend?

⁷ Bergmann, 376

⁸ The term "NOSEEUM-inference" was introduced in Wykstra, Stephen, "Rowe's Noseeum Argument from Evil", 126-150 in *The Evidential Argument from Evil* (ed. Howard-Snyder, Daniel Bloomington and Indianapolis: Indiana UP, 1996), 126.

⁹ Wykstra, Stephen, "The Humean Obstacle to the Evidential Arguments from Suffering: On Avoiding the Evils of 'Appearance'", 73-93 in *International Journal of Philosophy of Religion*, Vol. 16, No. 16 (1984), 84-89.

¹⁰ Morris, Thomas, "The Hidden God", 5-21 in *Philosophical Topics*, Vol. 16 No. 2, (1988), 15.

¹¹ Wykstra, "The Humean Obstacle", 88.

Loving parents do their best to relieve the suffering of their children.¹²

In other words, the evidential argument from evil can lead to the evidential argument from divine hiddenness. On the other hand, CORNEA and HST' can be invoked yet again (which Rowe is well aware of) and skeptical theists can claim that there might be something good actualized by God not showing himself in order to relieve suffering.

Evaluating Skeptical theism

There are several arguments against skeptical theism, where most of them are constructed so as to show that skeptical theism entails absurd or "unwelcomed" skepticism of different kinds. Here I will evaluate what I take to be the two most common arguments.

According to advocates for the first line of arguing against skeptical theism, the claim that we can't know or justifiably say that instances of seemingly horrendous evil lack justification, leads us to being unable to decide whether we should or shouldn't intervene when such evil occurs. For all we know, and given our cognitive limitations, the evil, or intense suffering which we perhaps could stop, could be there to make possible some greater good. Mark Piper e.g. argues that skeptical theism leads to moral *aporia* regarding how one should act when confronted with suffering which one could prevent:

The general form of such *aporia* can be given in this way: any moral agent who accepts [skeptical theism] will, when confronting any moral significant situation in which the agent could prevent innocent suffering, be faced with two moral precepts enjoining opposite courses of action: (A) "One ought to prevent the suffering if doing so will lead to goodness being best served." and (B) "One ought not to prevent the suffering if doing so will lead to goodness being best served." The agnosticism engendered by [skeptical theism] will

¹² Rowe, William, "Friendly Atheism, Skeptical Theism, and the Problem of Evil", 79-92 in *International Journal for Philosophy of Religion*, Vol. 59 No 2, (2006), 89.

make certain that a consistent skeptical theist will never be able to overcome this *aporia*.¹³

The skeptical theist seems indeed to be in serious trouble, if Skeptical theism entails skepticism or agnosticism concerning our moral decision making.

However, one to my mind promising way of responding is to argue that the decision, from our part, to prevent suffering in a particular situation should, at least in part, be based on (a) our relation to the suffering person in question, and (b) on our own cognitive abilities. Concerning (a) above I think Michael Bergmann is profoundly right when claiming the following:

[...] when considering whether to permit someone to suffer in order to bring about some outweighing good, it matters tremendously what one's relationship is to the one permitted to suffer. It may be morally appropriate for me to allow or even bring about certain minor sort of suffering in my own child for her good whereas similar treatment of some stranger's child would be morally inappropriate. Likewise, it may be morally appropriate for your loving and omniscient creator to permit you to experience preventable horrific suffering in order to achieve some greater good whereas it wouldn't be morally appropriate for another human to do so.¹⁴

Whether it's morally appropriate or inappropriate to prevent suffering also depends on (b) above, i.e. it is dependent upon our own cognitive abilities. To recognize this, we might invoke

¹³ Piper, Mark, "Skeptical Theism and the Problem of Moral Aporia", 65-79 in *International Journal for Philosophy of Religion*, Vol. 62, No 2, (2007), 72. For similar lines of thought see e.g. Almeida, Michael and Oppy, Graham, "Sceptical Theism and Evidential Arguments from Evil", 496-516 in *Australian Journal of Philosophy*, Vol. 81, No. 4, (2003), Hasker, William, "All to Skeptical Theism", 15-29 in *International Journal for Philosophy of Religion*, Vol. 68, No. 1, (2010), Sehon, Scott, "The Problem of Evil: Skeptical Theism Leads to Moral Paralysis", 67-80 in *International Journal for Philosophy of Religion*, Vol.67, No. 2, (2010) and Jordan, Jeff, "Does Skeptical Theism Lead to Moral Skepticism?", 403-417 in *Philosophical and Phenomenological Research*, Vol. 72, No. 2, (2006).

¹⁴ Bergmann, 392.

the famous distinction between being wrong and being blameworthy. Although it might be wrong to prevent suffering in a particular situation, you're not morally blameworthy for preventing it, if you made your decision to prevent the suffering given what you know and your limited cognitive abilities.

Advocates for a second line of arguing against skeptical theism claim, that if continuing to be skeptical about being able to know what justifies God in permitting inscrutable suffering or divine hiding, then we also need to be skeptical about the truth of many, if not all, theistic beliefs. Rowe writes:

Skeptical theists choose to ride the trolley car of skepticism concerning the goods that God would know so as to undercut the evidential argument from evil. But once on that trolley car it may not be easy to prevent that skepticism from also undercutting any reason they may suppose they may have for thinking that God will provide them and the worshipful faithful with life everlasting in his presence.¹⁵

The claim that Skeptical theism entails skepticism about theistic beliefs is not as problematic for the theist as it might seem, at least not for all theists. The skeptical theist might easily argue that faith implies the possibility of doubt and that we can't know whether or not theistic beliefs are true is, precisely what is needed in order to have faith that God exists. Fideism is then perfectly compatible with skeptical theism.¹⁶

However, a second response is also valid for the skeptical theist who wants to argue that skeptical theism is compatible with knowledge regarding theistic beliefs. The skeptical theist might namely respond by denying a version of what we might call the *Evidential Criterion*. This criterion when concerning knowledge can be formulated as follows:

Evidential Criterion: A person's belief can be regarded as knowledge only if the person has good reasons (evidence) to believe that it is true.

The skeptical theist can deny the formulation of the criterion above by claiming that we only need good reasons for non-basic beliefs, i.e. non-inferential beliefs can be regarded as knowledge without a person having good reasons to hold these beliefs as true. The criterion can then be reformulated as follows:

*Evidential Criterion**: A person's inferential beliefs can be regarded as knowledge only if the person has good reasons (evidence) to believe that it is true.

The skeptical theist, can then in a *plantigian* manner, go on and argue that many theists hold their beliefs as non-inferential and properly basic, i.e. basic and properly so.¹⁷ This "proper basicity" might be supported using Alvin Plantinga's famous analogy-argument, i.e. by claiming that many theistic beliefs, with the exception of theistic beliefs regarding justifications of God not preventing horrific suffering, are just as non-inferential as the belief that (1) "I ate lunch this noon" or (2) "there are other minds than my own present in the world".¹⁸ The skeptical theist might add that (1) and (2) could and perhaps should be regarded as knowledge as should many theistic non-inferential beliefs.

My claim here is not that one should reject the evidential criterion and endorse the evidential criterion*, but rather that if arguing against skeptical theism by claiming that it entails skepticism about theistic beliefs, one also needs to argue that either (a) the evidential criterion is correct or (b) the evidential criterion* is correct but theistic beliefs are inferential beliefs and not non-inferential and properly basic.

If this evaluation is correct, it is not shown that the evidential arguments constructed as they are in this article, pose any serious threat for the-

¹⁵ Rowe, "Friendly Atheism", 91.

¹⁶ One necessary condition of having "Faith" is here: believing without epistemic reasons, i.e. without evidence indicating the truth of what one believes. For an easy read book on definitions of "faith" see e.g. Tiley, Terrence, *Faith – What It Is and What It Isn't* (New York: Orbis Books, 2010).

¹⁷ See e.g. Plantinga, Alvin "Reason and belief in God", 16-91 in *Faith and Rationality – Reason and Belief in God* (ed. Plantinga Alvin and Wollterstorff, Nicholas; Notre Dame, Indiana: Notre Dame UP, 1983).

¹⁸ See Plantinga "Reason and Belief in God", 59 and/or Plantinga Alvin, *God and Other Minds – A Study of the Rational Justification of Belief in God* (Ithaca and London: Cornell UP, 1967, 187-211).

ists, nor is it shown that skeptical theism entails skepticism concerning our moral decision making or concerning the truth of theistic beliefs in general.

Summary

One of the most influential and frequently addressed responses to the evidential argument from Evil and divine hiddenness is advocated by so called skeptical theists, who claim that we are cognitively ill-equipped to know Gods reasons for permitting suffering or for hiding from us. In this article I evaluate Skeptical theism with regard to two common arguments, namely the argument that Skeptical theism entails skepticism concerning our moral decision making and that it entails skepticism concerning most if not all theistic beliefs. It is concluded that Skeptical theism isn't in any serious trouble with regard to these arguments.

LITTERATUR

D. G. Hart, *From Billy Graham to Sarah Palin: Evangelicals and the Betrayal of American Conservatism*. Grand Rapids: W.B. Eerdmans Pub., 2011. 237 s.

From Billy Graham to Sarah Palin: Evangelicals and the Betrayal of American Conservatism får nog sägas vara mer av en debattbok än något annat. Författarens utgångspunkt är en önskan att visa att det finns avgörande skillnader mellan de diskuterade inriktningarna, trots att det utåt sett verkar finnas ett nära förhållande mellan de evangeliska kristna och de politiskt konservativa i USA under de senaste 25 åren. Förutom att visa vilka skillnader som finns mellan grupperna så menar Hart att boken kan hjälpa de evangeliska som vill vara konservativa, men inte vet hur. Förhoppningen är att få dem att inse att sättet de ser på "morality, civil society, and the function of government" i verkligheten är mer likt "the idealism of the Left than the realism of the Right" och att de måste omvärdera förhållandet mellan tro och politik; "This reconsideration will involve a recovery of an older Augustinian view of the relationship between the City of God and the City of Man, in which the ultimate purposes of history are not located in the rise and fall of empires or republics but in the Church of Jesus Christ." (17-18) Tillvägagångssättet är primärt "a historical account of evangelical political reflection since World War II with an eye toward evangelical arguments about the American state and the health of its society." (16) För detta studeras böcker och uttalanden från evangeliska ledarfigurer och några policydokument från evangeliska rörelser.

