

120

# En flerfaldig skriftutläggning

Bibeln har idag fått en plats i det offentliga rummet som väl knappast någon kunde tänka sig för ett decennium sedan. Orsaken är inte bara den nya bibelöversättningen utan en allmän förändring i vårt samhälle och i vårt kulturklimat.

Bibeltexter läses regelbundet i radion, TV har flera serier för vuxna, läsning av Markus och Lukas samlar folk på teatern, konstutställningar med bibliska motiv förekommer, kulturdebatten tar till sig bibeln, aftontidningar inbjuder kända personer till bibelläsning och bibelutläggning, Jesusböcker på svenska har kommit i en omfattning som aldrig tidigare, osv.

Bibeln får nya eller nygamla läsare och mångfalden av sätt att läsa blir fullt synlig. Det blir mer uppenbart än någonsin tidigare att vi läser Bibeln på olika sätt. Den allmänna tolkningsregeln att varje läsning är beroende av läsaren, perspektiv och kontexter besannas inför våra ögon. En text är aldrig ensam i vår läsning. Vi kompletterar den alltid med andra kontexter.

Sedan länge har en historisk, språklig utläggning dominerat, inte minst inom bibelforskningen. Olika medel används för att förflytta läsaren till textens tid och rum. Noter i moderna bibelöversättningar är nästan alltid av historisk art. De skapar ett avstånd mellan läsare och text och somliga läsare i en kristen tradition börjar bli tveksamma till sådan information. Men en historisk läsning av Bibeln är nödvändig av flera skäl.

Att läsa Bibeln utifrån sin egen tradition, den må vara judisk eller kristen, reformert eller ortodox, har alltid förekommit och kan också motiveras. I en mening har vi alltid en tradition med oss när vi närmar oss texterna.

Litterära läsningar av texten har blivit allt vanligare och är ett viktigt komplement till den historiska dominans som präglat bibelforskningen. Bibeln fungerar ungefär som klassisk litteratur. Berättelserna metaforiseras, dvs läses paradigmiskt som bildliga framställningar av något mer än det som utsägs i texterna. En sådan process finns redan inom Bibelns pärmar, t.ex. i Johannesevangeliet eller i Matteus sätt att berätta om botandet av Petrus svärmor.

Det finns kanske också skäl att tala om en existentiell läsning av de bibliska texterna. Texterna bidrar till ett samtal om frågor som ständigt följt människan, om Gud, om det onda, om människan, livet, döden, naturen osv. Det som kanske förvånat somliga idag är att så många läsare utanför kyrkan förväntar sig att få svar på sådana frågor när de på nytt öppnar Bibeln. Kanske har en historiskt inställning allvarligt hindrat en sådan personlig, nuorienterad position i vårt umgänge med Bibeln.

Att i detta läge monopolisera en form av skriftutläggning kan inte teoretiskt motiveras och är praktiskt olyckligt. Nu ska vi läsa Bibeln poetiskt och inte historiskt osv. Med en sådan inställning reduceras alltid Bibelns rikedomar och läsningen blir föga fruktbar. Vi behöver en flerfaldig skriftutläggning.

De fyra former som beskrivits ovan kan i teorin inte skiljas åt men är i praktiken ett sätt att förstå bibelläsningen i det offentliga rummet idag. De olika läsningarna utövar också alla en kritik av varandra och vi påminns om att all läsning av Bibeln måste vara kritiskt prövande i en positiv mening, dvs vi behöver inta andra positioner än t ex textens egen eller den som jag är mest van vid. Vi kan inte låsa oss till en position om vi vill nå fram till en djupare förståelse av det vi läser.

Full förståelse av Bibeln kräver en flerfaldig, kritisk skriftutläggning.

# Det goda livet — och det onda

## Ett historiskt perspektiv

BIRGITTA ODÉN

*Birgitta Odén, professor emeritus i historia vid Lunds universitet, blev i år hedersdoktor vid Teologiska fakulteten i Lund. Artikeln är professor Odéns promotionsföreläsning, som hölls i Lund den 27 maj 1999.*

### 1.

När jag var ung i Stockholm på 1930-talet och tidigt 40-tal, pågick en het diskurs om det goda samhället. Hur skulle samhällets ramverk kunna reformeras så att det blev ett gott samhälle för alla i vårt land? Välfärdsstatens arkitekter lade ut planritningarna, välfärdsstatens sociala ingenjörer byggde fullskalemodeller för tillämpningen, välfärdsstatens ideologer övertygade oss om att vi var på rätt väg — och Per Albin Hansson myntade den geniala metaforen Folkhemmet. Det goda samhället skulle fungera som den kärleksfulla familjen, baserad på inbördes solidaritet och rättvis fördelning av resurser.

Välfärdssamhället utvecklades till sin höjdpunkt på 1950-talet med hjälp av god tillväxt, höga skatter och politisk vilja. Men det fanns de som ifrågasatte idyllen. Så t. ex. gick president Eisenhower ut med en brandfackla: det svenska välfärdssamhället hade den högsta självmordsfrekvensen i världen. Det tydde på att samhället var ont för de enskilda individerna.

Den moderatkonserverative Eisenhowers temperamentsfulla attack på den socialdemokratiska välfärdsstaten var kanske statistiskt sett inte så väldokumenterad. Men det intressanta är att han anknyter till ett socialpolitiskt tänkesätt som utvecklats under 1800-talet och som också accepterades 1898 av självmordsforskningens banbrytare Émile Durkheim: självmordsfrekvensen kan fungera som en indikator på ett samhälles moraliska tillstånd — på oförmågan att tillfredställa de enskilda människornas behov.<sup>1</sup>

Den svenska välfärdsstaten skulle inte bara planeras och utvecklas. Den skulle också utvärderas. I slutet av 1960-talet beslöt regeringen att tillsätta en utredning: låginkomstutredningen. Avsikten var att utröna om välfärdsstatens mål uppnåtts, när det gällde levnadsstandard. Den ansvarige utredaren Sten Johansson utvecklade 1970 teorierna och metoderna för en sådan utredning och han kom till det intressanta resultatet att det är svårt, ja, nästan omöjligt att mäta «det goda samhället». Däremot kan man mäta «det onda samhället» — de missförhållanden som drabbar människor och urholkar välfärdsstatens jämlikhetsideal.<sup>2</sup>

Ungefär samtidigt med låginkomstutredningen startade den finländske sociologen Erik Allardt en komparativ studie av välfärden i de fem nordiska länderna. Hans ansats skilde sig från Sten Johanssons i ett avseende: i en tydlig markering av att icke-materiella och personliga behov och värden hade lika stor vikt för människornas välfärd som de materiella värden som vanligen styrde välfärdspolitikern.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> B. Odén, «Självmordets historia i «söndersmulningens tid», *Den frivilliga döden. Samhällets hantering av självmord i historiskt perspektiv*, B. Odén, B. E. B. Persson, Y. M. Werner, Stockholm: Bokförlaget Cura, 1998.

<sup>2</sup> S. Johansson, *Om levnadsnivåundersökningen*, Stockholm: Allmänna förlaget, 1970.

<sup>3</sup> E. Allardt, *Att ha, att älska, att vara. Om välfärd i Norden*, Lund: Argus, 1975.

Allardt utgick från tre mänskliga fundamentala behov: att ha, att älska, att vara. Och han fann 12 olika komponenter som kunde användas som indikatorer på om behoven var tillfredsställda i samhället. Men han framhöll också att mänskliga behov kunde se annorlunda ut i äldre samhällen än i vårt. Behovsstrukturen hade en historisk dimension men den låg utanför sociologins intresseområde.

Omkring 1970 infördes också ett nytt begrepp i den sociala diskursen: livskvalitet, the quality of life. Germanisten Gustav Korlén har i en väl underbyggd liten artikel i *Tidsspegel* 1980 inventerat utvecklingen av begreppet inte bara i vårt eget land utan också i andra välfärdsstater. Så t. ex. inrättades 1974 i Frankrike ett «Ministère de la qualité de la vie». I Sverige var det Sven Fagerberg som i *Dialog i det fria* 1968 introducerade begreppet, och 1972 använde Alva Myrdal begreppet vid socialdemokratiska kvinnoförbundets kongress i Stockholm. Och två år senare ordnade Statsrådsberedningen ett symposium om *Livskvalitet — människans levnadsvillkor i ett framtidsperspektiv*.

Bakom denna explosion av intresse för livskvalitet låg den nya världsbild som växt fram som en följd av insikten om miljöproblemens globala karaktär. Frisk luft, rent vatten och en giftfri natur hade aldrig varit inkalkylerade i bruttonationalprodukten. BNP förlorade plötsligt sitt absoluta värde som indikator på livskvalitet. Vi började också få uppgifter om befolkningsexplosionen och om den hotande livsmedelsbristen. Det är alltså logiskt, att bioetiken nu för första gången tillämpade livskvalitetsbegreppet, vilket en ung doktor, Axel Carlberg, vid denna fakultet påvisade för ett år sedan.<sup>4</sup>

I en avkoloniserad värld framstod utvecklingsländernas brist på välfärd som ett moraliskt problem. Ur detta moraliska dilemma växte kraven på att individerna, människorna själva, måste definiera — eller omdefiniera — målen för välfärden. De mänskliga rättigheter som vi alla i FN:s namn ställt oss bakom visade sig vara en utopi, som inte skulle kunna realiseras om vi inte omdefinierade våra egna liv i termer av livs-

kvalitet. Välfärdssamhällets rambetingelser började krakelera, när vi tog steget ut ur folkhemmet och in i den globala verkligheten. Civilisationskritiken blev en central diskurs.

Det följande decenniet, 1980-talet, blev maktutredningarnas decennium. Vilken makt tillkom egentligen individerna i demokratins ramverk? Historikern Yvonne Hirdman utgav 1989 sin inflytelserika bok — *Att lägga livet tillrätta* — där hon lyfte fram individens — och inte minst kvinnans — maktlöshet i det goda samhället. Det goda samhället var enligt Hirdman en farlig utopi, som kränkte kvinnans värdighet. Nyliberala idéer fick samtidigt ökad utbredning och den sociala ingenjörskonsten ställdes vid skampålen.

Under 1990-talet talar vi inte längre om det goda samhället utan om *det goda livet* — individens möjlighet till självförverkligande. Filosofen Bengt Brülde disputerade 1998 på en avhandling om *The Human Good*, Linköpings universitet upprättade 1997 en forskarskola *Civitas*, inriktad mot det goda livet och radions vetenskapsprogram är envetet inriktade mot det goda livet, mot vår moral och mot den etik som skall bära oss mot ett gott liv för individen.

Denna socialpolitiska diskursförändring motsvaras av de värderingsförändringar i välfärdsstaterna som blottlagts under de senaste decenniernas analys av människors rapporterade värdehierarkier — internationellt genom Ronald Inglehart, i vårt land genom teologernas insatser, främst genom Anders Jeffner, Thorleif Pettersson och Eva Hamberg. De kunde fastställa att västvärldens värdehierarkier svängt från en samhällscentrering till en individcentrering. Sekulariseringen har gått långt. De flesta människor säger «Jag tror på mitt eget sätt». «Hälsan har blivit svenska folkets Gud», sammanfattar Eva Hamberg värderingsförändringen i en spetsformulering.<sup>5</sup> «Nuet» och «jaget» intar en prioriterad position i förhållande till det förflutna och det kollektiva.

Christopher Lasch, en av de forskare som tidigast noterade utvecklingen av den narcissistiska kulturen och den inåtvända människan,

<sup>4</sup> A. Carlberg, *The Moral Rubicon. A study of the principles of sanctity of life and quality of life in bioethics*, Lund: Lund University Press, 1998.

<sup>5</sup> E. Hamberg, «Svenska folkets Gud», *Gud. Sju lundateologer föreläser*, G. Bexell (red.), Stehag: Symposium, 1997.

menar att vi hamnat i en kris för mänskligheten.<sup>6</sup> Ett av kulturkrisens kännetecken är nedvärderingen av historien som kunskapskälla.