En av anledningarna till att evangeliska så gärna under senare år har velat identifiera sig med konservativ snarare än liberal politik är att vänstern i hög grad sågs som ickereligös, även om den i sina mål står närmare den kristna vision som många av dem som diskuteras av Hart har stått för. Högern, däremot, har länge ansetts rymma en starkt religiös läggning. Så är inte fallet, enligt Hart. Det finns inget inneboende kristet i konservatism, såsom han ser på den. Tvärt om är konservatismens traditionsbevarande impulser motsatta den politiserade evangeliska kristendomens mål. Detta blir tydligt hos predikanter som rest invändningar mot det världsfrånvända sätt att se på religionen som många evangeliska länge hållit fast vid. Fokus har hos de senare legat på att vinna själar istället för att förändra världen: "This meant that born-again Protestants had reduced racism to 'social problem,' poverty was simply an 'economic question,' and war and foreign policy were merely 'political' issues." (154)

Just denna reduktion av religionens ramar är för Hart något eftersträvt. Han uttrycker vid flera tillfällen åsikten att politik och religion inte hör hemma på samma spelplan. Bibeln hålls fram som ett ramverk av de predikanter som ställer frågan "What would Jesus do?", som en guide, eller en lärobok för

en liberal demokratisk politik i händerna på politiskt aktiva evangeliska; "Despite the New Testament's clear instructions about male ordination ... it reads like a primer on egalitarianism" (165). Men Bibeln hör inte hemma utanför kyrkan, menar Hart. Det finns olika sociala sfärer där olika värderingar måste ges företräde. Genom att försöka instifta en religiös ordning, eller genom att försöka göra hela USA till en kristen (läs: protestantisk) nation, kan de till och med underminera sin egen tro – om inget annat kommer de tveklöst att underminera konservatismen. Teologiska betänkligheter lämnas tacksamt nog åt sidan i boken, den viktiga poängen som Hart vill ska gå hem är att "evangelicals consistently violate the basic axiom of twentieth-century conservative political theory: namely, *do not immanentize the eschaton*." (196)

Istället uppmanar Hart till en uppdelning, enligt Augustinus, mellan Guds och människans städer. Konservatismen, som rör sig i människan stad, är pragmatisk, och strävar efter att upprätthålla traditioner och sociala band mellan människor; att, kort sagt, bevara det som är gott i rådande sociala realiteter. Religionen, däremot, är mer idealistisk, rent utopisk när den kommer in på frågor om moral och etik. På grund av detta är de två synsätten för olika för att gå att förlika på ett politiskt plan; därmed inte sagt att evangeliska inte kan vara konservativa. En konservativ inställning kan tvärt om vara dem till gagn, i och med att den förespråkar just den typ av organisationer och de typer av band som kyrka och religion står för.

Intresset för amerikansk politik tycks i min erfarenhet vara ganska stort i dagens Sverige. Information om presidentkandidater sprids till vänner och bekanta genom fysiska möten och sociala medier; nyhetsprogram och politisk satir slukas ivrigt; det hålls till och med valvaker på studentnationer. Just religion har i upptakten till det kommande valet visat sig vara en brännande fråga. Tack vare böcker som Harts kan vi ta till oss mer av vad det är som händer på andra sidan Atlanten, och förstå hur det blivit som det är. *From Billy Graham to Sarah Palin* är intressant, välskriven, och kul läsning, även om argumenteringen inte alltid är övertygande.

För boken är inte utan fel. Ett av dess största problem är att Hart i sitt argument utgår från en definition av konservatism som inte helt stämmer överens med allmänhetens uppfattning av begreppet, eller för konservatismens stora förespråkares syn, för den delen. Efter att ha angett vad han menar med "konservatism" – en diskussion som beklagligt nog kommer först i bokens sista kapitel – skriver han att "[b]y this standard, of course, the ranks of American conservatives thin out considerably. ... [C]onservatism loses its chief radio celebrities, many standard-bearers in the GOP ["Grand Old Party", det republikanska partiet], and various columnist and think-tank intellectuals." (190) Han beskyller alltså evangeliska kristna för att

ha kallat sig konservativa utifrån sin egen minoritets uppfattning om vad det innebär, medan han själv håller fast vid vad som idag tycks vara på god väg mot minoritetsuppfattningsstatus.

Martin Lund
Doktorand, Lund

Pierre Gisel, *Traiter du religieux à l'université—une dispute socialement révélatrice*. Lausanne: Éditions Antipodes, 2011. 174 sid.

Av de fyra teologiska fakulteterna i det franskspråkiga Schweiz – Fribourg, Genève, Lausanne och Neuchâtel – har de tre sistnämnda under de senaste tio åren varit indragna i en tämligen omfattande omvandling. Denna omvandlingsprocess har, föga förvånande, lett till dispyter av olika slag. Om detta har Pierre Gisel, professor vid fakulteten för teologi och religionsvetenskap vid Lausannes universitet, sett sig kallad att berätta. Inte minst menar han att de organisatoriska förändringar det handlar om också rör den mer djupgående frågan som antyds i bokens titel, nämligen hur ”det religiösa” ska studeras vid universitetet.

Bokens författare ger först en kort historik över den teologiska fakulteten i Lausanne. I kapitel två ges en övergripande bild av några frågeställningar kring studier av ”det religiösa” vid universitetet och något om bakgrunden till de institutionella förändringar som kom att skapa konflikt vid författarens egen fakultet. Kapitel tre och fyra utgör en tämligen ingående redogörelse för denna konflikt. Kapitel fem handlar om de beslut som slutligen fattades och en analys av dessa. I kapitel sex görs en utvärdering av det hela och en utblick mot framtiden.

Det bör kanske med en gång sägas att författaren inte är en utifrån kommande observatör utan i allra högsta grad en av agenterna i denna historia. Till del är därför texten ett försvar av den linje Gisel själv företrätt och ett försök att rättfärdiga eller åtminstone klargöra vissa ställningstaganden. Nu är detta kanske inte något större problem. Det tycks som författaren försöker kompensera sin partiskhet genom att arbeta med rikligt citerande (av olika dokument, tidningsartiklar, inlagor etc) och mitt intryck är att framställningen ofta är tämligen saklig, även när enskilda personer nämns vid namn. Det må vara hur det vill med sakligheten på denna punkt. Den aspekt av boken som gör den potentiellt intressant för läsare utanför den teologiska fakulteten i Lausanne är nog snarast författarens intention att diskutera principiella och grundläggande frågor beträffande studier om och av religion.

Alldeles i inledningen av boken börjar Gisel starkt med just denna fråga om vad det handlar om att behandla ”det religiösa” akademiskt där såväl institutionella aspekter som vetenskapsteoretiska aspekter spelar roll. Gisel återkommer sedan flera gånger till att

den dispyt som ägt rum i Lausanne är en dispyt som rör *grundläggande frågor*; det är inte enbart fråga om maktkamp eller personliga motsättningar. Detta får mig att skärpa blicken i förhoppning om intressanta och tänkvärda diskussioner om just de *grundläggande* konflikter som ibland kan skönjas beträffande akademiskt arbete med religion. Tyvärr tycks denna breda, allmänna inriktning sedan föra en tynande tillvaro i framställningen, och allt mer så vartefter det lider. Det handlar mycket om det fransktalande Schweiz, mycket om universitetet i Lausanne och dess teologiska fakultet och också mycket om Gisel själv – det vill säga att det hela blir till en mycket lokal historia, även om det glimtvis finns andra inslag.

När detta väl konstaterats, vill jag försöka ta vara på det som ändå är av intresse. I den diskussion som försiggått i Schweiz, med tonvikt på Lausanne, har Gisel varit en pådrivande kraft för förändrade strukturer. Det mest intressanta menar jag vara hans förslag att skapa en fakultet som är organiserad kring vad han kallar ”den religiösa scenen”. Att låta det kretsa kring ”den religiösa scenen” öppnar för studier av ”det religiösa” som finns utanför institutionaliserad religion eller i nya former av religion, och då inte enbart ur ett sociologiskt perspektiv, menar Gisel. En sådan fakultet skulle rymma en mångfald aktörer med olika infallsvinklar på studiet av ”det religiösa”. Det kunde handla om fokus på texter i en historisk-filologisk approach eller om samhällsvetenskapliga aspekter, men också om det som Gisel kallar ett ”teoretiserande” det vill säga det som idag rör sig i religionsfilosofi, i studiet av olika trossystem, i teologi och i etik. I detta söker Gisel mycket medvetet en icke-konfessionell fakultet, det vill säga en fakultet som inte organiseras för att förvalta eller utveckla en specifik religiös tradition.

Gisel säger sig vilja söka sig bortom fältet av rent deskriptiv kunskap, liksom han tar avstånd från dikotomin objektiv *kunskap* – löst *tyckande*. Det är bra; det objektiva är naturligtvis inte alls så objektivt och höjt över varje misstanke. Alternativet är heller inte nödvändigtvis ”löst tyckande” där den ena åsikten är lika god som den andra. Gisel betonar också vikten av att i ett akademiskt arbete våga ventilera och diskutera även värden och värderingar. Förvisso ska studiet av religion röra religiösa ”fakta”, men Gisel menar att det också måste finnas utrymme för att problematisera, för det han kallar att teoretisera kring religion. Ett utslag av Gisels egen hållning framträder tydligt när han lyfter fram historiens *dis*-kontinuitet; detta blir en kontrast till en vanlig teologisk uppfattning om *kontinuitet* där en religion i stort sett är *densamma* och *liheten* mellan olika epoker framhävs eftersom teologer ofta bestäms av *identitet*. När Gisel sedan försöker klargöra vad mer konkret detta skulle innebära blir det svårare att se poängen. Det framstår allt tydligare ju längre in i boken man kommer att den *teoretiska, problematiserande* och *värderande* delen i studiet av ”det

religiösa” för Gisel är något ganska begränsat. Gisel argumenterar för att bearbeta och problematisera på objektiverande sätt exempelvis genom typologisering och komparation. Här finner jag att mycket lite nytt tillförs diskussionen; *detta* görs väl redan och just *detta* kräver knappast någon institutionell eller vetenskapsteoretisk omorientering. Det som kunde blivit ett spännande bidrag till en diskussion om hur “det religiösa studeras” också utanför Lausanne, också i Sverige, måste därför tyvärr sägas till stora delar förbli ett inlägg i en lokal debatt.

Patrik Fridlund,
FD, Lund

Marta C. Nussbaum, *Not for Profit. Why Democracy needs the Humanities*. Princeton: Princeton UP, 2010. 158 sid.

I tider då lönsamhet, vinstintresse och karriärmöjligheter har blivit näst intill oemotsagda dygder är det en lisa att läsa filosofen Marta C Nussbaums senaste lilla verk, *Not for Profit. Why Democracy needs the Humanities*. (2010) Nussbaum argumenterar på sitt sedvanligt skarpa sätt, denna gång för humanioras betydelse för vår mänskliga och samhällsliga utveckling. I grunden är humaniora en fråga om vår demokratis vara eller icke vara.

I vårt samhälle sker just nu en nedmontering av humaniora genom den omprioritering av ämnen som ges företräde vid många universitet runt om i världen. Orsaken stavas vinstintresse, lönsamhet och karriärmöjligheter. Föräldrar tenderar, menar Nussbaum, att skämmas eller visa besvikelse för sina barns val av ämnen om dessa utgörs av filosofi, konst, litteratur, teater eller musik. Dessa ämnen går nämligen inte omedelbart att knyta till lönsamhet eller karriärmöjligheter. Det är inte så att vi kan luta oss tillbaka och vara nöjda med den kunskapsutveckling som följer av att universitet och högskolor ska vara lönsamma, generera vinst och skapa karriärmöjligheter. När fokus för kunskap blir *mina* vinstmöjligheter, *min* karriär, sker enligt Nussbaum en tyst kris. Eller som en god vän uttryckte sig, då närmar vi oss en ”nynarcissistisk” tidsålder. Fokus är jag, mig och mitt. Kunskap i sig hjälper oss inte att utveckla vår empati, vår föreställningsförmåga, vår respekt eller generositet gentemot varandra. Om vi inte lyfter fram och prioriterar de humanistiska ämnena vid våra skolor och universitet för att öva oss i inlevelseförmåga, argumentation, kritiskt tänkande, empati och respekt förlorar vi sakta med säkert grunden för vår demokrati.