Låt mig därför gå över till mitt centrala tema — det historiska perspektivet.

## 2.

Inom historisk forskning har under de senaste decennierna en ny typ av forskning tagit form som utnyttjar ett mycket långt tidsperspektiv. Min efterträdare som professor i historia i Lund, Eva Österberg, har talat för «de långa linjernas strategi». Avsikten är att — och jag citerar — «synliggöra de mönster som ligger under dagspolitikens kortsiktiga svängningar».<sup>7</sup> Inspirationen kommer dels från den franska Annales-skolan, dels från den tysk-judiske emigranten Norbert Elias, verksam i England. Österberg har granskat dels de långa linjerna för kontroll och kriminalitet i vårt land, dels den politiska *kulturens* märkligt sega oföränderlighet, trots de många politiska handlingarnas snabba förändringar. Andra historiker har analyserat civiliseringsprocessen, sekulariseringsprocessen, inställningen till kvinnor, rättsväsendets praxis och läskunnighetens spridning i samhället. Själv har jag bidragit med långsiktiga studier av vuxna barns våld mot gamla föräldrar och av attitydförändringar till självmord.

Successivt börjar således en helt ny historisk syntes växa fram, baserad inte på krig och kungar utan på interaktionen i samhället, bestämd av värderingar och mentaliteter, förankrade i folkdjupet men också i samspel med politiska beslutsfattare och ideologiska elitdiskurser. Det är en historisk syntes som lett till en ny periodisering av historien. Kanske blir det också en syntes som förmår påvisa strukturella förutsättningar för det komplexa samspelet mellan de olika samhällselement, som formar den historiska förändringsprocessen. Därmed skulle den

<sup>6</sup> C. Lasch, *Den narcissistiska kulturen*, sv. övers., Stockholm: Norstedt, 1981.

<sup>7</sup> E. Österberg, «Våld och ära, böter och skam. Kriminalitet och straff i Sverige från medeltid till nutid», *Kriminalitet, kultur, kontroll*, M. Åkerström (red.), Stockholm: Carlsons, 1996.

också — genom metodisk och teoretisk nyorientering — kunna bli både förklarande och framtidsrelevant.

## 3.

Min uppgift i dag är mera begränsad. Jag vill söka fånga vanliga människors föreställningar om det goda livet — och det onda — i tider med andra villkor än våra. Och med andra normer och lagar.

Sociologer i vår egen tid kan följa förändringar i värdehierarkier genom att vända sig till levande människor. Historikerna ställs inför ett annat problem: bristen på källor som återger vanliga människors värdehierarkier. De senare årens kulturinriktade forskning har ökat möjligheterna. Den har främst utnyttjat domstolarnas protokoll — häradstingen, hovrätterna, de kyrkliga konsistorierna, sockenstämmorna. I detta material framträder — särskilt i vittnesmål och i sakargumenteringar — vanliga människors föreställningar om vad som är tillåtet och vad som är otillåtet, vad som är rätt och fel, vad som är ett gott liv och vad som är ett ont liv.

Med vilka parametrar skall vi då avgöra hur föreställningarna om det goda livet och det onda utvecklades i ett långsiktigt perspektiv? Finns det några generella behov som tillåter jämförelse över tid?

Låt mig börja med en dikt.

Som barn lärde jag mig en bön om det goda livets essentiella innehåll, som min mor förknippade med Erik Axel Karlfeldt:

Giv mig ett bord att njuta vid  
Av mitt beskärda bröd.  
Giv mig ett bröst att luta vid  
Då glädjen vänds i nöd.  
Giv mig en tro att sluta vid  
Sist i den mörka död.

Tre centrala behov för att «det goda livet» skall vara uppfyllt:

bostad och mat,  
kärleksfulla sociala relationer,  
jaget infogat i en livsåskådning.

Överfört i mera historievetenskapliga termer kommer jag således att samla mig kring tre infallsvinklar:

1. *Produktion och reproduktion* — under den infallsvinkeln kommer jag att söka fånga in hur människan under olika tider fyllde sitt biologiska behov att överleva och reproducera sig genom att skaffa mat, skydd och värme för sig själv och sina barn.

2. *Kollektiv samverkan* — under den infallsvinkeln skall jag kort visa hur människan under olika tider förändrat sina livsvillkor genom att utveckla sina sociala instinkter till kollektiv samverkan i olika formationer och i institutionell och normativ överbyggnad.

3. *Självförverkligande* — under den infallsvinkeln samlar jag människans försök att orientera sig och sitt jag i tillvaron och bestämma mönstret för sitt handlande. Även detta tillhör vårt behov som människor: att söka livets mening.

Låt mig börja mitt historiska perspektiv på «det goda livet» i *det förkristna Norden*. De isländska sagorna och eddadikterna ger oss — som den ryske historikern Aron Gurevitj övertygande visat — unika möjligheter att analysera hur individerna såg på sig själva och sitt liv.<sup>8</sup>

*Produktion och reproduktion* i denna period var baserat på jordbruk, fiske och jakt. Men när skörden slog fel hotade det onda livet — hungersnöd, spädbarnsdöd. Reproduktionen var så central att det goda livet definierades som möjligheten att vara inknuten i en lång släktkedja. Att se söner dö var det värsta som kunde hända en man.

*Kollektivt* låg makten i lagen och hos folket på tinget. Men det fanns en social understruktur: släktkretsen, fränderna. Dem man kunde lita på och som gav tryggheten.

Så *självförverkligandet*: jagets relation till det existensiella. I princip var livet värt att leva: bättre blind än bränd, heter det i Hávámál. Döden — den ständigt närvarande — hade olika kvaliteter beroende på dödssättet. Den som dog i strid — ärans dödssätt — kom till Oden i Valhall. Den som drucknade kom till Ägirs våta

nejder. Den som offrades eller avrättades förväntades gå igen, om inte kroppen pålades eller lämnades till de vilda djuren. Den som dog sotdöden — och det gjorde väl de flesta, i varje fall om de var kvinnor — blev bleka skuggor hos Hel. Men viktigast var inte livet efter döden utan äran — inte bara äran i samtiden utan i minnet och för eftervärlden. Runstenar restes för de unga som dödats i viking.

Inom dessa föreställningsramar om det goda livet — och det onda — utformade människorna sina liv så långt vi kan följa de enskilda ödena och individernas erfarenheter.

Om vi nu lämnar det förkristna samhället och går över till *den katolska medeltiden*, så förändras bilden av «det goda livet» radikalt.

Möjligheterna till *produktion och reproduktion* baserades fortfarande på jordbruk och fiske, men vi vet att själva livet hotades genom krig, våld, undernäring och från 1300-talets mitt av digerdöden och andra epidemier. Livet saknade fortfarande materiell trygghet. Det primära behovet var inte tillfredsställt. Reproduktionen hölls nere av spädbarnsdöden.

Jag vill också erinra om en förändring i *den kollektiva organisationen*: feodalsystemet utvecklade normer för avgifter och arbetskraft uppåt i hierarkin och trygghet och skydd nedåt. Vi vet inte om människor i hierarkins botten upplevde detta system som det goda samhället. Bondeuppror här och var i Europa indikerar missnöje. Mot medeltidens slut stärktes furstarnas ställning. Men — och detta är viktigt — under medeltiden tog inte centralmakten ansvar för samhällets sociala välfärd utan sörjde endast för att det rättsliga systemet upprätthölls och för skyddet mot fientligt våld. Det rättsliga systemet kunde döma till döden och genomföra exekution. Samhället förbehöll sig med andra ord monopol på att förkorta individens liv samtidigt som lagstiftningen förbjöd och rättsystemet beivrade mord och dödligt våld. Detta innebar en klar brytning med det hedniska samhällets föreställningar om rätten att döda. Bondefrederna vid gränsen mellan Danmark och Sverige visar, att bönderna ansåg att furstarna misslyckats med att ge skydd mot krig.

Den katolska kyrkan arbetade i samma hierarkiska organisationsformer som det feodala samhället — med lydnad uppåt och trygghet

<sup>8</sup> A. Gurevitj, *Den svärfångade individen. Självsyn hos fornnordiska hjältar och medeltidens lärde i Europa*, sv. övers., Stockholm: Ordfront, 1997.

nedåt som sammanhållande princip. Det tillkom ett viktigt element: församlingsprästerna som skulle hjälpa människorna att dö på rätt sätt. *Ars moriendi* blev en livsform. Inom den katolska kyrkans ram utvecklades också klosterväsen och hospital, där de som drabbades av det onda livet kunde få hjälp och omsorg. Gillen för inbördes hjälp grundades — som Anders Piltz visat — först i städerna, sedan också på landsbygden.<sup>9</sup>

Så till *självförverkligandet*. Den kristna världsbild som människorna ställdes inför definierade «det goda livet» helt annorlunda än det hedniska samhällets världsbild. Det goda livet för en människa var inte att uppnå ett gott rykte i eftervärlden utan att leva så att hon kunde vinna paradiset och ett evigt liv i Gud. Kyrkans uppgift var att hjälpa människorna att nå detta mål. Därav regler och föreskrifter. Därav syndabekännelse och förlåtelse. Därav själagåvor och donationer till kyrkan. Därav förböner och mässor för de döda. Därav hotet om skärseld och ett evigt straff i helvetet. Allt detta är välkänt. Men det finns en «tankefigur» i den medeltida katolska världsbilden som ofta förbises, och det är *livet självt*.

Livet — livet här på jorden — var en gåva av Gud. Människan hade ett ansvar för sitt eget liv. Livet självt var det viktigaste värde människan förfogade över. När därför kyrkofäderna och koncilierna förklarade självmord för en synd svårare än ett mord, så var motiveringen just detta självklara ansvar för Guds gåva, som inte fick avvisas. Detta betyder att «det goda livet» först och främst definierades som livet självt. Adjektivet «god» blir utan egentlig betydelse.

Från svensk senmedeltid hör vi några röster från människor som formulerade sina tankar om «det goda livet». Rösterna tillhör de åldrande män och kvinnor i senmedeltidens Stockholm som saknade barn, som kunde vårda dem. De ingick då kontrakt med en yngre släkting om att få vård till döddagar mot att den yngre fick överta den gamles egendom. Det goda livet formulerades så här: att få sitt livs uppehälle, öl och mat, kläder och föda, hållas för moder, sitta i

högsätet, aktas och skötas. Det eviga livet var centralt: lösöre skulle avsättas till «själarykt» och en gammal kvinna begärde att hon inte skulle behöva ha mer omsorg i livet än om sin själ.<sup>10</sup>

Därmed har vi kommit över i en period, *den tidigmoderna tiden*, då vi har anledning att söka efter nya mönster för de värderingar som människor omfattade — eller utsattes för.

*Produktionen* förändrades genom ökad handel med Europa, som efterfrågade smör, hudar, skinn och spannmål för sin växande befolkning och koppar, järn och tjära för sin tillverkningsindustri. En ökad reproduktion kan avläsas i ökande nyodlingar, men de oupphörliga krigen från 1540 till 1718 decimerade antalet arbetsföra män och tvingade kvinnor att axla tungt mansarbete. Skattetrycket och utskrivningarna ledde till ödehemman. Pesten härjade vissa år och år av missväxt ledde till hungersnöd och för tidig död.

*Den sociala och politiska organisationen* förändrades under tidigmodern tid. Ett stort inflytande på individens livsöden fick framväxten av den nationella och teokratiska staten, som tog sig uttryck i en samverkan mellan stat och kyrka med målet att uppfostra befolkningen till «ett gott liv» så som det definierades genom tio Guds bud och katekesen. Genom reformationen flyttades den sociala ansvarsramen från kyrkans institutioner och gillen till hushållen och församlingen. Staten övertog ansvaret för hospitalen men saknade personella resurser för att ge vård och omsorg. Kvaliteten i vården sjönk.

Människornas kollektiva protester kan avläsas i böndernas klagomål och i upprorsrörelserna. Man ville ha tillbaka den gamla skatten, den gamla rätten och den gamla tron: trygghetens garantier. Men det fanns också ett individuellt uppror — ökningen av antalet självmord. Att ta sitt liv var fortfarande en synd mot Gud och ett brott mot staten. Detta framgår av lagstiftningen. Historikerna har dragit slutsatsen av denna lagstiftning att självmord var ytterligt sällsynt. Men så var det inte. Självmord före-

<sup>9</sup> A. Piltz, *Det gråtande djuret*, Skellefteå: Norma bokförlag, 1998.

<sup>10</sup> B. Odén, «Planering inför ålderdomen i senmedeltidens Stockholm», *Manliga strukturer och kvinnliga strategier. En bok till Gunhild Kyle*, Göteborg: Historiska institutionen, 1987.

kom, som Yvonne Maria Werner visar<sup>11</sup> — det är bara svårt att finna källmaterial för att fånga in fenomenet. När de sociala missförhållandena ökade under slutet av 1600-talet och under det stora nordiska kriget, ökade antalet självmord explosionsartat. I hovrätternas arkiv samlades protokollen från de processer som fördes mot självmördarna.<sup>12</sup>

Materialet från dessa processer ger en enastående möjlighet att höra människorna själva vittna om «det goda livet» — och det onda.

«Det goda livet» var att leva stilla och fridsamt, att ha goda relationer i familjen, att sköta sitt arbete, att regelbundet njuta sina nådemedel. Det onda livet var att leva överdådigt, stjäla, svära och inte besöka gudstjänsterna.

De objektiva missförhållandena framträder också i processerna: fattigdomen, rädslan för att förlora mannen i kriget, bristen på mat till barnen, de svåra plågorna utan mediciner, tiggari-vets helvete. Men märkligt nog omtalas detta sällan som «ett ont liv». Sådana missförhållanden var en självklarhet, något som måste uthärdas därför att det var pålagt av Gud. Livets mening var fortfarande det eviga livet. Det onda som man ville undvika var en ond, bråd död, en oskriftad död utan förlåtelse. Och församlingen delade individens ansvar för att alla skulle nå detta mål. Brott mot Guds lag straffades på hela församlingen.

Med enväldets fall kommer vi in i en ny tid. Rikets maktägande ständer övertog det kollektiva ansvaret. Man försökte öka *produktionen* genom ny kunskap, nya grödor, ny teknik, ökad mekanisering. Man försökte öka befolkningstillväxten och lyckades också med detta. Mot 1700-talets slut hade framför allt befolkningens undergrupper ökat markant. Samhället proletarisades.

Staten och kyrkan delade makten över disciplineringen av befolkningen. En ström av förord-

ningar utfärdades. Många avsåg att skärpa kontrollen över individerna. Antalet statliga ämbetsmän på landsbygden ökade. Samma process ägde rum ute i Europa. Den tyske historikern Gerhard Oestreich har kallat den för «die Sozialdisziplinierung». Andra talar om polisiering och kameralism. Staten sökte få kvantitativa uppgifter inte bara — som tidigare — om skatten och möjliga soldater utan också om missförhållanden och effekterna av förändringar. Samhället sekulariserades på det administrativa planet.

Sekulariseringen av samhället framträdde också som en individuell sekularisering — olika former av kritiska rörelser mot statskyrkan hördes. Församlingarna som socialt nätverk bröts upp och nya gemenskaper bildades genom individernas fria val. Guds bilden förändrades från den straffande guden till den förlåtande fadern. Viktigt att notera för individens goda liv är också vad Max Weber kallat «die Entzauberung der Welt» — djävulen, helvetet och trolldomen försvann successivt ur «jämmerdalen».

Det är uppenbart att «det goda livet» fick ett annat innehåll för individerna. Stockholmshistorikern Börje Bergfelt, som nyligen beskrivit den teokratiska statens fall, har hävdat att människorna under 1700-talet blev «snällare mot varandra», att civiliseringen tog ett steg i rätt riktning genom humanisering av rättsväsendet och individualisering av livsvärdena.<sup>13</sup> En ny människosyn och en ny samhällssyn präglade diskursen från 1700-talets slut, styrda av rationella och liberala tankemönster.

Ändå är det senare 1700-talet och 1800-talets första hälft en tid, då vuxna barns våld mot föräldrar steg till sådana höjder, att myndigheterna oroades. Det blev det mest frekventa våldsbrottet. Även självmorden ökade. Samtiden var oroad av att såväl våldet mot föräldrar som självmorden kunde vara ett uttryck för växande objektiva missförhållanden: fattigdom, okunnighet, alkoholism. De sociala problemen identifierades och kartlades. En önskan hos staten att inrätta ett gott samhälle blir tydlig. Det är också intressant att åtgärder som myndigheterna vidtog för att förbättra livet för utsatta människor

<sup>11</sup> Y. M. Werner, «Självmord i det stora nordiska krigets skugga», *Den frivilliga döden. Samhällets hantering av självmord i historiskt perspektiv*, B. Odén, B. E. B. Persson, Y. M. Werner, Stockholm: Bokförlaget Cura, 1998.

<sup>12</sup> G. Oestreich, *Geist und Gestalt des frühmodernen Staates. Ausgewählte Aufsätze*, Berlin: Duncker & Humblot, 1969.

<sup>13</sup> B. Bergfelt, *Den teokratiska statens död. Sekularisering och civilisering i 1700-talets Stockholm*, Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 1997.

kunde få negativa, icke avsedda konsekvenser.<sup>14</sup> 1700-talets slut är också den tid, då källmaterialet ger oss nya möjligheter att avlyssna individernas föreställningar om «det goda livet» — i hantverksskrånas kulturella riter, i böndernas aktioner på sockenstämmor och i klagoskrifter till ständerna, i herrnhutarnas biografier och sångskatter. En mycket tydligt manifesterad värdeförändring är en växande individualism. Man understryker i protokollen från självmordsprocesser att människan har eget ansvar för relationen till Gud. Församlingens kollektiva ansvar är försvagat. En viktig förändring har identifierats i de senaste årens forskning: det bildas en gräns mellan det privata och det offentliga. Individens privata sfär utvecklas kring familj och sexualitet.

Under det senare 1800-talet förändrades både *produktions- och reproduktionsförhållandena*. Från det senare 1800-talet är Sverige både industrialiserat, urbaniserat och kapitalistiskt. Den demografiska transitionen slog igenom. Dödlighetsmönstret förvandlades. Allt fler människor överlevde till hög ålder.

Även *socialt och socialpolitiskt* förändrades samhället djupgående. Den politiska förändringen och diskursen sökte lösningar på de svåra sociala problem som framträdde genom att ge ökad frihet för individen inom de institutionella ramarna. Lagstiftningen ändrades successivt och programmatiskt i liberal riktning. Allt detta är välkänt och jag drar endast upp dessa streck för att följa mitt schema.

Viktigare blir frågan: svarade den medvetna och politiskt styrda samhällsförändringen i liberal riktning mot människornas föreställningar om «det goda livet»? Var det något som försvann i den individuella frihetens bakvatten?

Den stigande levnadsstandarden var inte tillräcklig för de växande behoven och inte fördelad på ett jämlikt sätt. Människorna utnyttjade sin frihet att flytta genom att i hundratusental emigrera över Atlanten till en högre och tryggare levnadsstandard. Sune Åkerman, som tillsammans med uppsalahistorikerna intensivt studerat de individuella emigrationsbesluten, hävdar att

halva Sveriges befolkning var beredd att emigrera om den fått en chans.<sup>15</sup> I Amerikabreven och i breven till emigrantagenturerna kan vi avlyssna trängda människors föreställningar om «det onda livet» — resterna av det hierarkiska samhället, otryggheten, fattigdomen, trångboddheten.

Ett annat uttryck för människors protest mot det onda livet i den stigande levnadsstandardens och den ökande frihetens samhälle var den snabbt stigande självmordsfrekvensen. Självmordet avkriminaliserades 1864, så vi har inte samma möjligheter som för 1600-talet att avlyssna människornas uttalade föreställningar om det onda livet och det goda. Men av själva *handlingarna* och deras fördelning på åldersgrupper och yrkesgrupper kan vi dra vissa slutsatser: det var de åldrande männen i de stora övertaliga födelsekohorterna från sekelskiftets undergrupper som utgjorde den stora riskgruppen för självmord. De män som inte längre mötte sin ungdoms patriarkaliska trygghet vid slutet på ett långt liv i arbete. Inte heller kunde de lita till sin familjs omsorger, sedan liberaliseringens sociallagstiftning börjat urholka familjens tidigare funktioner. Den frivilliga döden blev en utväg.

Det är välkänt att människorna sökte lösa 1800-talets stora sociala problem genom frivilliga associationer för ömsesidig hjälp och genom frivilliga, filantropiska lösningar för att lindra nöden i den kristna barmhärtighetens anda. Mot dessa lösningar utvecklades både social-liberala och socialistiska lösningar, där *staten* fick ansvaret. Det var den statliga lösningen som segrade i välfärdsstaten — och därmed har jag återvänt till min utgångspunkt: välfärdssamhället. Bruttonationalprodukten steg, levnadsstandarden ökade, statens arbetsformer demokratiserades, fackliga organisationer slog vakt om sina medlemmars materiella intressen, livet här och nu blev viktigare än det förflutna och framtiden, det eviga livet tedde sig alltmer osannolikt och hälsan blev livets mening. Detta är sociologernas och religionssociologernas

<sup>14</sup> Ett intressant exempel är Gustav III:s plakat mot barnamord 1778, behandlat av Marie Lindstedt Cronberg, *Synd och skam. Ogifta mödrar på svensk landsbygd 1680–1880*, Lund: Cronberg Publishers, 1997.

<sup>15</sup> *From Sweden to America. A history of the migration*, H. Runblom & H. Norman (eds.), Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis, 1976.



revir. Det historiska perspektivet är avslutat. Hur skall vi förklara förändringarna?

#### 4.

Samhällets kulturella förändringar framstår som en mycket komplex historia och försöken att förklara förändringsförloppet är legio.

Min föreläsning idag har varit inriktad mot ett enda element i den kulturella förändringsprocess som vi kallar det förflutna: mot vanliga människors föreställningar om det goda livet — och det onda. Min utgångspunkt har varit att människor *alltid* — i varje epok — haft tre fundamentala behov, som de sökt tillfredsställa: det biologiska behovet av produktion och reproduktion, det sociala behovet av kollektiv organisation och det existensiella behovet av att förstå livets mening.

Thorleif Pettersson påpekar i sin bok *Bakom dubbla lås* (1998) att «varje utvecklingsnivå söker sina egna normer och värderingar och sätter gränser». Min översikt har sökt teckna de olika perioderna och den sammanfaller nära med Eva Österbergs periodisering i hennes tentativa syntes. Denna periodisering skiljer sig från den traditionella periodiseringen, baserad på kungar, krig och fred. Hur skall vi kunna förklara den förändring i synen på det goda livet — och det onda — som dominerar under olika perioder?

Den förklaring till förändringen i normer och gränssättningar som sociologen Ronald Inglehart givit för den *korta* förändringen under de tre sista decennierna av vårt eget sekel är baserad på två hypoteser: socialisationshypotesen och knapphetshypotesen: generationen efter andra världskrigets slut socialiserades in i en värld, där man inte behövde oroa sig för materiella brister. Självförverkligandet kunde dominera i värdehierarkin. Ingen av dessa hypoteser förefaller mig användbar för att förklara de långa linjerna i historien, de olika utvecklingsnivåernas olikheter.

Låt mig i stället ge en tentativ hypotes för de långsamma förändringstrenderna.

Min översikt över människornas förändrade inställning till det goda livet och det onda i olika samhällssituationer pekar på att den dominerande föreställningen om *livets mening* i varje tid strukturerat föreställningen om det goda livet

— och det onda — oberoende av om livet varit materiellt gott eller ont.

Livets mening i sin tur sammanfaller i varje period på ett märkligt sätt med dödlighetsmönstrets förändringar. Människors konkreta upplevelser av döden återspeglas i deras föreställningar om livets mening.