Varje människa har förmågor (capabilities) som kan blomma ut, om möjligheter och omständigheter är gynnsamma. Dessa förmågor omfattar rätten till liv, sexualitet, god hälsa, kroppslig integritet, politisk frihet, utbildning. Att erkänna dessa förmågor är det

samma som att erkänna varje människas värdighet. En demokratisk stat har som sin viktigaste uppgift att tillgodose att en tröskelnivå säkras för dessa förmågor, under vilken ett mänskligt liv inte kan räknas som värdigt att leva. Denna argumentation känns igen från Nussbaums tidigare böcker; *Kvinnors liv och social rättvisa. Ett försvar för universella värden*. (2002) och *Känslans skärpa, tankens inlevelse*. (2000) Nussbaum är som en spårhund, hon söker och finner överallt i vårt samhälle exempel på när mänsklig värdighet är på väg att urholkas eller redan har urholkats. Det är här hon kommer till sin rätt. Med sin gedigna filosofiska skolning har hon förmåga att argumentera till försvar för demokrati och humaniora i den mänskliga värdighetens namn. Att kunna leva sig in i en annan människas liv, föreställa sig tillvaron utifrån någon annans perspektiv och erfarenheter är ytterst en förutsättning för demokrati. För att utveckla denna kompetens behöver vi humaniora, vi behöver filosofin, konsten, musiken, teatern och litteraturen. Framhävandet av den sokratiske icke-hierarkiska pedagogiken genomsyrar hennes försvar för humaniora. Den talandes status är inte intressant, utan det som räknas är hur väl argumentationen förs. För slavpojken i Platons *Menon* är det just hans skarpa argumentation som lyfts fram, framför klass, berömmelse och prestige. Att lära sig tänka kritiskt, argumentera väl för sin sak och våga ifrågasätta auktoriteter är viktig kompetens i ett demokratiskt samhälle, enligt Nussbaum.

Nussbaum lyfter fram den indiske Rabindranath Tagore, nobelpristagare i litteratur år 1913 och grundare av en experimentell skola i Indien, såväl som filosofen och pragmatikern John Dewey, filosofen Jean Jaques Rousseau och pediatrikern och psykoanalytikern Donald Winnicott i sin argumentation kring den praktiska situationens betydelse (genom lek, dans, musik, teater, filosofisk argumentation) för kunskapsinläring. Ett intressant exempel som Nussbaum nämner är hur Tagore i sin skola lät barn och ungdomar öva sig i att utforska det obekanta hos sig själv, lägga skam, stelhet och ovana åt sidan genom att dansa, sjunga och spela teater. Genom att gå in i olika roller övade han barnens inlevelse- och föreställningsförmåga. Drama, musik och dans var inte frivilliga eller nedprioriterade ämnen vid Tagores skola. De var huvudämnena, de på vilka resten av kunskapsinläringen vilade.

Kunskap och utbildning är inte bara verktyg för ekonomisk tillväxt, karriär eller lönsamhet. Utbildningens viktigaste roll är att lära oss att bli medborgare i en heterogen värld så att vi kan interagera med, möta, och förhålla oss till andra människor, kulturer och erfarenheter. Det är lätt att tro att respekt för andra, inlevelseförmåga, kritiskt tänkande kommer av sig självt, bara vi utbildar oss. Men Nussbaum understryker hur viktigt det är att prioritera denna kunskap och kompetens vid våra lärosäten. Vår demokrati vilar på det. Om vi inte lär oss att behandla oss själva och

andra på ett respektfullt sätt och förstår att vi, liksom varje annan människa, är ett mål i sig och en person med en inre värld av tankar, känslor och erfarenheter, kommer demokratin sakta men säkert att förlora sin grund i samhället.

Det är med dubbla känslor jag lägger Nussbaums bok ifrån mig. Hon är duktig, argumenterar väl och lyfter fram humanioras betydelse i en tid när dessa ämnen ofta får stå tillbaka för andra intressen. Samtidigt kan jag inte skaka av mig frågan om hennes perspektiv uppstår i de samhällen och sammanhang där människor redan har utbildning, redan har mat på bordet och kan försörja sig. För i den mån så inte är fallet, anar jag att det viktigaste för många människor runt om på vår jord är att överhuvudtaget få en utbildning som leder till arbete och i förlängningen till försörjning och mat på bordet. Om man ens kommer så långt. Det är inte bara humaniora och demokrati som hör ihop. Fattigdomsbekämpning och demokrati gör det också.

Ulrica Fritzon,
Doktorand, Lund

James D. G. Dunn, *New Testament Theology: An Introduction*. Nashville: Abingdon Press, 2009. 232 sid.

James Dunn är professor emeritus vid Durham University och kanske mest känd för sin delaktighet i forskningen kring det nya perspektivet på Paulus, liksom för sitt mastodontprojekt att beskriva kristendomens tidiga historia i en tänkt trilogi, varav två band hittills har utkommit under samlings titeln *Christianity in the Making*. *New Testament Theology* är den tredje boken i serien *Library of Biblical Theology*, vars mål är att inte bara ge en beskrivning av biblisk teologi utan också att formulera en normativ teologi för vår tid.

I det första kapitlet frågar sig Dunn vad en nytestamentlig teologi är för något. Ett slags slutsats skymtar i fastställandet att nytestamentlig teologi handlar om enhet i mångfald: det finns vissa centrala teman i Nya testamentet (inte sällan med rötter i Gamla testamentet och den samtida judiska kontexten), men de uttrycks på olika sätt och utifrån olika perspektiv. Paulusforskaren Dunn kommer också fram till att Nya testamentets främsta teolog är just Paulus, vars till synes motsägelsefulla utsagor snarast är uttryck för en levande teologi, ständigt i rörelse.

I det andra kapitlet identifierar Dunn tre avgörande faktorer för den nytestamentliga teologin. Den första är de tidiga kristnas heliga skrifter, det som vi idag kallar Gamla testamentet. Den andra är Jesushändelsen i bred bemärkelse, vilken inkluderar Jesu liv, förkunnelse, död och uppståndelse och inte minst det intryck som detta gjorde på de första lärjungarna. Den tredje faktorn är mindre given och därför också mer

spännande. Den handlar om erfarenheten av Anden, de fortsatta upplevelser av Gud som gav nya insikter.

Dunn vill alltså beskriva och skriva en nytestamentlig teologi som också är en biblisk teologi. De centrala teman han finner i Nya testamentet baseras därför på vad han fastställer som fyra pelare inom andra tempelns judendom. Resten av boken består av en behandling av dessa teman: Gud, frälsningen, Israel/kyrkan och Torah/etiken, vart och ett föremål för ett eget kapitel.

Det genomgående drag är att Dunn diskuterar varje tema utifrån frågan om det står i kontinuitet eller diskontinuitet med samtida judendom och utifrån en beskrivning av både den enhet och oenighet som finns i Nya testamentet i behandlingen av temat. Resultatet blir bl.a. att större delen av kapitlet om Gud (kapitel tre) istället handlar om Jesus. Dunn visar på stor kontinuitet med tidigjudisk teologi och en situation där många drag i kristologin hör hemma i ett pågående teologisk samtal om olika aspekter hos Gud (inte minst vad det gäller Guds vishet/ord). I kapitlet om frälsning (kapitel fyra) betonas att Nya testamentet målar upp motsägelsefulla bilder av frälsningen, vilka i sin tur avspeglar såväl djupt beroende av Gamla testamentet som en tydlig diskontinuitet i fråga om frälsningsmedlen. Därefter, i kapitel fem, behandlar Dunn kyrkan och visar på hur tanken på Israels utvaldhet kombinerades med tron på att Gud är alla folks Gud. Även om Jesus vände sig till Israel så står därmed de olika idéerna om kyrkan i kontinuitet med föreställningar om Israels fulländning. Kyrkan ersätter inte Israel, men omdefinierar dess gränser.

Det sjätte kapitlet handlar om etiken och Dunn framhåller den mångfald av idéer om hur man bör leva som finns i Nya testamentet. Samtidigt finns en tydlig kontinuitet med samtida judendom i tanken på att nåden föregår lagen. I ett kortfattat, avslutande kapitel sammanfattar Dunn sina tankar och slår bl.a. fast att en nytestamentlig teologi måste erkänna mångfalden som finns i Nya testamentet och alltid vara en *biblisk* teologi. Teologin i Nya testamentet kan bara förstås utifrån det faktum att dess författare tog över och arbetade med övertygelser och föreställningar från såväl Gamla testamentet som samtida judendom.

Dunn har lyckats med att sammanfatta ett väldigt spretigt och undanlidande ämne i *New Testament Theology*. Han gör det dessutom utan att förneka mångfalden av uttryck i Nya testamentet och utan att konstruera dikotomier mellan Gamla och Nya testamentet. Det är frågan om en smal stig som varken förrirrar sig i förenklade harmoniseringar eller i ett oproblematiserat framhållande av olikheter och mångfald. Istället leder den fram till handfasta slutsatser om gemensamma teman i Nya testamentet som hela tiden står i en komplicerad kontinuitet med samtida judendom.

Trots detta finns det samtidigt några tydliga brister i Dunns bok. Den balanserade framställningen av kon-

tinuitet-diskontinuitet och enighet-oenighet gör till exempel att Dunn oftast stannar i beskrivningen av Nya testamentets olika teologiska uttryck. Trots seriens uttryckliga mål att formulera normativ teologi, liksom Dunns starka argumentation för en levande teologi, så rör det sig nästan undantagslöst om en deskriptiv teologi. Ett annat problem är att Dunn inte bara lyfter fram Paulus som den främsta teologen, utan dessutom vid några tillfällen tycks likställa nytestamentlig teologi med paulinsk teologi. Att Paulus brev avspeglar en levande och i någon mån sammanhängande teologi diskvalificerar inte att de andra nytestamentliga texterna som likvärdiga grundstenar i en nytestamentlig teologi.

Sammanfattningsvis är *New Testament Theology* en lättläst och läsvärd introduktion till den nytestamentliga teologin. Det faktum att Dunn inte når ända fram till en normativ teologi är i sig en inbjudan att använda hans deskriptiva framställning som utgångspunkt för nya samtal om en nytestamentlig teologi för vår tid.

Dan Nässelqvist,
Doktorand, Lund

Nathan S. Hilberg, *Religious Truth and Religious Diversity*. New York: Peter Lang publishing, 2009. 172 sid.

Enligt Nathan S. Hilberg står religionstolkare inför ett dilemma, det att de båda centrala tolkningsalternativen, religiös realism och religiös irrealism, är problemfyllda. Det senare tolkningsalternativet kan i sin tur avse religiös anti-realism eller religiös non-realism, men av de två väljer Hilberg att fokusera på religiös non-realism. 'Religiös realism' innebär att religiösa satsar tillskrivs objektiva sanningsvillkor, vilket är problematiskt eftersom olika religioner då kommer i konflikt med varandra, åtminstone då det gäller vad Hilberg betecknar e-satser. En e-sats deklarerar att enbart en religiös övertygelse leder till frälsning, så som till exempel Apostlagärningarna 4:12: "Hos ingen annan finns frälsningen, och ingenstans bland människor under himlen finns något annat namn som kan rädda oss" (s. 2). Enligt Hilberg kan en konflikt mellan olika religioners e-satser undvikas om de tolkas non-realistiskt, vilket innebär att de tillskrivs subjektiva istället för objektiva sanningsvillkor eller anses uttrycka värderingar och förhållningssätt. Men en sådan tolkning är också problematisk enligt Hilberg eftersom den innebär en omtolkning av e-satserna. Hilberg erbjuder inte någon direkt lösning på sitt dilemma utan avser främst argumentera för att flera samtida och centrala religionsfilosofiska positioner inte kan undkomma det: De tolkar antingen religioners e-satser realistiskt, vilket leder till konflikt mellan olika religioners e-satser, eller non-realistiskt, vilket enligt Hilberg är att göra våld på deras innehåll.