Under förkristen tid var det ofta de unga männen som dog i härnad. Det bestående minnet blev livets mening. Under medeltiden med alltför tidiga dödar för de flesta i svältens, krigens och epidemiernas tid måste evigheten ge ersättningen för det så ofta förkortade jordiska livet. Ännu vid mitten av 1700-talet dog nästan 50 % av en födelsekohort före 25 års ålder och det eviga livet framstod ännu som livets mening. Under 1800-talet upplevde allt fler av de levande födda sin 50-årsdag — det jordiska livet tedde sig alltmer meningsfullt att förvandla till ett gott liv genom flyttningar, emigration och satsningar på det materiella. Under vårt sekel har spädbarnsdöden eliminerats och överlevnaden ökat snabbt. År har lagts till livet för majoriteten av befolkningen. Gerontologerna kallar det att överlevnadskurvan *rektangulariserats*.<sup>16</sup> Man beräknar att 1966 — 70 års födelsekohort kommer att ha halverats först vid 75 års ålder. Om år läggs till livet, är det rimligt att man börjar efterfråga mer liv till åren. Hälsa blir livets mening.

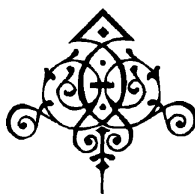
Men överlevnadskurvans rektangularisering pekar mot en ny förändringsfas. Döden blir teknifierad, åldrandet utdraget, livets helighet börjar ifrågasättas i hälsans namn. När hälsa blir livets mening, kommer de som inte uppnår hälsa att önska sig döden. Eutanasi och äldresjälv-mord aktualiseras i debatten. Här ligger — så vitt jag förstår — det goda och det onda livets *etiska* gräns i vår egen tid — och i framtiden.



<sup>16</sup> J. F. Fries, L. M. Crapo, *Vitality and Aging. Implications of the rectangular curve*, San Francisco: W. H. Freeman, 1981.

### Zusammenfassung

Der Ausgangspunkt dieses Artikels ist die Beobachtung, dass während in den 1940er Jahren «das gute Leben» als gleichbedeutend mit der guten Gesellschaft verstanden worden war, es in den 1970er Jahren dazu überging, als Lebensqualität für das Individuum betrachtet zu werden. Diese Wertverschiebung entspricht den Ergebnissen der von Religionssoziologen gemachten Analysen des Übergangs von modernen zu postmodernen Werten. In diesem Artikel werden die Vorstellungen gewöhnlicher Menschen vom guten und vom bösen Leben von vorchristlicher Zeit bis heute in einer historischen Perspektive übersichtlich dargestellt. Anhand dieser meiner Darstellung zieht die Autorin den Schluss, dass es die jeweils vorherrschenden Vorstellungen vom Sinn des Lebens gewesen sind, die das Bild vom guten Leben bestimmt haben. Die dargelegten Verschiebungen in der Auffassung vom guten Leben entsprechen in einer auffallender Weise den Veränderungen des Sterblichkeitsmusters über die Zeit.



### Information om manus till STK

Manus till *artiklar* till STK skall normalt vara max. 33.800 tecken, inklusive allt, eller 13 maskinskrivna A4-sidor (radinställning 10 och radavstånd 1,5 = ca 65 tecken/rad och 40 rader/sida). Manus lämnas helst på korrekturläst 3 1/2' diskett tillsammans med utdragen text eller som skrivmaskintext. — Artikeln skall ha huvudrubrik och delrubriker. Noter bör i maskinskrivet manus stå på ett blad för sig. Litteraturreferenser kan sättas som noter eller i litteraturlista, som kommer att stå efter artikeln. Varje artikel skall avslutas med en av författaren skriven kort «Summary» på engelska som skall vara min. 1.200 tecken eller 18 maskinskrivna rader. — Artikelmanus lämnas till redaktionssekreteraren. Namn och adresser m.m. finns i varje häfte.

Manus till *recensioner* kan variera i omfång: 2,5–4 A4-sidor eller 6.500–13.000 tecken. Kortare anmälningar omfattar högst 0,5 A4-sida eller 1.300 tecken. Recensionsmanus skickas till den som är särskilt ansvarig för recensionsavdelningen.

Avhandlingsförfattare uppmanas att skicka in *resuméer* som får omfatta max. 1.200 tecken.

Till alla slags manus fogas tydligt förf:s namn, titel, adress, tel. och fax nr. och evtl. e-postadress.

# Medeltiden och dess religiösa logik

ARNOLD ANGENENDT

*Arnold Angenendt, professor i kyrkohistoria vid universitetet i Münster, blev i år hedersdoktor vid Teologiska fakulteten i Lund. Artikeln är professor Angenendts promotionsföreläsning, som hölls på engelska i Lund den 27 maj 1999. Den här föreliggande översättning till svenska, som baserar sig på den tyska originaltexten, utfördes av docent Gösta Hallonsten, Lund.*

Vår bild av medeltiden pendlar mellan ljust och mörkt, mellan entusiasm och hat. I katedralen i Chartres kan vi beundra formerna och ljuset medan vi glömmer vår upprördhet över kors-tågen. Hildegard av Bingen är för närvarande föremål för världsvid publicitet. Samtidigt är bilden av kvinnan under medeltiden helt negativ. Katoliker och konservativa har förenats i ett romantiskt förhållande av medeltiden, medan protestanter i regel slutit sig till dem som talat om den mörka medeltiden.

När jag läste kyrkohistoria var standardverket Joseph Lortz, *Geschichte der Kirche in ideengeschichtlicher Betrachtung*. Lortz var från Luxemburg och blev med sitt stora verk *Die Reformation in Deutschland* banbrytare för ett närmande mellan konfessionerna. I sin kyrkohistoria företrädde han ett typiskt tyskt tolknings-schema: germanerna var unga folk med oförbrukade krafter och arvtagare till det döende romarriket. Till sin natur var germanerna känsloladdade, subjektivistiska, ja individualister. Omvändelsen till kristendomen gav dem en objektiv tro och utöver det fasta livsformer. Under medeltiden förenades sedan kristet-romersk objektivitet med germansk innerlighet och så uppstod en epok kännetecknad av romersk-kyrklig objektivitet och germansk subjektivitet. Under senmedeltiden tog emellertid den germanska subjektivismen överhanden och därmed började självförstörelsen av kristendomen och samhället. De negativa faktorerna var individualism, nationalism, relativism, laicism och demokrati. Att demokratin räknades till de negativa faktorerna väckte min förvåning. Denna steg ytterligare när t.ex. i studiet av Gamla testamentet ett annat tolkningsschema fördes fram, nämligen från

«enkel» eller «arkaisk» religion till «utvecklad» eller «elaborerad». Folkligt nationell särart föll här bort medan religionshistorien ryckte i förgrunden. Detta synsätt förstärktes av religionsfenomenologiska och religionshistoriska böcker av Geo Widengren och Friedrich Heiler. I min bok *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*<sup>1</sup> har jag försökt tillämpa ett religionshistoriskt arbetssätt. Ett alldeles riskabelt företag!

## 1. Medeltidens renässanser

Låt oss börja med Rhen, där jag är född. Under ett helt årtusende var Rhen gränslinje, och detta i etniskt, militärt, civilisatoriskt, kulturellt och även religiöst avseende. Den civilisatoriska nedgång, som motsvarade en kulturell-religiös differens, kan illustreras med staden Köln, med sin utbyggda infrastruktur och teknik, och sedan på flodens högra sida de germanska böndernas hyddor. Den germanska religionen var en krigarreligion, varför en religionshistoriker nyligen har karakteriserat Wodan som krigare och öldrickare. När kristendomen överskred Rhen stod den inför en avgrunds djup skillnad. Som högre religion krävde kristendomen avancerade civilisatoriska förutsättningar i form av böcker och skolor, i grunden en stadskultur, och därtill etiska förutsättningar som självdisciplin och samvetsprövning. När kristendomen överskred Rhen skulle den ha kunnat avstå från dessa förutsättningar, men hade då gett upp sin karaktär av högre religion.

<sup>1</sup> För källor och litteratur se författarens *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, Darmstadt 1997.

Alternativet var att själv bygga upp dessa förutsättningar på ny mark. Kristendomen byggde också verkligen upp en skriftkultur, t.ex. i klostren, och även ett nytt icke-krigiskt ethos. Ändå förlorade den under en längre period en stor del av sin karaktär av högre religion. Detta kan illustreras med flera exempel.

Det första exemplet har s.a.s. med klassisk upplysning att göra, nämligen gärningsansvar och intentionsansvar. Det gäller frågan, vad människan är ansvarig för. Är hon ansvarig för varje gärning eller händelse som hon är inblandad i, alltså också för oavsiktliga handlingar, eller är hon endast ansvarig för medvetna och avsiktliga handlingar? Om t.ex. en jägare oavsiktligt råkar skjuta en drevkarl, måste han då göra bot för denna handling. Enligt gärningsansvaret ja, enligt intentionsansvaret nej. Ser vi på etikens historia finner vi både i det tidiga Grekland och det tidiga Israel gärningsansvar. Hos Homeros finns ingen skillnad mellan mord och dråp. Varje form av dödande, även det oavsiktliga, gäller som ett brott som skall sonas. Detta förändrades med den grekiska filosofin. Platon bedömer saken i *Lagarna* på följande sätt: «Om någon oavsiktligt dödar en vän, så skall han ... anses som ren.» Och omvänt gäller: «Om någon helt avsiktligt försöker döda en vän ... men bara skadar och inte lyckas döda honom, så förtjänar han ... inget medlidande. Man skall ... tvinga honom att stå till svars för mord.» I det senare fallet räknas inte längre själva gärningen utan intentionen. Även i det gamla Israel värderades den föreliggande gärningen helt oavhängigt av den personliga inställningen och intentionen. I motsats till detta känner både de gammaltestamentliga profeterna och Nya testamentet intentionsansvar: det som uppstiger ur hjärtat är antingen gott eller ont, och det är detta goda eller onda som man svarar för. Människan ansvarar med sitt inre.

Går vi nu till den tidiga medeltiden finner vi i *Poenitentialia minora* från 700-talet följande bedömning: «Om någon ... dödar en annan av en händelse, alltså utan att vilja det, skall han göra bot i sju år, därav tre på vatten och bröd. När någon har gett sitt medgivande till dödandet av en annan människa och detta också har skett, skall han göra bot i sju år, därav tre på vatten och bröd. Men om han ville döda, och inte förmådde det, skall han göra bot i tre år.» Den tillfälliga

händelsen bedöms alltså lika strängt som den helt avsiktliga. Däremot beläggs den avsiktliga, men ej utförda handlingen endast med halv bot. Här ser vi ett återvändande till äldre former av gärningsansvar. Intentionsansvaret är inte helt borta, utan det är en kompromiss. Ändå överväger gärningsansvaret. På 1100-talet förnyade Pierre Abaelard intentionsansvaret. I sitt verk *Nosce te ipsum* skriver han: «Instämmandet (consensus) är det vi i egentlig mening kallar synd, dvs. en själens skuld.» Eller: «Gud bedömer inte vad, utan hur något sker.» För Abaelard grundas förtjänst och lön endast i avsikten. Enligt den ovan nämnda tyska interpretationsmodellen var Abaelard vägröjare för den fördärvliga subjektivismen, medan han i den franska forskningen, t.ex. hos Marie-Dominique Chenu, ses som återuppväckare av etikens inre begründning. Otivelaktig är det med och efter Abaelard som det avgörande steget till ett förinnerligande har skett: Människan måste nu utforska sina inre motiv och leddes därigenom till en fördjupad innerlighet.

Mitt andra exempel är samvetet. Samvetet har verkligen en historia, som också framställts av den engelske patristikern Henry Chadwick på ett övertygande sätt. Samvetet är en inre domare och utgör förutsättningen för det personliga ansvarstagandet, t.ex. i fråga om självbestämmandet, och särskilt för erkännandet av individuell skuld. Det är historiskt viktigt att detta samvete inte självklart alltid har varit för handen. För den homeriska världen låg handlandets kvalitet ännu inte i samvetsavgörelsen, utan «i strävan att vinna andras aktning och undvika offentlig skam», som Chadwick säger. Den engelske antikhistorikern Eric Dodds har visat oss på övergången från denna «utifrånstyrda» «shame culture» till den «inifrånstyrda» «guilt culture». Människan i «shame culture» är s.a.s. en villig verkställare av det som omgivningen väntar av henne. Först människan i en «guilt culture» låter sig ledas av sitt samvete. Resultatet för antiken formulerar Chadwick mot bakgrund av antika definitioner: «Inget mänskligt vittne är så fruktansvärt, ingen mänsklig anklagare så hemsk som det i varje enskilds inre gömda samvetet.» Stoa kunde hävda att den personliga skamkänslan i samvetet är en förutsättning för etiska framsteg.

För kristendomen blev Paulus samvetets lärare. Kristna, judar och även hedningar har ett samvete som anklagar eller frikänner. För de kristna gäller, «att lyssna till sitt eget samvete och även respektera andras», som Eduard Lohse skriver. Utan tvivel måste man tillskriva fornkyrkan en samveteskultur.

Medeltiden är helt annorlunda. Den måste börja på nytt i den homeriska världen. Nyligen har den ryske historikern Aaron Gurevitj analyserat de nordiska sagornas världs- och människobild. Saga-människan skildras av honom som företrädare för «shame culture»: «Den offentliga meningen utövar ett exempellöst tryck på henne. Hon är helt avhängig av den både emotionellt och intellektuellt, ty det är denna som väger och värderar hennes gärningar, och därmed i sista hand henne själv.» Det är inte en inre moralisk instans som faller avgörandet. Saga-människan «kan t.ex. inte säga: «denna gärning är otillåten». Den passande formuleringen är i stället: «Folk menar att denna gärning är otillåten.» När hon betraktade sig själv «stod hon liksom vid sidan om sig själv och såg på sig själv med gemenskapens ögon», men inte med sitt samvetes ögon. Saga-människan kände ingen «inre ambivalens» och var därför «långt ifrån [att hysa] några som helst skrupler». Gurevitjs facit lyder: «Som upphov till detta förhållningssätt är begreppet «samvete» knappast relevant.» Här behöver inte i detaljer upprepas hur medeltiden på nytt byggde upp en samveteskultur. Man kan t.ex. påminna om Thomas av Aquinos lära om samvetet, enligt vilken samvetesavgörelser är till den grad bindande, att även det samvete som misstar sig skall följas.

Ett tredje exempel skall anföras, ett som är hämtat från religionens centrum: offret. Man kan beteckna offer som överföring av liv. Till denna överföring tjänar blod, ty blod är livets bärare. Effekten skall man föreställa sig på följande sätt. Liv tas bort från ett ställe för att infogas på ett annat ställe, där livet är försvagat eller hotar att dö. Så t.ex. känner många religioner, även den germanska, människooffer vid vintersolståndet. Eftersom solen hotar att gå under måste den tillföras nytt liv, därför blodsoffren. Vidare kan genom mänskliga felsteg en störning uppstå i det kosmiska livet, som därmed försvagas och nu förnyas genom det offerade blodet. Alltså är offer

överförande av liv, vilket sker med hjälp av blodet som är bärare av liv. Antikhistorikern Walter Burkert i Zürich definierar med rätta offer med formeln «liv för liv». Emellertid uppvisar offrets historia avsevärda förändringar. Den äldsta kritiken av blodsoffret återfinns hos försokratikern Herakleitos: «De söker att rena sig från blodskuld genom att besudla sig med blod på nytt, som om någon som trampat i träck skulle försöka tvätta sig med träck.» Den grekiska filosofin nydefinierade sedan offret som *thysia logike*, andligt offer, vilket betydde att engagera sig för kunskapen om ande och rättfärdighet, också om man därvid måste offra sitt eget liv. Vid samma tid nydefinierade Israels profeter offret. Gud behöver inte blodet av bockar och tjurar. I stället kräver han lydnad för sitt ord och att man hjälper änkor, föräldralösa och fattiga. Alltså fordrade offret å ena sidan insatsen av det egna livet för Guds ord, och ur detta skall martyriet förklaras. Detta martyrium motsvarar den grekiska filosofins *thysia logike* med insatsen för sanningen. Men härutöver vidgade profeterna offret till den sociala insatsen. Ett sant offer bringas av den som hjälper änkor, fattiga och offer för orättvisor. I Grekland var tanken på den sociala omsorgen som ett religiöst offer okänt. Social omsorg, som har sin grund i religionen, var ursprungligen och först känd i Egypten. Genom Gamla och Nya testamentet har vår kultur tagit tanken på social omsorg som ett religiöst krav. Detta lever vidare, delvis sekulariserat, i våra mänskliga rättigheter.

Särskilt fornkyrkan utarbetade och betonade det andliga offret som idé och praxis. Klemens av Alexandria kunde säga: «Som kristna bär vi inte fram något (materiellt) offer till Gud, utan offerar åt honom vårt rena samvete.» Det andliga offret består här i livsföringens etik, vilket helt motsvarar det grekiska *thysia logike*. För det moment som tillkommer från den bibliska offer-tanken, den sociala verksamheten, kan Minucius Felix citeras: «Den ... som är övar oförvitlighet ber till Gud, den som övar rättfärdighet offerar åt Gud, den som inte bedrar försonar Gud, den som räddar en medmänniska från fara slaktar det bästa offerdjuret. Detta är våra offer, detta är vår gudstjänst. Hos oss är det den som övar rättfärdighet som räknas som from.» Fornkyrkan har entydigt företrätt en spiritualiserad offeruppfatt-

ning. Därför benämnde man med eftertryck eukaristin ett oblodigt offer.

Trots det sagda kunde det faktiska blodet få en ny religiös betydelse, framförallt hos martyrer: Den som hade utgjutit sitt blod gällde som en fullkomlig kristen. När martyrierna upphörde efter förföljelsetidens slut, uppkom i stället *martyr sine cruore*, martyren utan blod. Som bekant skildrade Sulpicius Severus den helige Martin som oblodig martyr. Under medeltiden förstärktes åter det verkliga blodets betydelse. Den helige Ansgar (d. 865), missionär i Hamburg, Danmark och Sverige, var på sin dödsbädd helt förtvivlad, eftersom han inte fick dö som martyr: han trodde inte att han skulle kunna sona sina synder utan verklig blodsutgjutelse. Detta var återvändandet till den äldre föreställningen om blodsutgjutelsens frälsningsbetydelse. Ansgars lärjunge Rimbert kunde endast med möda trösta sin mästare, genom att försäkra honom att inte endast blodsutgjutelse utan också goda gärningar och framför allt sådana som riktas till nästan förmår att sona synder.

Hur starkt blodsrealismen inverkade även på mässoffret visar de oräkneliga undren med blödande hostior. Transsubstantiationsläran var ett försök att avgränsa Kristi Kropps och blods «substantiella» verklighet gentemot en realidentisk uppfattning å ena sidan och gentemot en spiritualiserad å den andra. Tanken på självoffret, att man skulle ge sitt liv för att vittna om Guds ord och för de fattiga, gick inte helt förlorat i det medeltida medvetandet, men förbands knappast med eukaristin.

Låt oss summera efter dessa tre exempel. Ur antropologisk och religionshistorisk synpunkt kan man konstatera att uppfattningen av skuld, samvete och offer har historiska dimensioner. Om någon t.ex. förgår sig utan avsikt är det idag politiskt och socialt otänkbart att detta skulle kunna bestraffas. När moderna terrorstater återupplivat icke-individuella kollektiva straff betraktar vi detta som höjden av omänsklighet. Vidare skulle det hota såväl kosmos som mänsklighetens existens om vi idag försökte leva utan att beakta samvetets röst. Här kan man bara tänka på kontroll av atomvapen, på vapenhandel eller korrupktion. Det tredje exemplet, det andliga offret, är inte mindre anmärkningsvärt. Denna föreställning har vi att tacka för samvets-

prövningen som ställt egenintresset i bakgrunden, och vidare för uppkomsten av den sociala plikten, som är beredd att ge alla människor utan undantag livsbetingelser som kan betecknas som människovärdiga, och detta även om egna fördelar måste offras.

Våra tre exempel visar tydligt att historia inte skall uppfattas som ett sammelsurium av årtal och händelser. Snarare uppfattar vi i historien uppdraget att höja kulturen (akkulturation), till intensiverad samvetsprövning och större mänsklighet. Kännetecknande för medeltiden är att den i första hand måste säkra den antikt-kristna grunden för detta. Härur kan medeltidens renässanser förklaras. De medeltida «återfödelsernas» process kan på ett övertygande sätt framställas genom en skildring av ansiktsframställningen. Under antiken genomgår framställningen av människan, och särskilt hennes ansikte en stegring i fråga om uttrycket. Ansiktet blir till det inres spegel. Under medeltiden upprepas denna process. Till att börja med är det åter bara ett trubbigt och dunkelt ansikte, tills sedan bröderna van Eyck på 1400-talet når fram till det perfekta porträttet. Denna utveckling måste ses som typisk för medeltiden. Man återvinner ansiktets uttrycksfullhet, som avspeglar det inre och uttrycker individualiteten.

## 2. Medeltiden som grundval för moderniteten

Att bara framställa medeltiden som en följd av renässanser, pånyttfödelser av sådant som redan varit, är dock en förkortning av perspektivet. Så åstadkom den medeltida kristianiseringsprocessen fakta av världshistorisk betydelse. Till att börja med kan skapelsen av Europa anföras. Den franske medievisten Jacques LeGoff har formulerat det kort och träffande. Den västeurasiska halvön var ett lapptäcke av folk, kulturer och religioner. «Medeltiden har utrustat Europa», och detta tack vare kristendomen, dess enda religion. «Den latinska kristendomen är det medeltida Europa.» Byar och kyrkorum, predikningar och moralkodex, helgonkult och processioner, universitet och politisk administration — vad man än tar som exempel — allt hade, utan att man bortser från skillnader i detaljer, en enhetlig grundstruktur. Att vi idag relativt lätt kan skapa

ett enat Europa beror på denna grundläggning. Hans Dietrich Kahl, den förste som undersökte Europas kristnande ur religionssociologisk och religionsfenomenologisk synpunkt, konstaterar att kristnandet var «en händelse av oöverskådlig betydelse, av världshistorisk rang. Det västliga Europa konstituerades som en storhet av inte bara geografisk utan historisk kvalitet». Som avgörande anser Kahl interaktionen mellan två andliga grundstrukturer som man kan benämna «gentilreligiös» och «universalreligiös». Med beteckningen «gentilism» beskriver etnologerna stamsamhällen. För dessa är det särskilt iögonfallande att man erkänner en omfattande social omsorg inåt, alltså gentemot de egna stamfränderna, medan fiendskap gäller utåt. Varje stamgrupp hade sina egna seder och bruk, men också sin egen religion, vilket skapade en klyfta mellan «Vi» och «De andra». Självförståelsen räknar bara «Vi» till de egentliga människorna. Hans Hattenhauer, rättshistoriker i Kiel, har för detta faktum formulerat satsen: «Rätten sträckte sig inte längre än blodsbanden.» Etnologen Ruth Benedict kommenterar att alla primitiva folk ansett att «den egna gruppens moralkodex inte är tillämplig» på «de andra» och att man helt enkelt «inte betraktar dem som människor».

Också under tidig medeltid fanns till att börja med, som Georges Duby säger, en «naturlig fiendskap». Varje närbeläget område som beboddes av främlingar har gällt som jaktområde för smycken, vapen, boskap, och inte minst för slavar. Häpnadsväckande nog är det dock just den tidiga medeltiden, vilken religionsfenomenologiskt närmast måste betraktas som «arkaiskt», som frambragt något helt enastående, nämligen det karolingiska riket med dess förening av många olika folk. En detalj kan här nämnas. Den förste biskopen av Münster, frisen Liudger, berömde sin skola i Utrecht, där friser, sachsare, angler, alemanner, franker och bayrare samsats, alltså en medveten skolning i internationalitet. Man kan anklaga Karl den stores mångnationella rike för svärdsmissionen i Sachsen, men man måste berömma det för dess folkövergripande sammanhållning.