I första delen (en översikt plus två kapitel) som rör religiös realism behandlas John Hicks religiösa pluralism och Alvin Plantingas respektive Peter van Inwagens religiösa exklusivism. Hilberg argumenterar för att ingen av de tre positionerna undgår hans dilemma. Hicks position anses till exempel innebära en substantiell omtolkning av olika religioners trosföreställningar. Det är dock en lite uddlös kritik eftersom Hicks religiösa pluralism rimligtvis måste implicera någon slags omtolkning av de religiösa traditioner som han tolkar. Som skäl för att behandla Hicks position menar Hilberg att Hick själv har hävdats att hans position inte är revisionistisk men då menar ju Hick något annat, att den till skillnad från andra revisionistiska positioner är realistisk i egenskap av att postulera ett transcendent trosobjekt.

I bokens andra del diskuteras olika irrealistiska religionstolkningar. I ett kapitel driver Hilberg tesen att Ludwig Wittgenstein är non-kognitivist och religiös non-realist. Kapitlet innehåller tyvärr lite märkliga utvecklingar och felläsningar, det senare av bland annat Michael Scotts uppfattning i sammanhanget. Hilberg menar till exempel att Scott genom att tillskriva D. Z. Phillips åsikten att "the question of God's reality can be thought of as similar to that of the reality of physical objects" (83) framställer Phillips som en religiös kognitivist, eftersom det är rimligt att anta att det är sant eller falskt att fysiska objekt existerar och att det samma då gäller Guds existens. Hilberg tycks därmed missa poängen med åsikten som Scott tillskriver Phillips, att frågan om Guds verklighet ska läggas på samma nivå (den djup-grammatiska) som frågan om vad det innebär att fysiska ting existerar och alltså inte på samma nivå som frågan om huruvida ett visst objekt existerar eller inte. Detta tycks Scott vara införd med, vilket även är tydligt några rader ner i den artikel av Scott som Hilberg refererar till då Scott betecknar Phillips som religiös non-kognitivist. Man undrar helt enkelt om Hilberg har läst så noga. Liknande misstag återkommer enligt mig på andra ställen i hans bok.

I nästa kapitel drivs tesen att Ludwig Wittgensteins religionsfilosofiska "lärjungar", D. Z. Phillips, Peter Winch och Norman Malcolm, inte följer sin mästare helt. Hilbergs analys är detaljerad och inträngande, men man kan till viss del ifrågasätta relevansen av att driva en sådan tes: Varför är det problematiskt om de inte följer sin mästare fullt ut? Och det är också tveksamt om de själva alltid avser detta. Wittgenstein är vidare en tänkare som kan tolkas och användas på olika sätt, och vidare blir jag osäker på hur denna tes hänger ihop med Hilbergs och bokens centrala dilemma.

Bokens styrka är att Hilberg är engagerad och fokuserad och oftast väljer att behandla en filosofers position i sänder. Boken är emellanåt ganska avancerad och passar nog den bäst som är hyfsat insatt i frågor om religiös realism och anti-realism eller religiös pluralism.

lism, inklusivism eller exklusivism. Bokens svagheter, vilket det tyvärr finns flera av, är bland annat att Hilberg är ganska repetitiv, speciellt inledningsvis men även senare förklarar bokens syfte och dess centrala tankegångar flera gånger om. Det finns även två översikter, vilket känns lite överflödigt med tanke på att boken inte är speciellt lång. Vidare, vilket är mer allvarligt, kvarstår också en del frågetecken rörande bokens centrala antaganden och distinktioner. Alltför ofta blir jag osäker på Hilbergs tillämpning av hans tredelade distinktion mellan 'religiös realism', 'religiös anti-realism' och 'religiös non-realism'. Ludwig Feuerbach betecknas som religiös anti-realist, men enligt Hilbergs egen framställning framstår han enligt mig både som religiös non-realist och anti-realist (s. 59, 62). Rörande själva uppdelningen har jag även svårt att se religiös anti-realism som en revisionistisk position om den, vilket Hilberg verkar mena, enbart innebär att olika religioners e-satser är falska (att sanningsvillkoren inte är uppfyllda). Inte heller anser jag att det alternativet är så problematiskt att den kan anses utgöra ena delen av ett dilemma. Jag ställer mig därför frågande till om dessa tre alternativ är lika problematiska för alla religionstolkare. Sammanfattningsvis, Hilberg har författat ett engagerat inlägg i en viktig debatt och han har en del poänger, men för den som är intresserad av religiös realism och anti-realism eller frågor om religiös mångfald finns det åtminstone enligt mig mer givande litteratur att tillgå.

Thord Svensson,
Doktorand, Lund

Keith H. Lane, *Kierkegaard and the Concept of Religious Authorship*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2010. 171 sid.

Mer än 150 år efter Søren Kierkegaards död och efter framväxten av en väldig litteratur om honom och hans tänkande har hans författarskap en oförminskat stark potential att inspirera till nya undersökningar. Keith H. Lane, som idag är associate professor of Religious Education vid Brigham Young University på Hawaii, disputerade vid Claremont Graduate University år 2009 med avhandlingen *Striving before God: Kierkegaard and the Concept of Religious Authorship*. Året därefter gav han ut en kortare version av den 500 sidor långa avhandlingen, nu med den avkortade titeln *Kierkegaard and the Concept of Religious Authorship*. Boken publicerades 2010 som volym 45 i den tyska serien *Religion in Philosophy & Theology* som ges ut av förlaget Mohr Siebeck.

Kierkegaardlitteraturen kan delas in i olika genrer: populära introduktioner, systematiska översikter, monografier samt uppbyggelselitteratur. Denna litteratur kan också kategoriseras efter akademiskt ämnesområde. Lanes *Kierkegaard and the Concept of Religious Authorship* låter sig emellertid inte placeras i något

bestämt fack. Namnet på bokserien den ingår i ger en fingervisning om bokens hybridkaraktär: *Religion in Philosophy & Theology*. Å ena sidan kan boken sägas vara en akademisk text. Den är en bearbetning av en avhandling i religionsfilosofi och Lane säger att den präglas av "striving toward clarity, academic fairness and rigor". Å andra sidan är den ett klart uttryck för författarens personliga religiösa hållning och strävanden. Lane säger att "though this book is primarily philosophical in approach, my interest is not solely philosophical but religious". Detta är inte bara en upplysning om författarens bakomliggande syften, utan boken präglas genomgående av hans personliga strävan att komma till klarhet om de problem boken handlar om. Från akademisk synpunkt kan detta vara problematiskt, men det är samtidigt intressant och ger texten en stark energi, och innebär onekligen att man närmar sig problemen i Kierkegaards anda.

Lane har ett dubbelt syfte med sin undersökning. Han vill argumentera för tesen att Kierkegaard var en religiös författare. Detta kan förefalla som att vilja slå in en öppen dörr, men riktigt så enkelt är det inte. Kierkegaards spel med pseudonymer och indirekta kommunikationssätt har fått postmoderna läsare i vår tid att vilja läsa alla hans texter ironiskt. Lane menar med rätta att de bästa argumenten talar mot denna läsart och hävdar bland annat att de förklaringar Kierkegaard ger i texter som *Synspunktet för min forfattervirksomhed* – med undertiteln *En ligefrem Meddelelse, Rapport til Historien* – är uppriktigt menade.

Lanes andra syfte är av ett annat slag. Här gäller det inte att slå fast riktigheten i en tes, utan att söka svaret på en fråga. Lane är intresserad av de principiella skillnaderna och likheterna mellan filosofiskt och religiöst författarskap och vill skapa klarhet i detta med Kierkegaards hjälp. Fokus i denna breda syftesbeskrivning ligger på frågan om hur förenlig filosofisk reflexion är med kristen tro. Detta skall tolkas på kierkegaardskt vis, vilket innebär att man inte får ha förbråttom med att tro sig förstå. Lane tar den kristna trons värde och önskvärdhet för givna och från den utgångspunkten resonerar han om i vilken utsträckning den troende bör göra sin tros innehåll till föremål för filosofisk reflexion. Problemformuleringen pekar på en motsättning, men den som avses är inte den eventuella oförenligheten mellan tro och vetande, att den kristne skulle riskera att finna sin tros innehåll motbevisad. I stället handlar den om risken att den personliga troshållningen mer eller mindre omärkligt ersätts av en objektiv hållning av propositionell tro som saknar hängivenheten och den personliga relationen till Gud. Fokus ligger alltså på det troende subjektet, inte på det objektiva trosinnehållet – eller annorlunda uttryckt, på *fides qua*, inte på *fides quae*. Inspirerad av Kierkegaard menar Lane att "Religious authorship is, before God, to speak or write [...] in a religious way, with a religious concern or interest." Den religiöse författaren är personligt involverad i de

religiösa frågorna, skriver Lane, och strävar oavbrutet att förverkliga sin tro i sitt liv. Han beskriver den filosofiska hållningen som motsatsen till detta. ”My ideal is a certain coolness”, citerar han Wittgenstein. I diskussion med andra uppfattningar i kierkegaardlitteraturen kommer Lane fram till att filosofin ändå har en uppgift också för den troende människan och att det inte behöver vara en konflikt mellan personlig tro och objektiv reflexion. Behovet av språklig klarhet och tydliga distinktioner har också religiöst intresse. Däremot har detta intresse inget behov av en metafysisk eller apologetisk filosofi, sådana ambitioner missuppfattar den religiösa trons natur, menar Lane som här ansluter sig till Kierkegaard.

Lanes bok har många förtjänster. Den beskriver religiös tro på ett intressant sätt och resonerar om spänningar i samexistensen mellan den vetenskapligt distanserade attityden och den personliga betydelse de religiösa frågorna har. Lanes tänkande följer Kierkegaard mycket nära, så nära att språket ibland blir lidande. Åtskilliga ställen i boken innehåller en kierkegaardska som ger ett dunkelt intryck för den som inte är bekant med uttrycksätten. En annan sak som drar ner intrycket av denna annars utmärkta bok är att det märks att den är en sammanpressad version av ett mycket större arbete. Bokens mångfald har inte fått plats i en tydlig enhet. Textens myllrande innehåll hade mått väl av en strängare redigering. Slutligen hade Lane behövt göra några distinktioner för att göra tänkandet klarare. Denna brist kan i några fall anas redan i de refererande delarna i denna anmälan. Lane blandar således genomgående samman text och författare, vidare använder han ordet *religiös* när han specifikt menar *kristen*. I det senare fallet är det återigen Kierkegaards språk som har slagit igenom, men här fungerar det inte i en modern kontext.

Roy Wiklander,
Doktorand, Lund

Jonas Gardell, *Om Gud*. Stockholm: Nordstedts, 2003. 295 sid., samt *Om Jesus*. Stockholm: Nordstedts, 2009. 360 sid.

2008 utsågs författaren, komikern, etc. till hedersdoktor vid teologiska fakulteten i Lund. Utmärkelsen grundade sig bland annat på boken *Om Gud*, som fackgranskats av Fredrik Lindström, professor i Gamla testamentets exegetik vid CTR, men också på ett långt framskridet manuskript till boken *Om Jesus*, som kontinuerligt granskats av Samuel Byrskog, professor i Nya testamentets exegetik vid samma institution.

Normalt sett tilldelas hedersdoktorat till personer som bidragit med ny kunskap i ett visst ämne. Det kan man knappast säga om Gardells böcker som istället har helt andra positiva egenskaper. Gardell har i den första boken framför allt behandlat den gammaltesta-

mentliga utvecklingen av den gud som sedan dyker upp som Jesus och andra judars gud i Nya testamentet. I den senare boken om Jesus försöker Gardell finna spår av ”den historiske Jesus” som han kontrasterar med den frälsargestalt – Jesus Kristus – som Paulus talar om i sina brev. Enligt Gardell var talet om Guds rike centrum i Jesus förkunnelse, medan det för Paulus var de glada nyheterna om den andligen uppståndne Messias och hans snara återkomst som var det mest centrala.

Gardell har inte bidragit med någon egentlig ny kunskap vare sig till Gamla eller Nya testamentets exegetik. Vad han däremot lyckats med är att sätta sig in i hur moderna exegeter arbetar med olika texter och på ett folkbildande sätt förmedla detta till kunskapsförstående lekmän. Man kan ha olika uppfattningar om hållbarheten i Gardells olika resonemang om vad han bedömer vara genuina Jesusord och sådana som lagts i hans mun av de olika kristna församlingar i vilka texterna formades, men ingen kan undgå att imponeras av hans beläsenhet och hans totala uppriktighet i försöket att komma fram till en för honom acceptabel gudsbild.

Gardells böcker kan med fördel ses som upplyftande bidrag till ett ämne som med tiden förpassats från de teologiska fakulteterna; nämligen apologetik. Gardell har retoriska gåvor som få svenska teologer, författare och journalister kommer ens i närheten av. Genom hans närmast hänsynslösa ärlighet i arbetet med bibeltexterna dras läsaren in i en kamp mellan den unge Gardells upplevelser av den inkluderande och allt förlåtande guden och den bild av den exkluderande och dömande guden som han finner i både Gamla och Nya testamentet. Gardell erkänner villigt att han inte får det hela att gå ihop, men han tror ändå.

Böckerna är knappast att betrakta som främst facklitteratur, utan är i högsta grad personliga. Gardell växte upp i en frireligiös miljö med en from mor, som förmedlade en bild av Gud som en allt igenom god gud som vid tidens slut skall uppenbara sig och bjuda in alla svaga, utstötta och avvikande till en festmåltid utan ände. Gardell kommer ständigt tillbaka till talet om att ta emot Guds rike som ett barn.

Gardell har lyckats med konststycket att trots alla kritiska analyser av bibeltexterna bevara sin barnatro. Många teologer, speciellt de katolska, anser sig ha goda skäl att tro på den treenige Guden som uppenbarat sig och sin frälsningsplan för människan. Enligt Gardell finns det knappast några förnuftiga argument som talar för existensen av ett sådant högre väsen, men han tror ändå på ett sådant, eftersom han kan förnimma dess kärleksfulla närvaro. Gudstron vilar för Gardell snarare på en känsla än ett rationellt argumenterande. Gardell behöver Gud, därför finns Gud.

Böckerna försöker inte heller dölja sin moraliska avsikt. Varje författare har enligt Gardell en agenda och som öppet homosexuell, och därmed enligt vissa fundamentalister ovillkorligen utestängd från himmel-

riket, vill Gardell kritisera bland andra Åke Green och hans fördömande vänner. Gardells självpåtagna uppdrag är ”att vrida Gud ur händerna på idioterna.” Gardell vänder sig också emot de passiva kristna som på olika sätt ger sitt stöd åt världens orättvisor, och tar därmed tydligt ställning i flera aktuella moralfrågor. Sammantaget ger den djupt personliga diskussionen och de moraliska ståndpunkterna Gardell en auktoritet och tyngd som väl uppväger hans brister som exeget, religionsfilosof och systematisk teolog. I sin bok *Om Gud* tillskriver han inte skapelseberättelserna och det för kristen teologi så betydelsefulla syndafallet någon större vikt. Han går snabbt över till berätta om hur Gud utväljer Abraham och sluter ett förbund med honom och följer sedan det judiska folkets historia.

Han redogör för de olika texterna och hur de redigerats av olika författare. Trots att han antyder att berättelserna om Abraham, Isak, Jakob och Mose antagligen inte bygger på verkliga personer och händelser utan tillkommit under den babyloniska fångenskapen som en förklaring till hur Guds utvalda folk kunnat hamna i en så prekär situation, talar han om dem ungefär som det handlade Gustaf Wasa och hans söner. (Jag kan i detta sammanhang hänvisa till William M. Schniedewinds, *How the Bible Became a Book: The Textualization of Ancient Israel* (New York: Cambridge University Press, 2004), som ger en övertygande framställning om hur Gamla testamentets berättelser tillkommit.)

Det mest intressanta i Gardells beskrivning av Gamla testamentets Gud är att han inte försöker smussla undan att judarna erkände existensen av andra gudar men att deras var den högste (henoteism) och att Guds mindre sympatiska egenskaper med tiden och under inflytande från främst zoroatrismen formades till en oberoende ond makt. Vad han däremot inte lyckas med är att förklara hur en god och mäktig Gud kan tillåta så mycket mänskligt lidande. Detta problem tar han med sig till boken om Jesus. Gardell kan med sin gudsbild inte förklara det ondas existens.

I själva verket utelämnar Gardell de svåra frågorna och tycks i sin barnatro propagera för läran om *apokatastasis* (återställelse), som går ut på att allt det onda en gång ska upphöra, och att Gud då ska bli ”allt i alla” eller ”allt, överallt” (1 Kor. 15:28). Begreppet går framför allt tillbaka till kyrkofadern Origenes. Kärnan utgörs av idén om universell frälsning. Enligt Origenes lära – i motsats till den då allmänna kristna uppfattningen – kommer *alla* rationella varelser, dvs. inte bara de goda, utan även de onda och mest motsträviga, så småningom att nå frälsning. Ingen kommer att gå förlorad i syndens och okunnighetens mörker. Inget liv är förgäves. Detta tycks också vara Gardells slutsats. Det får han gärna tro, även om han enligt mina krav på sund argumentering saknar goda skäl. Det är inte heller det viktiga i sammanhanget; det betydelsefulla med Gardells böcker är att de är välskrivna, lärarika och att man som skeptiker blir

glad att finna en kristen broder som – mot allt förnuft – säger sig tro på en god Gud, vars kärlek är så stor att även Satan, Judas och Åke Green får plats vid matbordet i Guds rike. Det enda jag undrar över är hur Gardell förklarar varför så många måste genomgå så mycket orättvist lidande under sina korta liv på jorden – kunde inte Gardells Gud besparat dem det genom att helt enkelt inte släppa in ormen i paradiset? Kunde inte den Allsmäktige räkna ut vad som skulle hända och därmed ha ansvar för utvecklingen?

Stefan Andersson,
FD, Lund

Anders Runesson, *O att du slet itu himlen och steg ner! Om Jesus, Jonas Gardell och Guds andedräkt*. Skellefteå: Artos/Örebro: Libris, 2011. 170 sid.

Jonas Gardells båda böcker *Om Gud* och *Om Jesus* (för recension här i *STK* se ovan) har uppmärksamats mycket. Anders Runesson, docent i Nya testamentets exegetik vid Lunds universitet, präst i Svenska kyrkan och verksam vid McMaster University, Canada, vill här bidra till samtalet med såväl historiska som teologiska perspektiv. Vad som ligger i dessa begrepp kunde ha varit tydligare för en svensk läsare, eftersom *teologi* inte används om sådan verksamhet som dominerar svensk universitetsteologi. Istället framgår att *historisk* syftar på vetande och rekonstruktioner enligt akademiska spelregler, medan *teologisk* betecknar det som svarar på existentiella frågor och, i boken, huvudsakligen relateras till det kyrkliga området. Boken är i sin helhet tydligt skriven ur ett kristet inifrån-perspektiv där det historiska ställs i teologins tjänst; perspektivet exemplifieras även terminologiskt av att författaren skriver ”Gamla testamentet”, vilket han avvisat i ickekonfessionella sammanhang.

Författaren ställer frågor till Gardells Jesusbok på två områden: dels ”[g]ör Gardell ett bra jobb när han rekonstruerar historiens Jesus?”, dels ”[h]ur använder Gardell denna historiska kunskap när han skriver normativ teologi om Jesus, Gud och gudsrelation? Är Gardells sätt att teologiskt gå tillväga en relevant kontextuell metod i Sverige idag? Eller bryter den så kraftigt med kristen tradition att den inte kan fylla det syfte jag tror Gardell har, nämligen att skapa förutsättningar för människor i en sekulariserad kultur att söka gudsrelation? Kort sagt: ”Kan man, idag och här och nu, leva på en historisk rekonstruktion?” (s 22f; kursiv i original).

Runesson diskuterar i delen *Historiens Jesus* (s 29–128) Gardells historiska arbete för att sedan, på denna grund, teckna en annorlunda teologisk helhetsbild i delen *Guds värld i vår* (s 129–165): Andens ledning på vägen från Jesu tid till vår betonas kraftigt. Boken mynnar ut i en önskan om en tredje bok från Gardell, en *Om Anden*.

Delen om Gardells rekonstruktion av historiens Jesus rymmer många exempel där Runesson avviker från Gardell, även om det påpekas att många punkter av enighet förbigås. Olikheterna förklaras bero på två olika sätt att hantera texternas antika världsbild: Gardells väg anges vara att läsa utifrån de naturvetenskapliga landvinningar som gjorts och utifrån vad som enligt nutida världsbild är förlegat respektive möjligt, medan Runesson försöker undvika att läsa utifrån någon tids definitionsmässigt föränderliga ”facit”, för att istället låta ”vår egen världsbild utmanas av en 2000 år gammal text” (s 35), vilket ska möjliggöra nya insikter. Realianotiser får Runesson att mena att Gardell utan grund anslutit sig till hypoteser om text att evangelisterna aldrig besökt Landet eller att Jesu intåg i Jerusalem nödvändigtvis är en historiserad myt. Gardells tes att Jesus föddes i Nasaret möter mothugg: Jesus kan ha fötts i Betlehem eftersom familjen helt enkelt bodde där tills man av olika skäl kom till Nasaret; den matteiska födelseberättelsen anses passa bättre med kända fakta än den lukanska. Runesson menar att Maria kallas *jungfru*, inte på grund av en felöversättning i Septuaginta, utan som en kulturellt sett adekvat beskrivning; jungfrufödelsen är för övrigt inte det enda i bibeltexterna ”som går utöver våra normala erfarenhetsbaserade reflektioner [...] och handlar om frågor som naturvetenskaperna inte är avsedda att svara på” (s 60) och ses som potentiellt problematiska i vår tid. Den kanske tyngsta invändningen mot Gardells Jesusrekonstruktion gäller omvändelseförkunnelsen: Gardell menar att Jesus – till skillnad från Johannes döparen – inte förkunnade omvändelse, medan Runesson hävdar att texter som står sig synnerligen väl enligt gängse äkthetskriterier menar att Jesus manade människor att ändra livets inriktning. Att Gardell konstaterar att Jesus inte krävde något innan han började umgås med folk ändrar inte detta: andligt och jordiskt hörde samman, och när man väl kommit in i förbundet (vilket i Ed Sanders efterföljd ses som ett kravlost steg) förutsatte fortsatt relation ”viljan att leva i enlighet med Guds vägar” (s 89).