Förändringarna i det sociala systemet är en andra sak som kan anföras. Kristendomen räknade i grunden inte med någon särställning för människor av börd och därmed inte heller någon

social eller religiös företrädesrätt för adliga. Men den medeltida kyrkan var en adelskyrka. Trots detta gällde dock i princip att varje människa måste ansvara inför Gud med sin livsföring och att adliga bördsrättigheter inte medförde några fördelar i domen. Så visar medeltida bilder av den yttersta domen ofta kungar, kejsare och påvar bland de fördömda. Särskilt illustrativt för den tidiga medeltidens strävan är slavfrågan. Slaveriet var ett arv från antiken, men just på denna punkt genomfördes viktiga förändringar. En av efterkrigstidens främsta historiker, Theodor Schieffer, konstaterar att «resterna av det från antiken ärvda slaveriet hade försvunnit ungefär på 800-talet». I dess ställe trädde den av oss inte mycket bättre sedda livegenskapen. Dock skilde sig livegenskapen från slaveriet genom att vissa grundläggande rättigheter var säkrade. En livegen kunde göra anspråk på okränkbarhet till liv och lem, rätt till äktenskap, privategendom och reglerad tjänst. Den karolingiska reformpolitiken genomförde dessa grundrättigheter. Motiven till detta var primärt religiösa. Den judiska historikern och tidigare marxisten František Graus kunde konstatera att mycket ofta «förde man till torgs tanken på att Gud skapat alla människor, och även Kristi död för alla, i syfte att betona alla människors likhet inför Gud och förklara alla skillnader som sekundära och i sista hand betydelselösa». Agobard av Lyon, som verkade på karolingertiden, avledde allas jämlikhet av det gemensamma gudstilltalet «Fader Vår». Han skrev: «Eftersom alla har blivit bröder, anropar de den ende Fadergud: tjänare och herre, fattig och rik, olärd och lärd, svag och stark, de lägst ställda arbetarna och den upphöjde kejsaren (*humilis operator et sublimis imperator*)». På samma sätt argumenterar vid medeltidens slut *De tolv artiklarna* från bondekriget 1525: «För det tredje har det hittills varit bruk, att man hållit oss för livegna, vilket är ömkligt, när man betänker att Kristus har återlöst och friköpt alla med sitt dyrbara blod, herden likaväl som den förmämste, ingen undantagen ...». Enligt Göttingen-historikern Hartmut Hoffmann bidrog den tidigmedeltida kyrkan «till den djupa omvandling av samhällets grundvalar som skulle få den största betydelse för västerlandets följande historia.»

Det är ingen tillfällighet att profanhistoriker som LeGoff, Kahl och andra har hänvisat till dessa av kristendomen åstadkomna fakta. För teologer är kristendomens «stora epoker» fornkyrkan, reformationen och — för katoliker — kanske även senmedeltiden och 1800-talet. Medeltiden och särskilt dess första hälft gäller som mörk. Under denna period har det heller inte funnits någon självständig teologi. Likväl är de förändringar i den sociala strukturen som då åstadkoms med hjälp av kristna föreställningar av världshistorisk betydelse. Men det betyder att kristna epoker som värderats som «halv-kristna» eller «nödtorftigt kristnade» utan vidare förmått göra framstående kristna insatser.

### 3. Utvecklad religion under medeltiden

Renässanser liksom över huvud taget genombrott för nya mentaliteter, till högre former av religion och etik sker inte av sig själva på naturlig väg som om det vore fråga om träd eller blommor. Organologiska tolkningar som «ung», «blomstrande», «döende» är omtyckta men missvisande. Det är nämligen uppenbart att historiska genombrott har särskilda civilisatoriska förutsättningar. Egyptologen Jan Assmann från Heidelberg som nyligen fick det tyska historikerpriset nämner två sådana: Historiska genombrott måste för det första «kodifieras», dvs. fästas i skrift, så att de inte åter går förlorade och så att de förblir argumentativt tillgängliga för var och en. För det andra måste de också «kanoniseras» resp. sanktioneras, dvs. genomföras offentligt och allmänt, så att de erkänns och följs av alla. Såväl kodifiering som kanonisering fordrar en betydande civilisationsapparat: läs- och skrivkunnighet, skolor och bibliotek, specialiserade lärare och vilja att gå i skola. Sådant erbjuder dock i regel endast kulturer som har byggt upp en organiserad stat och ett till städerna knutet kulturliv. Statlig organisation är nödvändig för att undvika att var och en utkräver sin rättvisa, liksom för att undvika gudsdömmar och den ständiga försvarsberedskapen. Människan avlastas på detta sätt och kan inrikta sitt tänkande och handlande mer på andliga mål. Staden är nödvändig eftersom den möjliggör arbetsdelning och därmed att specialister på andliga ting fram-

träder. Med rätta kallar man övergången till stadskulturen för «den urbana revolutionen», som möjliggör en ny kulturnivå och därmed en form av religion. Så var också städernas återuppståndelse resp. nygrundning på 1100- och 1200-talen grundläggande för den medeltida religiositeten. Först nu kunde kristendomen på nytt förverkliga sin karaktär av bokreligion. Nu uppstod universiteten och de nya ordnarna som var verk samma där.

Också när det gäller religionen kan man iaktta en förändring. Den blir till en utvecklad (elaborerad) religion. Guds bilden blir mera transcendent och människans inre större. En transcendent gudsbild, alltså en som går utöver denna världens måttstockar, utbildas när människan förmår uppfatta «ande». Låt oss bara tänka på följande. När en människa varseblir att hon kan vara närvarande på ett ställe med sin kropp, men samtidigt vara någon helt annanstans i sin ande, uppstår ett transcendent medvetande. Anden kan vara kilometervis skild från sin kropp eller t.o.m. i trance uppehålla sig i en annan värld, så att den glömmar sin kroppsliga närvaro. Denna nya kroppsoavhängiga tillvaro är vad vi kallar ande. Anden visar sig s.a.s. multilokal. Människan kan även i sin ande erfara sig vara multitemporal: hon kan erfara nuet och samtidigt var närvarande i förgångna dagar och år. Som en följd av denna upptäckt uppstår föreställningen om den rena anden som utan kropp kan vara närvarande i alla tider och på alla orter. Detta är den transcendent Gudsande som överskrider platsbundenheten *här* och punktbundenheten *nu*. Genom denna insikt blir religionen «andlig». Fr.o.m. nu är Gud eller gudarna inte längre närvarande i ett träd, en sten eller ett tempel. De är snarare överallt och visar sig inte bara på speciellt heliga platser, liksom de inte heller uppenbarar sig bara på bestämda tider. De många gudarna som tidigare var lokalt och temporalt bundna sär-gudar är nu en enda Gud, som i egenskap av ande är multilokal och multitemporal.

Genom att gudsbilden blev transcendent förändrades också människan. Nu måste hon ju möta den andlige guden på ett andligt sätt, varför inte längre materiella offer kunde frambäras utan andliga. Härigenom uppstod den inre människan. Redan Platon, och efter honom Paulus talade om *eso anthropos*, om *homo interior*.



Denna inre människa kan kallas en inre dubblett, ty hon har andliga ögon som naturligtvis kan se längre än den materiella världen och t.ex. också återspegla mildhet. Den inre människan har öron, som förmår att uppfatta hjärtats toner, hon har ett hjärta i vilket andra människor eller Jesus Kristus kan bo. Människan vänder sig nu från det yttre och lever härefter starkare i sitt inre. Den inre människans uppkomst blev ett viktigt tema för de medeltida mystikerna. Meister Eckhart (d. 1328) skrev: «Inom oss göms ... den inre människan, hon kallas i skriften den nya människan, en himmelsk människa, en ung människa, en vän och en ädel människa ...».

#### 4. Den nya fromheten

Med utarbetandet av den inre människan förändrades fromheten. Den blev «innerligare» och «andligare». Genom hela senmedeltiden drar ett stråk av spiritualisering. Främst kan *devotio moderna* nämnas, med dess stilla fromhet och inåtvändhet. Men även 1400-talets teologi, företrädd t.ex. av parisuniversitetets kansler Jean Gerson ville medvetet tjäna fromheten. Med all rätt talar Bernd Hamm, kyrkohistoriker från Erlangen, om en senmedeltidens fromhetsteologi. Just fromhetsbruket blev alltmer förinnerligare. Detta kan man särskilt tydligt se i bönen. För att förtydliga kan påminnas om en formulering av den franske strukturalisten Michel Foucault. I sin bok *Surveiller et punir* beskriver han övergången från «kroppen som straffets ort» till «anden som straffets ort», alltså att man tidigare praktiserat kroppsstraff av typ stympning eller bländning men senare gått över till «andliga» straff som t.ex. frihetsberövande. På samma sätt kan man iaktta en rörelse från kroppen till anden när det gäller hur man lägger tyngdpunkten i bönen. Den som t.ex. läser de många mirakelberättelserna från medeltiden och iakttar de där skildrade förhållningssätten märker att det här handlar om bön med kroppen. När ett under hade skett jublade, dansade, ja skrek de närvarande. Det var ett omedelbart, helt enkelt ett kroppsligt, uttryck. Innehållsmässigt gällde bönen närmast kroppslig välgång liksom bra väder och god skörd, hälsa, framgång och även krigslycka. Senmedeltidens mystiker avvisade sådan bön. För

dem var bön lika med att betrakta Jesu Kristi lidande och att på ett inre sätt imitera det. På så sätt skulle i det inre inte endast den inre människan väckas utan även förvandlas till Jesu Kristi gestalt. Albrecht Dürers självporträtt från 1497 är så gestaltat att den i hans inre boende Kristus lyser fram ur hans ansikte.

Anmärkningsvärt är att denna innerliga fromhet uttryckte sig i bilder. Man kan här nämna Heinrich Suso som exempel. Som ung dominikan studerade Suso hos Meister Eckhart, men efter att denne blivit fördömd vände sig Suso från läran till livet. Han ville inte längre driva begreppslig teologi utan strävade efter att smaka och känna andligt, «att förnimma med hjärtat vad ingen tunga kan formulera i ord». Detta förnimmande i hjärtat avstod från begrepp och skapade sig i stället inre bilder. Alois M. Haas, germanist i Zürich, talar om «inre fromhetsbilder». Suso utvecklade faktiskt ett tillvägagångssätt som motsvarar den franske historikern Pierre Noras *lieux de mémoire*. Det innebär att uppsöka platser på vilka det historiska minnet kan omsättas i bilder. Hos Suso visar sig detta i bilder knutna till korsgångar. Han hade märkt ut vissa ställen, vilka punkt för punkt markerade Jesu väg från domen till korset. Men han hade inte satt upp några bilder där. Bilderna fanns snarare i Susos föreställningskraft och uppstod i hans ande så snart han uppsökte de enskilda punkterna i korsgången vilka skulle påminna om Jesu lidande. Där stannade han sedan, föreställde sig det som hänt, ja imiterade det rent av. Så «knäböjde han inför den ömma modern, som man förde förbi framför honom i outgrundlig hjärtesorg. Och han blev varse hur ömkansvärd hon framstod, hennes heta tårar och eländes suckar och hennes sorgsna gester. Och han vördade henne med ett *Salve regina* och kysste hennes fotspår». Till sist nådde Suso krucifixet på korskranket. «När han så kom till korset ... knäböjde han och såg hur hans herre avkläddes och grymt naglades vid korset. Så tog han sig åter samman och naglade sig själv med innerlig längtan vid sin Herre på korset och bad honom att ingenting, varken liv eller död, varken kärlek eller lidande någonsin skulle skilja honom från hans herre.» Allt detta förblev, väl att märka, inom ramen för en inre föreställningsförmåga, om än stegrat till kvasirealistisk varseblivning.