Hur mycket kan då historien säga på teologins område (med Runessons innebörd i dessa termer)? Uppståndelsen tas som exempel: händelsen ”är och måste vara en historikers uppgift att ta ställning till, att analysera och utreda”, men fakta är inte ”hela sanningen om den verklighet vi lever i...[v]etenskapen räcker inte till för ett sådant språng”: man ”kan inte leva på en historisk rekonstruktion” (s 118; kursiv i original). Bedömningar av vad som just här och nu anses förlegat eller möjligt räcker inte till dialog mellan oss och historiens människor respektive människor i andra kulturer nu, sådan dialog – med bibeltexterna i centrum – som efterlyses boken igenom.

De som, likt såväl Runesson som hans recensent, läst Gardell med tveksamhet inför hur fast det som fastslås som nödvändigt egentligen är, finner här ett inlägg med andra infallsvinklar, ett som söker histo-

risk såväl som teologisk sanning i gemenskap snarare än i enskildhet och som efterlyser fortsatt dialog; däri ligger bokens stora betydelse. Jag uppfattar också en betydligt mera ödmjuk ton hos Runesson än Gardells inte så sällan inlindat auktoritära, men är inte övertygad om att den dialog som efterlyses uppnås. Bokens kristna inifrån-perspektiv är en svaghet i att det kan missuppfattas som lika förvetenskapligt som att gå in under antik världsbild. Samtidigt ser jag perspektivet som en styrka däri att den egna ståndpunkten ärligt deklarerats och däri att det öppnar för andra bedömningar av vad som kan vara historiskt sannolikt än Gardells rätt tvärsäkra avfärdanden. Boken förtjänar att läsas, dess perspektiv förtjänar att jämföras med Gardells och inte minst förtjänar Runessons bild inifrån kyrkornas gemenskap att ställas bredvid Gardells individualistiska.

Magnus Evertsson
doktorand, Lund

Matthias Hafenreffer, *Compendium doctrinae coelestis*. Utgivet i redaktion av Bengt Hägglund och Cajsa Sjöberg med översättning, inledning och kommentar, samt ett förord på tyska. (Skara: Skara stiftshistoriska sällskap, 2010), 334 sidor.

Matthias Hafenreffer (1561-1619) tillhör den tredje generationens teologer inom lutherdomen. I denna generation återknöt flera vetenskapsmän till den skolastiska traditionen och detta präglar i hög grad framställningen. Hafenreffer var från år 1592 professor i Tübingen i både teologi och matematik. Den württembergiska traditionen, som Hafenreffer står i, har haft stort inflytande på svenskt kyrkoliv, främst genom Johann Albrecht Bengel och Magnus Friedrich Roos. Hafenreffers ”Kompendium om den himmelska läran” är en förkortning av hans stora dogmatik *Loci theologici* och båda dessa har haft stor betydelse för svensk religionsundervisning. Kompendiet ger en elementär redovisning av den kristna trons bibliska grund och var tänkt att fungera som lärobok i skolorna. Det var i bruk ända fram till 1734. Biskopen Jesper Swedberg i Skara uppskattade kompendiet och översatte det i förkortad form i syfte att hjälpa de elever som hade svårt för latinet. Den latinska texten användes däremot regelmässigt som underlag för prästmötena.

Kompendiet består av tre delar. Den första delen behandlar kunskapen om Gud, den andra delen handlar om änglarna och den tredje delen tar upp människans situation utifrån fyra perspektiv. Framställningssättet är pedagogiskt och sakligt, men det är också av vikt att kompendiet inleds med ett förord som utförligt beskriver hur studiet av andliga frågor ska inledas med och ständigt återvända till att läsaren ber, mediterar och tillämpar lärdomarna på sig själv genom frestelse och prövning. De ”torra lärosatserna”

inom den lutherska skolastiken är alltså mycket mer existentiellt integrerade i människans trosliv än vad de verkar vara när en nutida läsare ägnar dem ett flyktigt studium.

Kompendiet sammanställdes av ett antal ledande svenska teologer på 1610-talet. Uppgiften var att gallra ut det mest centrala i Hafenreffers text. Detta medförde att många citat från kyrkofäder och stora delar av Hafenreffers polemik mot andra konfessioner än den lutherska inte ansågs vara nödvändiga i en svensk kontext. Den text som finns i kompendiet återger dock ordagrant de från den stora dogmatiken utvalda formuleringarna. Det är en stor tillgång att den latinska texten finns tillgänglig för läsaren jämsides med den svenska. Den svenska språkdräkt som Cajsa Sjöberg och Bengt Hägglund har utformat reflekterar på ett utmärkt sätt originalets högtidlighet och pedagogiska klarhet.

Tomas Appelqvist,
TD, Lund

Eva Hellman, *Vad är religion? En disciplinteoretisk metastudie*. Nora: Nya Doxa, 2011. 155 sid.

Alle religionsforskere kender til de utallige diskussioner, der gennem religionsvidenskabens historie er blevet ført over spørgsmålet: Hvad er religion? Det er en af religionsvidenskabens kernerdiscipliner at definere begrebet religion og måske i endnu højere grad at udfordre eksisterende definitioner af religion. Spørgsmålet om den rette religionsdefinition er afgørende for religionsvidenskabens genstandsfelt og er derfor ofte også forbundet med både frustration og inspiration for den, der ønsker at beskæftige sig systematisk med religion.

Ærindet for Eva Hellmans bog: *Vad är religion? En disciplinteoretisk metastudie* er således både sympatisk og velkendt, og selvom spørgsmålet om den begrebsmæssige definition af religion sjældent ofres opmærksomhed for sin egen skyld er spørgsmålet bestemt en selvstændig behandling værd. Som Hellman netop påpeger i sin indledning har der i den nyere religionsvidenskab været en erkendelse af at 'religion' ikke er en neutral eller uskyldig kategori, der indeholder en bestemt form for kulturelle udtryk, men en konstruktion der afspejler bestemte historiske (magt)forhold. Hellman ønsker med sin bog at demonstrere hvordan betydningsindholdet af begrebet religion har ændret sig gennem tiden og hvilke samfundsmæssige forhold der afspejles i de skiftende religionsforståelser. Nok så vigtig er det for Hellman at vise, hvordan de historiske forståelser af religion stadig præger både begrebet og disciplinen religionsvidenskab i dag. Hellman kritiserer herigennem religionsvidenskabens brug af termen 'religion' og i sidste del af bogen præsenterer hun et

alternativt svar på spørgsmålet om hvordan religion bedst defineres i vores globaliserede samtid.

Den indledende beskrivelse af udviklingen af begrebet religions betydningsindhold demonstrerer med al tydelighed hvordan religionsbegrebets udvikling er determineret af de primære filosofiske og samfundsmæssige strømninger i Europa fra antikken og frem til i dag. Genealogien over 'religion' fungerer på den måde nærmest som en art forskningshistorie for faget religionsvidenskab og er som sådan en meget fin indføring til udviklingen af et lille fag med en stor selvforståelse. Også for religionsforskere, der er velkendte med fagets udvikling, er den genealogiske beskrivelse en kærkommen påmindelse om i hvor høj grad vores fag er afgrænset af mere eller mindre tilfældige historiske forhold frem for universelle sandheder. Det kunne i denne forbindelse have været interessant om Hellman havde uddybet hendes enkelte bemærkninger om religionsforskeres udnyttelse af et essentialistisk religionsbegreb for at markere grænsen mellem religionsvidenskab og andre relaterede discipliner – er det essentialistiske religionsbegreb stadig det fremherskende inden for religionsvidenskab og er konsekvensen af dets afskaffelse at religionsvidenskabens som selvstændigt fag også bør nedlægges?

I behandlingen af det nutidige religionsbegreb identificerer Hellman via diskursanalyse på særdeles overbevisende facon to moderne, konkurrerende diskurser om religion: En europæisk, sekulær diskurs og en holistisk diskurs. De to diskurser er modsætninger i den forstand, at den sekulære bygger på skellet mellem sfærer og autoriteter (religiøse og sekulære) med en klar vægtning af det sekulære som det 'egentlige' og det religiøse som noget overflødigt man kan vælge til og fra. Den holistiske diskurs bygger modsat på sammenhæng eller endda overensstemmelse mellem religion og samfund. I Hellmans præsentation af diskurserne får man det indtryk, at diskurserne er repræsenteret af forskellige grupperinger som f.eks. de svenske socialdemokrater og hindutvæbevægelsen. I Danmark findes imidlertid eksempler på, at de to diskurser anvendes simultant af f.eks. den tidligere statsminister Anders Fogh Rasmussen, der argumenterer for, at man skal 'holde religionen inden døre', fordi det er en af Luther defineret sandhed at politik og religion bør skilles ad.

Hellmans eget bud på en alternativ forståelse af religion udspringer af en kritik af den sekulære diskurs om religion som udelukker en mængde interessante områder fra at være 'rigtig religion' ud fra en snæver europæisk forståelse. Det er Hellmans pointe, at religionsforskere, der beskæftiger sig med den moderne globaliserede verden, ikke kan 'nøjes' med et snævert religionsbegreb. Definitionen af begrebet religion har netop til formål at fungere som værktøj for analysen og forståelsen af et givent religiøst udtryk, og det er et sådant værktøj Hellman gerne vil udvikle. Hellmans bud på en religionsdefinition bør således vurderes ud

fra dens anvendelighed og ikke ud fra dens sandhedsværdi, da det – hvilket pointeres flere gange i bogen – ikke giver mening at tale om sande eller falske religionsdefinitioner. Denne vurdering er imidlertid svær at foretage, da Hellman ikke anvender sin definition i en konkret analytisk sammenhæng. Selvom definitionen således virker både interessant og lovende er den en smule uforløst og det kan synes pudsigt at Hellman – der utallige gange pointerer kontekstens betydning for meningen med kategorien religion – fremsætter en kontekstløs definition. Det ændrer dog ikke ved læseværdigheden af denne velskrevne lille bog, der vil kunne inspirere både studerende og mere erfarne religionsforskere.

Sidsel Vive Jensen
Doktorand, Aarhus

Theresa Berger, *Gender Differences and the Making of Liturgical History: Lifting a Veil on Liturgy's Past, Liturgy, Worship and Society*. Farnham: Ashgate, 2011. 220 sid.

Ibland inträffar det oväntade och till synes omöjliga. Genusforskning har sedan decennier varit ett självklart analysperspektiv, så även i religionsvetenskap och teologi. Theresa Berger visar emellertid i sin bok *Gender Differences and the Making of Liturgical History* att så inte alltid är fallet inom alla discipliner i religionsvetenskap och teologi. Liturgik är ett område där genusforskning och genusperspektiv många gånger varit helt frånvarande och ett genusperspektiv i detta ämne inte bara tillför nya analyskategorier utan hjälper även till med att gå bortom senare tiders historieskrivningar av liturgisk utveckling. Genom att utgå från källorna själva och inte uttolkningar av dessa lyser nya kunskaper igenom som på ett radikalt sätt har möjlighet att påverka synen på manligt och kvinnligt i religiösa praktiker.

Boken är uppdelad i tre delar med en inledande genusteoretisk del och en avslutande del som en reflektion kring konsekvenser av genusperspektiv på liturgihistoria. Större delen av boken utgörs emellertid av den mellanliggande delen där olika aspekter av liturgik behandlas utifrån ett genusperspektiv.

Del ett, "Gendering Liturgy's Past: The Trouble, the Task, and the Tools", består av två kapitel. Det första kapitlet är en historiografisk översikt över liturgikstudiet under framför allt 1900- och 2000-tal med fokus på olika vetenskapliga trender som påverkat synen på liturgik som vetenskapsämne. I dessa kännetecknande trender och verk tas de genusrelaterade delarna fram. Det andra kapitlet beskriver vad som kommer att ske i boken och varför. Synen på genus och liturgik förklaras liksom vad som kan möjliggöra genusteoretisk analys av materialet. En punkt som återkommer i detta kapitel är betoningen på att genusforskning inte är kvinnohistoria utan studiet av både

mäns och kvinnors identiteter och de olika former som finns mellan och inom dessa båda kategorier såsom exempelvis kastrater, eunucker, jungfrur, ordinerade, lekfolk, barn och gamlingar.

Del två, "Tracing Gender in Liturgy's Past", innehåller fyra kapitel. Bokens tredje kapitel behandlar heliga rum och kroppar och hur män och kvinnor agerar och ges utrymme att agera på olika sätt beroende av könsidentitet. Dessutom fokuseras även hur olika grupper inom dessa två kategorier förhöll sig olika i heliga rum såsom exempelvis den åtskillnad som gjordes mellan herrskap och slavar, mellan ordinerade män och lekmän. I kapitel fyra studeras eukaristin och hur denna beskrivits genom historien utifrån kroppsliga kategorier såsom kött, blod och även modersmjölk och hur utdelandet av hostian och vinet skiftat mellan att enbart delas ut av män till att även inkludera kvinnor. Det femte kapitlet fokuserar på undantag för närvaro vid nattvarden på grund av kroppsvätskor såsom mensblod, sädesuttömningar och samlag. Här behandlas hur argumentationen har sett ut genom historien vad gäller dessa kroppsvätskor som knutits samman med sexualitet och kroppslighet och möjligheten eller omöjligheten att delta i liturgiska aktiviteter. Kapitel sex utgår från genusidentitetens betydelse för liturgin och hur både kvinnor och män ansetts eller inte ansetts förmögna att leda gudstjänster.

Del tre, "Gender, History, and Liturgical Tradition", tar upp konsekvenserna av ett genusperspektiv på liturgik. Genom hela den andra delen är ansatsen deskriptiv och författaren tar sällan ställning för de olika historiska utvecklingskedena, men i den sista delen och bokens sjunde kapitel bryts denna ansats. Här blir författaren starkt kritisk mot, vad författaren ser som, den romersk-katolska kyrkans strävanden under 1900-talet att maskulinisera liturgihistorien. När historien egentligen visat på både kvinnor och män i liturgin och könsöverskridanden såsom exempelvis kastrater och jungfrur blir dessa bortraderade enligt författaren.

Theresa Bergers bok *Gender Differences and the Making of Liturgical History* är en viktig bok i studiet av liturgihistoria. Den visar på att liturgi är något som ständigt förändras och att vår syn på en liturgisk tradition säger mer om vår egen tid än om hur denna utveckling egentligen skett. Emellertid är det något beklagligt att författaren i sin strävan att inkludera genus samtidigt exkluderar näst intill alla andra traditioner än den katolska. Kanske hade hennes slutsatser sett annorlunda ut om även dessa tagits med?

Viktor Aldrin
TD, Göteborg

Simon Stjernholm: *Lovers of Muhammad. A Study of Naqshbandi-Haqqani Sufis in the Twenty-First Century*. Lund: Centre for Theology and Religious Studies, Lund University, 2011. 326 s. (PhD dissertation) (Lund Studies in History of Religion 29).

I Europa har religiøse fellesskap med rot i sufi-tradisjoner gjerne vært relativt homogene fellesskap med religiøs forankring i en autoritet (*shaykh* eller *pir*) i et annet land enn bostedslandet, med kulturell og geografisk tilknytning til medlemmenes eller deres foreldre/besteforeldres opprinnelsesland og med et felles språk som ikke er bostedslandets språk. Dette bildet er i endring, med bevegelser som er forankret i tradisjonelle sufi-praksiser og som har utgått fra en tradisjonell institusjonalisert orden (*tariqa*), men som har en heterogen tilhengerskare med store variasjoner med hensyn til geografisk, religiøs og kulturell bakgrunn, og som benytter et nytt språk, det lokale, som et felles språk, gjør seg gjeldende. Det er i studiet av slike bevegelser Simon Stjernholms PhD-avhandling gir et empirisk og analytisk bidrag, gjennom hans presentasjon av deler av Naqshbandi-Haqqani bevegelsen slik den fremstår i London på 2000-tallet. Hans studie fokuserer på religiøse øvelser og åndelig praksis så vel som den generelle sosiale interaksjonen i deler av denne bevegelsen, og gjennom sin etnografiske studie beskriver han aktivitetene og den omkringliggende diskursen til, nesten utelukkende mannlige (med to unntak, se s. 175 og 223), medlemmer i bevegelsen.

I henhold til Stjernholm plasserer Naqshbandi-Haqqani bevegelsen seg innenfor "tradisjonell islam", i den forstand at Shaykh Nazim påstår seg inneha åndelig autoritet gjennom å være arvtaker av en lære gjennom en rekke av autoriteter (*silsila*) som strekker seg tilbake til profeten Muhammads nære venn Abu Bakr (s. 108, 121). Shaykh Nazim, og hans stedsfortreder i USA og Europa, Shaykh Hisham Kabbani, hjemler dermed sin legitimitet i fortiden, samtidig som de henter autoritet gjennom å forfekte direkte åndelige møter med Profeten selv (s. 110). Når autoriteten først er etablert, kan den også overskride de tradisjonelle rammene, gjennom å inkludere praksiser som tilhører andre sufi-tradisjoner, som kampsporten *silat* (s. 157), og meditasjonsformene *hadra* (s. 163) og snurring (s. 161). Stjernholm forstår denne inkluderingen som et ledd i en prosess for å popularisere meditative åndelige øvelser (*dhikr*) (s. 165), og dermed popularisere både sufisme og islam som sådan. Gjennom sine skrifter og sin lære etableres en diskurs som er skarpt kritisk mot på den ene siden en modernistisk, sekulær, rasjonalistisk "vestlig" kultur og på den andre siden mot en modernistisk, fundamentalistisk "wahhabisalaafi" trend, og bevegelsens ledere har gjennom ulike initiativer, med ulik grad av suksess, forsøkt å posisjonere seg selv som bærere av "sann islam" i en videre forstand (s. 243).

Stjernholms empiriske materiale er samlet inn gjennom tilstedeværelse ved en rekke anledninger i sentra i London og på Kypros, hvor bevegelsens åndelige leder Shaykh Nazim har sitt sete, og inkluderer også utvalgte skrifter. Flere av disse publikasjonene er nedskrevne foredrag og vitner sammen med det øvrige materialet om den vekten denne bevegelsen legger på den personlige åndelige erfaringen og det personlige møtet mellom den åndelige lærlingen (*murid*) og den åndelige lederen (*murshid*). Slike møter viser seg å være avgjørende for mange av Stjernholms informanter, både for deres åndelige utvikling og for de livsvalg de foretar seg. Selv om Stjernholm selv tar utgangspunkt i en vanlig definisjon av *tariqa* som en sufiorden (s. 3), hevder han at *tariqa* bør forstås mer som et personlig forhold mellom en *murshid* og en *murid*, som også manifesteres i et fellesskap og en kollektiv identitet (s. 235). Paradoksalt nok ser det ut til at det fysiske møtet i moderne tid ikke er avgjørende for dette forholdet (s. 193).

Stjernholm etablerer med sin beskrivelse en narrativ som, til tross for at han innledningsvis posisjonerer seg selv som en ikke-deltagende observatør, også kommer til å bli en selv-fremstilling. Stjernholms egen posisjon kan innimellom fremstå som noe problematisk, spesielt i de tilfellene hvor han tydeligvis ikke selv har klargjort premissene med sine informanter (eksempler s. 155, 173). Posisjonen som utenforstående observatør er ikke enkelt å opprettholde i en inngående studie av en bevegelse som promoterer en livsstil hvor nettopp deltagelse, aktivitet og refleksjon alle er nødvendige elementer og forutsetninger for innsikt. Stjernholm sjonglerer mellom sitt perspektiv som en, innimellom litt overraskende kunnskapsløs, observatør (se eksempel s. 154), og en mediator for de troendes selvforståelse. Han foregir å legge mest vekt på den måten medlemmene selv forstår og opplever sitt eget engasjement, og riktignok får Stjernholm frem et mangfold av stemmer blant Naqshbandi-Haqqani bevegelsens tilhengere. Imidlertid fokuseres det likevel minst like mye på hvordan bevegelsens ledere posisjonerer seg og bevegelsen innenfor en bredere diskurs i samtiden.

Nora S. Eggen
Stipendiat, Oslo

F. LeRon Shults och Jan-Olav Henriksen (red.), *Saving Desire: the Seduction of Christian Theology*. Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 2011. 194 sid.

Bokens omslagsbild provocerar intimiteten. Berninis Teresa: hennes extatiske marmoransikte i nærbild. Halvslutna ögon, halvöppen mun. Begär. Extas. Teologi? Antologin *Saving Desire: the Seduction of Christian Theology* består av åtta artiklar samt introduktion av F. LeRon Shults och epilog av Jan-Olav

Henriksen. Författarna är teologer från USA, Norge och Sverige och arbetar företrädevis utifrån kontinental filosofiska perspektiv. Antologins syfte är att "rädda begäret", eller så som Shults framhåller i introduktionen: "saving desire – both rescuing the concept from its imprisonment within repressive, individualistic, and rationalistic categories as well as emphasizing the power of the phenomenon of desire for engendering human flourishing in relation to God" (sid. vii).

Antologins första artikel är skriven av Jan-Olav Henriksen som med stöd i den franske fenomenologen Maurice Merleau-Ponty hävdar att begäret inte endast är biologiskt men också orienterat mot livet och Gud som livets källa. Ola Sigurdson belyser mekanismer bakom begärets sociala produktion i sin analys av Mel Gibsons film *Passion of the Christ* mot bakgrund av Augustinus kärleksteologi. Rita Nakashima Brock uppmärksammar den idéhistoriska förändringen av synen på begär inom teologi utifrån sin analys av konstnärliga representationer av Jesus, från bilder av den uppståndne Jesus till bilder av Jesus sargade och döda kropp. F. LeRon Shults föreslår en teologisk tillämpning av den franske filosofen Gilles Deleuzes kritik av den platoniska och freudianska karakteriseringen av begäret. Cristina Grenholm beaktar begäret utifrån moderskapets sociala och teologiska implikationer i sin bibelläsning med fokus på Eva och Maria. Wendy Farley betraktar begäret utifrån tidig kristen teologi och medeltida mystik med fokus på den erotiska kristendomen som i längtan efter Gud möter Guds avbild i den andres ansikte. Christine Roy Yoder analyserar Ordspråksbokens syn på erotiskt begär med avgränsning till begärets rätt och fel riktning enligt Ordspråksboken 1-9. Jayne Svenungsson diskuterar begärets traditionella teologiska och filosofiska bestämning i relation till rationalitet och passion (*logos* och *patos*) utifrån den franske filosofen Emmanuel Levinas och den polskfödde judiske teologen Abraham Joshua Heschel.