Det betonas nämligen uttryckligen: «Stundom var bilden så närvarande för honom som om Jesus i kroppslig mening gått vid hans sida.» Men Suso gick ännu ett steg vidare. Han övertog den antika och bibliska drömtydningen som innebär att det hinsides visar sig just i halvsömn och dröm. Suso säger själv att han varje morgon efter matutinen i över tio år hade haft andliga visioner, i vilka visserligen inte själva himlen stod öppen för honom, men dock den hinsidiga världen återspeglades så att han kunde varsebli den på ett bildligt sätt. Dessa bilder möjliggjorde i sin tur att han kunde vara med i den himmelska liturgin och få del av särskilda nådegåvor.

Berndt Hamm understryker med rätta att 1400-talet besjälades av viljan att befördra fromheten med teologins hjälp. Därför var också 1400-talet ett reformårhundrade. Joseph Lortz uppfattning att senmedeltiden bara var en förfallsperiod kan inte längre upprätthållas. Den nyligen bortgångne historikern Hartmut Boockmann i Göttingen menade att reformationen inte längre kan tydas som ett svar på senmedeltidens förfall och missbruk. Visserligen förblev den institutionella kyrkan präglad av svåra missförhållanden. Desto mera levande var den allmänt utbredda viljan att leva ett sant kristet liv. Man har rentav talat om en «byarnas självkristianisering» under senmedeltiden p.g.a. de många donationer och stiftelser som tillkom för nya altaren och prästtjänster. Predikan och katekes, som först nu hölls regelbundet, fördjupade tron och människorna frågade efter detta.

Vid utvärderingen av de senmedeltida reformrörelserna måste man emellertid se upp. Förändligande och framsteg kännetecknar otvivelaktigt senmedeltiden. Men dessa tendenser var inte de enda. Under högre religionens nivå förblev ett bred substrat av enkel religion, det enkla folkets religion. Redan i numerärt avseende var detta det starkaste skiktet. Man kan t.o.m. påstå att folkreligiositeten mångfaldigades p.g.a. den växande civilisationsapparaten. Här kan man tänka på vallfärder, avlat, votivgåvor, helgonbilder, rosenkransen och mycket annat. Desto viktigare ansåg fromhetsteologerna reformer vara. Här rör vi vid problemet *piété populaire*. Jag menar att skillnaden mellan folkreligiositeten och elitreligiositeten mindre är en klasskillnad än en skillnad i religiös bildningsnivå. Om man

använder beteckningen utvecklad, «elaborerad» religion ger man ett bra uttryck åt skillnaden. Den högre religionsformen har inte uppstått av naturen utan måste utarbetas och detta sker med hjälp av intellektuell och moralisk bildning, med formandet av en inre människa. Klaus Schreiner, historiker från Bielefeld, menar att en obildad klerk under senmedeltiden kunde vara helt bunden vid folkreligiositeten, medan en bildad borgare rörde sig i högre religionens banor. Den mycket nedvärderade och av reformatörerna skarpt kritiserade läran om mässoffret, att prästen framför Kristi förvandlade kött och blod till fadern kan tas som ett exempel. Men hur skulle en medeltida bypräst, själv bonde, kunna förstå tanken på *thysia logike*? För honom och hans församling var det naturligt att tänka sig offret i traditionell mening, som ett offer av blod till gudomen för att nå frälsning.

## 5. Återblick och utblick

Som utforskare av den nya tiden har Thomas Nipperdey betonat modernitetens grund i medeltiden. Visserligen förefaller den särställning som Europa får i medvetandet omkring 1800, med dess framtidsvision och optimistiska tro på människans förmåga, vara uttryck för ett slags «anti-medeltid». Medeltiden kände inte den moderna personidén men har hjälpt till att utbilda den. Därigenom har den medeltida kristendomen skapat «grundvalarna för vår politiska, sociala och andliga värld, dvs. «den mänskliga personens oändliga värde», «samvetsreligionen», «behärskandet av naturen och arbetsetiken», även framstegets idé som «arv från den judisk-kristna iden om en riktad historia som löper mot ett mål». Reformationen och upplysningen har drivit denna revolutionära process vidare. Den moderna värld som uppstår ur detta är, enligt den amerikanske religionssociologen Clifford Geertz, helt ny: «Den västerländska föreställningen om personen som en väl avgränsad, unik, mer eller mindre motivationsmässigt och kognitivt integrerad helhet, ett dynamiskt centrum för medvetande, känsla, omdöme och handling, en helhet som kan skiljas från andra likadana helheter och även från den sociala och naturmässiga bakgrunden, visar sig oss, hur riktig och självklar den än förefaller,

som en ganska speciell idé, sedd mot bakgrund av andra delar av världskulturen.»

En religionshistorisk syn på medeltiden ger också ekumeniska vinster. Medeltiden kan på många punkter ännu tyckas mörk och långt borta från Nya testamentet. Den historiskt viktiga frågan är emellertid om medeltiden verkligen kunde förstå den antik-kristna teologin och etiken på ett adekvat sätt. Jag avser här inte en brist på intelligens, som om det skulle vara frågan om en självförvållad omyndighet. I stället avser jag den otillräckliga civilisatoriska och kulturella underbyggnaden och vidare avsaknaden av en fördjupad syn på människan och världen som är nödvändig för att förstå kristendomen. Just en sådan nivå måste byggas upp och med «1100-talets renässans» nådde medeltiden en nivå som var adekvat i förhållande till antiken. Det som medeltiden uppnådde förblev ändå ofta under den nytestamentliga nivån. Dock var detta den religiösa värld som den medeltida människan hade tillgång till. Om vi vill bedöma det förgångna på ett rättvist sätt — och detta är ett av historieskrivningens främsta mål — måste vi värdera medeltidens möjligheter på ett för epoken specifikt sätt. Därigenom får vi större förståelse för den mörka medeltiden. Om vi vidare skulle hoppa över medeltiden och gå direkt från Augustinus till reformationen skulle vi förmena oss tillgången till en mycket betydelsefull period i kristendomens historia. Medeltiden var utan tvivel en kompromiss som man föraktfullt kan beteckna som okristen. Men historiskt sett var den på sitt sätt nödvändig och hade dessutom världshistoriska effekter. Kanske kan det faktum att man under århundraden bara identifierade sig med delar av det antik-kristna arvet öka vår förståelse för delidentifikationer också idag, i Europa och i den tredje världen.

Min sista punkt är ett historie-hermeneutiskt övervägande. Det tycks mig vara meningsfullt och nödvändigt att fråga efter meningsgivande sekvenser i historien. Jag tänker nu inte på teorier som ger en helhetstolkning av historien. Snarare gäller det att fråga efter historisk utveckling vars resultat fortfarande är oundgängliga för oss. Allra först nämnde jag gärningsansvar och intentionsansvar. Vore det idag tänkbart att våra domstolar eller vi själva återgick till gärningsansvar? Otänkbart! Det vore omänskligt. När moderna

terrorsystem som Hitlers eller Stalins på nytt knöt ansvar till folk- eller blodsgemenskap gjorde de det i fullt medvetande om det inhumana i tillvägagångssättet. Fastän intentionsansvar i människans historia är något ganska nytt ser vi alltså att det är omöjligt att återvända till det äldre och under årtusenden självklara gärningsansvaret. Ännu mindre kan vi avstå från samvetet. Var än samhällen och människor låt sig «ledas utifrån» finner man alltid villiga medhjälpare till diktatorer eller för korruption och kommers. Särskilt slående är slutligen att det kan finnas kulturer och samhällen som inte känner någon allmän omsorg om de fattiga, som ju uppenbarligen var fallet i Grekland och Rom. Den franske antikhistorikern Paul Veyne anmärkte en gång sarkastiskt att man under antiken hade energi och engagemang nog att ge ut pengar för cirkus- och gladiatorspel, men inte för de fattiga. Idag räknar vi den sociala omsorgen till de mänskliga rättigheterna och plikterna.

Vi står alltså inför faktum att intentionaliteten, samvetsprövningen och den allmänna sociala omsorgen inte är något medfött. Hela kulturer och långa epoker har klarat sig utan dessa rättigheter och plikter. När vi ändå anser att dessa förmågor och plikter utgör väsentliga delar av humaniteten skall vi vara medvetna om att det här är fråga om ett historiskt «tillskott», (*epidosis*). Detta historiskt förvärvade och alltså i den meningen inte naturgivna måste till varje pris bevaras om vi skall kunna leva samman i denna värld. Historia är därför — låt mig eftertrycklig understryka detta — inte en ansamling av data och fakta, utan uppvisandet av vår egen uppkomst, och detta förpliktar. Den kristna historien, även den medeltida, har lämnat ett väsentligt bidrag till detta förpliktande arv. Och till sist: När vi räknar med utveckling över långa perioder måste vår blick också riktas mot stora kulturella och religiösa akkulturationer och långverkningar i andra delar av världen. I den globala byn måste vi föra en diskussion om detta och söka efter ett förpliktande Weltethos.



### Zusammenfassung

In diesem Artikel werden einige wichtige religiöse Entwicklungen im Mittelalter untersucht. Gleichzeitig wird das von Vorurteilen belastete Bild vom dunklen Mittelalter in vier Schritten nachdrücklich in Frage gestellt. In einem ersten Schritt diskutiert der Autor, inwieweit das Christentum, als es über den Rhein nach Osten aufbrach, die neue Kultur veränderte (bzw. von dieser selbst mit verändert wurde). Der Autor untersucht exemplarisch drei Renaissanceen im Mittelalter: die Verschiebung von der Tathaftung zur Intentionshaftung, geschichtliche Umbrüche in der Beurteilung des Gewissens sowie Veränderungen im religiösen Verständnis des Opfers. Anthropologie- und religionsgeschichtlich lässt sich feststellen, dass die Auffassungen von Schuld, Gewissen und Lebensopfer durchaus historische Dimensionen haben. Mehr noch: Aus der Geschichte lässt sich ein Auftrag zu gesteigerter Akkulturation, zu intensivierter Gewissenhaftigkeit und größerer Menschlichkeit vernehmen.

In einem zweiten Schritt erwägt der Autor mittelalterliche Grundlagen der Moderne. Europa ist eine mittelalterliche Schaffung, die durch die einheitliche Religion möglich wurde, unter deren Dach sich die verschiedenen Kulturen und Völker einander annähern konnten. Weiterhin hat das christliche Mittelalter weltgeschichtlich bedeutsame Veränderungen im Sozialgefüge bewirkt. Der moderne Gleichheitsgedanke erfährt selbst im sog. dunklen Mittelalter einen nachhaltigen Entwicklungsschub.

In einem dritten Schritt wird die elaborierte Religion im Mittelalter untersucht. Dabei wird deutlich, dass sich die Religion selbst im Übergang zur Stadtkultur ändert. Sie wird zur elaborierten Religion. Zuerst transzendiert dabei das Gottesbild und zum anderen weitet sich das menschliche Innere. Ein transzendentes Gottesbild, das heißt ein über die Maßstäbe dieser Welt hinausgehendes andersartiges Gottesbild, entfaltet sich in dem Moment, wo der Mensch «Geist» zu erkennen vermag. Indem das Gottesbild transzendent wurde, veränderte sich auch der Mensch, mußte er doch dem geistigen Gott nun auch selbst geistig begegnen, vermochte nicht länger materielle Opfer darzubringen, sondern geistige.

In einem letzten Schritt ist die neue Frömmigkeit Gegenstand der Überlegungen des Autors. Mit der Herausarbeitung des Inneren Menschen veränderte sich auch die Frömmigkeit; sie wurde «innerlicher» und damit «geistiger». Durch das ganze Spätmittelalter geht ein Zug der Spiritualisierung. Der Autor diskutiert überdies, dass die innere Frömmigkeit bildhaft wurde. Bei der Bewertung der spätmittelalterlichen Reformbemühungen darf aber nicht übersehen werden, dass trotz zweifelsfreier Vergeistigung und Verbesserung unterhalb der Hochreligion ein breites Substrat von Einfachreligion bestehen blieb. Die höhere, elaborierte Religion ist also nicht naturwüchsig, sondern muss erst erarbeitet werden, und das geschieht mithilfe intellektueller und emotioneller Bildung, eben mit der Herausbildung des Inneren Menschen.