Antologin är tematiskt sammanhållen, författarnas korsreferenser relevanta. Ett tydligt gemensamt engagemang löper igenom lärrika variationer av temat som i dialog med kontinental filosofiska perspektiv förankrar bibeltexterna och traditionen i begärets teologiska problematik. Med en dekonstruktionslåda nära till hands och med blicken mot framtiden är denna antologi ett välskrivet och vitalt bidrag till nytänkande inom teologin.

Författarnas grundantagande om begäret tycks oscillera mellan begäret som ett uttryck för längtan efter Gud och som ett begär till den andre. Idolatrin är nära till hands om Gud reduceras till ett begärsobjekt eller, i annat fall, om den andre nedvärderas som människa i det att hon endast blir ett medel för att komma åt Gud. Å andra sidan, om Gud uppfattas endast som ett begärande subjekt blir människans begär efter Gud förmodligen inte besvarat av den narcissistiske guden. En

begärets problematik mellan människa och Gud ställer oss nu inför valet att förstå begäret antingen som medel eller som mål. Men valet avgörs inte av teologiska eller etiska överväganden. Antologin saknar en teori om begärets logik, en teori som kan lokalisera begäret i den mänskliga erfarenhetens vida fält som inkluderar religion. Förslagsvis skulle en psykoanalytisk begärsteori kunna beaktas, av flera skäl. För det första skulle en närmare inblick i psykoanalysen öka vår förståelse för antologins referenser till den franska filosofiska kontexten. Merleau-Ponty, Lacan, Derrida, Deleuze och i vis mån även Levinas och Marion förhåller sig nämligen till psykoanalysen. För det andra öppnade Freud en filosofisk diskussion om det erotiska begäret, eros, vilket också medförde begärfokuserade filosofiska läsningar av bland andra Platon, Augustinus och medeltida mystiker.

En konsensus tycks råda bland antologins författare om begärets underordnade ställning i den kristna traditionen. Detta grundantagande ter sig problematiskt historiskt sett särskilt då antologin lyckas peka ut begärets språkrör mitt i den kristna traditionen och i närliggande antika och judiska traditioner. Vidare kan det framhållas att antologins syn på kärlek är något grumlig. I förekommande diskussioner tenderar kärleken att betraktas som en produkt av lyckade begärsrelationer. Att älska och att begära, är det samma sak? En diskussion om förhållandet mellan kärlek och begär är viktigt att ta itu med. Det räcker inte att göra upp med Anders Nygrens hårda åtskiljande mellan eros och agape. Om kärlek inte är ett annat namn för begär måste vi utreda vad den har med begärsekonomi att skaffa. Detta är kanske ett uppdrag av den förföriska teologins nästa volym.

Slutligen skulle denna bok, som för övrigt är ett gott exempel på redaktörskap, vinna betydligt på ett namn och/eller sakregister.

Ervik Cejvan
Doktorand, Lund

AVHANDLINGSRESUMÉER

Michael Hjälms, *Liberation of the Ecclesia. The Unfinished Project of Liturgical Theology*. Södertälje: Anastasis Media, 2011. 336 sid.

Avhandlingen är en kritisk studie av liturgisk teologi som paradigm. Den huvudsakliga frågeställningen behandlar förhållandet mellan teori och praktik inom liturgisk teologi, med fokus på den ryska ortodoxa skolan och Alexander Schmemmanns verk. Avhandlingen hävdar att förhållandet mellan teori och praktik motsvarar förhållandet mellan rituellt handlande och kommunikativt handlande.

För att förklara förhållandet används främst Jürgen Habermas teori om livsvärldar och kommunikativt handlande samt Nikolas Kompridis kritiska analys och återuppbyggnad av *disclosure* (en händelse som avslö-

jar något nytt) som en nödvändig del i teorin om kommunikativt handlande. Avhandlingen hävdar att rituellt handlande är förbundet med ett *primary disclosure* som i sin tur är förbundet med det outgrundliga Andra (*alteritas*) med syfte att uppenbara Kyrkans identitet. Utan identitet är Kyrkan utlämnad åt en ständigt pågående debatt och en fortgående atomisering av teologin där varje svar exponentiellt föder nya frågor. Kommunikativt handlande är istället förbundet med ett *secondary co-disclosure* med syfte att sträva efter ömsesidig förståelse och konsensus. En dialektisk balans mellan studier och gudstjänst, utifrån en rekonstruktion av Habermas och Schmemmann, är därför förutsättningen för kyrkans inre befrielse och mynnar ut i ett liturgiskt lärande som utgör avhandlingens förlängning i det kyrkliga livet.

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

Under senare delen av 1800-talet uppträdde den lundensiska högkyrkligheten till försvar för den samhällseliga och kyrkliga enhetskultur som successivt börjat luckras upp. Män som A.N. Sundberg (1818–1900) och W. Flensburg (1819–1897) vände sig mot en individualistisk frihetsförståelse och mot den frikyrkliga väckelsen och dess lekmanpredikanter, vars verksamhet sågs som ett hot mot en av Gud instiftad ordning. I den kyrkohistoriska avhandlingen *Den vackra och erkända patriarcalismen* analyseras de åtgärder dessa representanter för den äldre lundahögkyrkligheten vidtog för att försvara och revitalisera en luthersk samhällsordning. Eftersom den kristne mannen, som präst eller husfader, hade en särställning i lundateologernas samhällsuppfattning var deras ställningstagande i tidens brännande frågor bland annat uttryck för en genusideologi med syfte att befästa ett patriarkalt system grundat på den lutherska treståndsläran. Utifrån ett genusperspektiv uppmärksammas det kristna mansideal som kom till uttryck i teologernas samhällseliga och kyrkopolitiska program. Teologernas strävanden betraktas därtill som ett försök att värna prästerskapets hävdvunna maktposition.

Eli Göndör: *Muslimska kvinnor i Israel: religionens roll i vardagslivets förflyttningar*. Lund: Centre for Theology and Religious Studies, Lund University, 2012. 199 s.

Avhandlingen undersöker hur muslimska kvinnor i Israel har både förbättrat sina levnadsvillkor och blivit mer religiösa; detta genom en kvalitativ studie där kvinnor mellan 19 och 26 år i Israel intervjuats. Kvinnorna studerade vid israeliska universitet och var medlemmar i den Islamiska Rörelsen i Israel. Studien lutar sig teoretiskt mot Alain Touraines idé om att fo-

kusera på individers förflyttningar i vardagen för att förstå deras utveckling.

Efter ett inledande kapitel om muslimers historia i Israel följer ett statistiskt underlag över muslimers, särskilt kvinnliga, sociala villkor i Israel. Därpå presenteras intervjuerna i fem olika kapitel som var för sig diskuterar kvinnornas förhållningsätt till olika uttryck av religiositet. Förbättrade levnadsvillkor ger dem möjlighet att förflytta sig till nya miljöer såsom arbetsplatser och universitet. Detta i sin tur kan leda till att deras tillvaro kompliceras genom förflyttningar mellan fler miljöer med ibland motsägelsefulla förväntningar på deras beteende.

Avhandlingen hävdar att kvinnorna som intervjuats valt religion som taktik för att hantera vardagslivets förflyttningar mellan olika miljöer med ibland motsägelsefulla krav på deras beteende och lojaliteter.

Joel Halldorf: *Av denna världen? Emil Gustafson, moderniteten och den evangelikala väckelsen*. Skellefteå: Artos & Norma bokförlag, 2012. 394 sid.

Avhandlingens mål är att studera relationen mellan den evangelikala rörelsen och moderniteten med Emil Gustafson (1862–1900), predikant inom Helgelseförbundet, som "case". Metodiskt sker det genom att Gustafsons spiritualitet jämförs med Charles Taylors karakterisering av moderniteten. Modernitetsanalysen genomförs i relation till centrala teman i Gustafsons spiritualitet. Hans syn på omvändelsen visar sig påverkad av en modern individualism. Synen på den religiösa verksamheten (kallelsen) präglas av instrumentell rationalitet. Förståelse av helgelsen liknar modern disciplinering. Analysen av hans andliga erfarenheter visar att dessa informerats av ett modernt autenticitetsideal. Samtidigt finns skillnader: Gustafson värjer sig mot synen på människan som själv tillräcklig, ser lidandet som något potentiellt positivt och betraktar inte naturen som avförtrollad (*disenchantad*).

Gustafson är präglad av moderniteten, men inte identisk med Taylors modernitet. Han representerar ett slags modernitet. Denna modernitet är teocentrisk och inte, som den sekulära, antropocentrisk. För att Gustafson ska kunna upprätthålla distansen till den sekulära modernitet som omger honom behöver hans motstånd vara förankrat i konkreta praktiker. Undersökningen visar att den evangelikala väckelsen varken ska tolkas som entydigt modern eller antimodern, utan snarare som ett slags modernitet. Det finns med andra ord inte en modernitet utan flera, och evangelikalismen är en av dem.

TILL REDAKTIONEN INSÄND LITTERATUR

ANTIPODES

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

ASHGATE

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

BRILL

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

DIALOGOS

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

I.B. TAURIS

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

LUND UNIVERSITY

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

MOHR SIEBECK

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

SEKEL

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

STUDENTLITTERATUR

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

T&T CLARK

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

T&T CLARK

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

UPPSALA UNIVERSITET

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

WM. B. EERDMANS PUBLISHING CO.

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

<i>Redaktör:</i>	Gösta Hallonsten (tel. 046-222 90 42, e-mail <Gosta.Hallonsten@teol.lu.se>), Lund.
<i>Redaktionens arbetsutskott:</i>	Redaktören samt Stephan Borgehammar, Samuel Byrskog, Linnéa Gradén (ansvarig för recensensavdelning, tel. 046-222 9024, e-mail <linnea.graden@teol.lu.se>), KG Hammar, Martin Lembke, Catharina Stenqvist, Lund.
<i>Ansvarig utgivare:</i>	Fredrik Lindström, Lund
<i>Red. förutom ovan nämnda:</i>	Edgar Almén, Linköping; Jesper Svartvik, Lund; Johanna G. Lundberg, Falun; Werner Jeanrond, Glasgow; Ola Sigurdsson, Göteborg; Jayne Svenungsson, Stockholm; Göran Eidevall, Anne-Louise Eriksson, Carl-Reinhold Bråkenhielm och Göran Möller, Uppsala; Tage Kurtén och Hans-Olof Kvist, Åbo.
<i>Sekreterare:</i>	Per Lind (046-222 4339), e-mail <stk.red@teol.lu.se>
<i>Redaktionens adress:</i>	Centrum för teologi och religionsvetenskap, Allhelgona kyrkogata 8, SE – 223 62 LUND, fax 046-222 44 26, INT +46 46 222 44 26.
<i>Prenumerationsärenden:</i>	Sekreterare Per Lind, Lund.
<i>Prenumerationspris för 2012:</i>	250 kr. (140 kr. för studerande), insättes på STK:s plusgirokonto 254 27-6.
<i>Hemsida:</i>	URL= < http://www2.teol.lu.se/stk/ >
Lösnummer av senaste häftet försäljs genom bokhandeln Arken, Kyrkog. 4, 222 22 Lund, 046-333 888.	
Tidskriften utgives med bidrag från Vetenskapsrådet.	
<i>Returadress:</i>	Centrum för teologi och religionsvetenskap, Allhelgona kyrkogata 8, SE – 223 62 LUND