In seinen abschließenden Bemerkungen betont der Autor, dass die Diskussion über Akkulturation und Langzeitentwicklung des weiteren Studiums bedürfe, vor allem auch mit Blick auf andere Teile der Welt. Im «global village» muss darüber diskutiert und die Suche nach einem verbindlichen Weltethos betrieben werden.

### Svensk Teologisk Kvartalskrift behövs

- i skolbibliotek, övriga bibliotek och på bokbord i församlingslokaler och expeditioner,
- hos studerande, forskarstuderande och forskare i teologi/religionsvetenskap,
- hos präster, lärare i religionskunskap och SO-ämnena på högskolan och i gymnasiet och alla teologiskt intresserade,
- vid utbildning och fortbildning med anknytning till livsåskådning, etik, religionskunskap, bibelteologi, teologi och liknande ämnen.

Undersök möjligheten att **prenumerera på STK som facklitteratur i tjänsten**,  
t.ex. om Du är präst, pastor, lärare, journalist!

För prenumeration se sid. 192. Ange tydligt namn, adress och «STK 2000» på postgiroblanketten.

**Välkommen som läsare år 2000!**

# DEBATTINLÄGG

## Ytterligare något om meningen med begreppet «uppståndelse». Svar till Stefan Eriksson.

Hur förhåller det sig egentligen med meningen med det kristna begreppet «uppståndelse»? Stefan Erikssons svar (STK 75, 1999, nr. 1, 31–33) på min kritik av hans första artikel om denna sak (Se STK 74, 1998, nr. 1, 15–23, och nr. 4, 188–192) lämnar tyvärr denna fråga i samma dunkla belysning som jag tidigare kritiserat honom för.

I min kritik ansåg jag att Erikssons analys av meningen med begreppet ifråga i själva verket måste ses som ett slags akademisk rekommendation för hur troende bör tro och tänka om denna centrala dogm i kristendomen. Som bekant anser han att meningen med begreppet inte primärt består i föreställningen att en död kropp blir levandegjord, utan att meningen konstitueras begreppsligt genom erfarenheter av i gudstjänst erhållna kraft och dylikt. Konsekvensen av detta blir, som jag ser det, att troende med en uppfattning och erfarenhet annan än den Eriksson föreskriver inte passar in i hans föregivet sakliga analys, varvid resonemanget oundvikligen blir religiöst normativt.

I sitt svar till mig undviker Eriksson helt denna huvudfråga. Istället så tar han till det retoriska knepet att försöka visa att jag missförstått syftet med hans artikel och är osaklig. Han menar därvid också att han inte avsåg att driva allmängiltiga eller normativa undersökningar, eftersom han bara gör «anmärkningar av begreppslig karaktär» (s. 33: om inte annat anges är alla referenser till STK 75, nr. 1) och begränsar sig till begreppsbildningen i en tradition, den svenska lutherska, under det att jag alltså skulle ha fokuserat det allmängiltiga. Vad detta har med ett begrepps mening att göra är dock oklart: menar han verkligen att svenska lutherskt troende i nutiden har en helt egen tillslutet kaffessionell och isolerad begrepps bildning? Detta är dessvärre inte den enda oklarheten med hans svar. Jag får rentav ett intryck av att Eriksson försöker undvika att förklara sig.

Men istället för att gå in i detalj på Erikssons sätt att bemöta kritiken, vill jag här bara fokusera huvudfrågan, eftersom det är där den springande punkten ligger. Som Eriksson själv skriver så underkänner jag alltså själva problemställningen som sådan. I den meningen kan man säga att jag inte alls «förstår» hans resonemang. Och det gör jag därför att jag finner hans argumentation och den meningsteori som följer av den högst dubiös. Jag ska nu förklara varför.

Problemet, som Eriksson ser det, är att uppståndelsen inte kan bevisas som en historisk händelse. Detta

betyder enligt Eriksson att begreppets mening inte kan ha med föreställningen om att uppståndelsen är en historisk händelse eller ett faktiskt skeende att göra, och att meningen med begreppet därför inte består i att någon kommer till liv efter att en gång ha varit död. Av den anledningen ville han istället försöka visa att begreppets mening konstitueras av dess användning, bland annat genom att visa hur det används i psalmer ur Svenska Psalmboken. I sin replik skriver han om just detta:

Att förstå tal om uppståndelsen [...] *konstitueras* här begreppsligt av att kunna förknippa erfarenheter av kraft- och livgivande slag i gudstjänst och rit med den uppståndne Kristus i verksamhet (s. 32).

Jag är helt överens med Eriksson att diverse religiösa erfarenheter finns bland troende, men det innebär som jag ser det inte att meningen med begreppet «uppståndelse» finns att hämta just i dessa upplevelser, eller att upplevelserna «konstituerar» förståelsen av meningen i ett begrepp vars innebörd redan fixerats genom dogmbildningen. Meningen med begreppet definieras alltså istället, som jag ser det, av kärnan i *dogmen*, som trivialt utgörs av föreställningen att Jesus uppstod från graven på den tredje dagen (jag återkommer till detta nedan).

Det är på grund av denna dogm och de föreställningar som den genererar bland troende som de förhållanden uppstår som Eriksson tydligen anser vara problemet, nämligen att en hel del troende faktiskt tror att uppståndelsen är en presumtiv historisk händelse och därför levererar utsagor efter den linjen. Ett exempel värt att ta upp här är den troende svensken och professorn Harald Riesenfelds påståenden om uppståndelsen i *En bok om Nya Testamentet*, Malmö 1989, s. 407–409, som väl är någorlunda «nutida» också efter Erikssons synsätt. Likväl fann man i Erikssons första artikel följande förbluffande påstående, som ett slags belägg för den tes han vill driva:

Det står klart [sic!] att utsagor om Jesu uppståndelse inte betraktas som historiska, empiriska påståenden av troende. Den art av tro varmed de omfattar uppståndelsesdogmen är inte av historiskt slag. Troende har inte genomfört någon historisk undersökning av rimligheten i uppståndelsen (STK 74, s. 18).

Man kan verkligen undra om Eriksson menar att detta är beskrivning av verkliga förhållanden. Det ser i mina

ögon mer ut som ett rent önsketänkande från hans sida, eftersom en enkel kontroll av fakta visar att en hel del troende inte alls stämmer in på Erikssons «analys». Av någon för mig obegriplig anledning räknar han dock inte det som ett bevis mot sin analys av hur troende använder utsagor om uppståndelsen (se s. 33). Men om inte sådana empiriska utsagor om uppståndelsen som troende gör är ett bevis mot påståendet ovan, så är det allt annat än klart vad Eriksson överhuvudtaget kan anse vara ett bevis mot sin analys av hur troende använder utsagor om uppståndelsen!

Dessvärre är detta inte den enda absurda konsekvensen. För om nu Eriksson antar att de troende inte betraktar utsagor om uppståndelsen som empiriska och att de primärt inte ser tron som historiskt förankrad, vad är då hans problem? Uppenbarligen ansåg ju Eriksson att just detta problem förelåg, nämligen att främst vissa troende filosofer, men tydligen även en och annan ofilosofisk troende, på basis av den kristna trons mest centrala dogm ansåg att meningen med begreppet «uppståndelse» konstitueras av den föreställning som dogmen uttrycker, d.v.s. föreställningen att någon blir levandegjord efter dödsfalet (jämför trosbekännelserna!). Han skriver ju i sin replik till mig att han «finner det svårt att alls förstå vad troende menar när de säger att «Jesus har verkligen uppstått» och att han är «brydd över detta kristna språkbruk» (s. 32).

Tron på uppståndelsen som ett presumtivt faktum och det språkbruk som följer av denna föreställning störde alltså Eriksson «som filosof» (s. 32), och av allt att döma så är det just *därför* han driver argumentet att meningen med begreppet inte finns i föreställningen som dogmen uttrycker utan i användningen i en kristen kultisk erfarenhet. Denna användning, d.v.s. språkbruket i kultisk praxis, i psalmsång och erfarenheter förknippade med detta, visar enligt Eriksson att föreställningen om att uppståndelsen är ett faktum inte har med begreppets mening att göra. *Trots detta så påstår Eriksson att troende inte anser att utsagor om uppståndelsen är empiriska och tillmäter detta betydelse för sitt resonemang.* Citatet ovan förtjänar att repeteras: «Det står klart att utsagor om Jesu uppståndelse inte betraktas som historiska, empiriska påståenden av troende» (STK 74, s. 18). Och till stöd för detta påstående hänvisar Eriksson alltså till språkbruket! Men vilket och vems språkbruk var det då som gjorde Eriksson så brydd? Och, inte minst, vad i all världen har detta med begreppslig mening att göra?

Logiken i detta sätt att resonera är för mig obefintlig. För det första: vart tar incitamentet till problemställningen vägen, d.v.s. det problematiska språkbruket och föreställningarna, om det likväl är så att troende (i Erikssons värld endast nutida svenska lutherska) inte vare sig har detta språkbruk eller dessa

föreställningar? Vems språkbruk är det då som skapar problemet? I sin replik skriver Eriksson:

Poängen med min artikel var att ifrågasätta den självklarhet varmed religionsfilosofer förklarar att «uppståndelse» består i att en död kropp blivit levande (s. 32).

Nå: innebörden i begreppet «uppståndelse», som enligt Eriksson själv följer av användningen, torde åtminstone också i vissa *troendes* fall (inklusive några nutida svenska lutheraners) hänga samman med föreställningen som uttrycks av uppståndelsesdogmen i religiös praktik och inte bara med den teoretiska användningen av begreppet i religionsfilosofernas texter. Också en hel del troende anser det självklart, som Eriksson uttrycker det, «uppståndelse» består i att en död kropp blivit levande» (s. 32). I annat fall är det svårt att se varför Eriksson skulle finna det relevant och angeläget att diskutera vad nutida svenska lutherskt troende tror eller inte tror och anföra det som belägg för sin tes, eller varför han påstår att han är brydd över «kristet språkbruk». Men dessa kristna som anser att meningen med begreppet «uppståndelse» består i att en död kropp blivit levande och vilka förmodligen enligt sina egna självuppfattningar också är troende, har enligt Eriksson inte förstått vad det hela går ut på:

En person som efter en statistisk beräkning säger sig vilja ansluta sig till en församling eftersom uppståndelsen är en svagt rimlig hypotes skulle knappast uppfattas som om denne förstått vad den kristna tron innebär (STK 74, s. 18).

Detta argument är såvitt jag kan se ett uttryck för Erikssons egen uppfattning och dessutom primärt religiöst, eftersom det finns troende personer som verkligen anser att uppståndelsen skett som ett mirakel och att det finns belägg för det, oavsett om det av någon bedöms vara en «svagt rimlig hypotes» eller ej. Men eftersom Eriksson tydligen har fastslagit hur äkta lutherskt kristen tro ska se ut blir dessa hypotestroende kättare enkelt bortdefinierade. Låt gå för det, men jag kan inte se det som en vetenskaplig verksamhet: argumentet är religiöst, inte religionsvetenskapligt.

För det andra: även om det är så att uppståndelsens mening inte kan länkas till ett faktiskt historiskt skeende, så innebär det väl inte att meningen med begreppet i *just den innebörd som dogmen uttrycker* automatiskt omkonstitueras bland Erikssons svensk-lutherska nutida «svärmare» i en kultisk och subjektiv erfarenhet? Uppståndelsen må vara en hypotes eller ej: dogmen är entydig, liksom meningen med begreppet oavsett hur förståelsen av det «konstituerats» i en given

subjektiv erfarenhet. Sedan är det ju frivilligt för var och en att tro och känna vad den vill och hur den vill, och det finns ju idag, efter Bultmann, få teologer som säger att man *måste* tro på dogmens uttryckliga innehåll. Men *tron på dogmens propositionella innehåll* har såvitt jag kan se inte heller ett skvatt med *uppståndelsebegreppets mening* att göra. På motsvarande sätt betyder ju «jungfrufödelse», «förintelse», «månlandning», «krig» etc. precis vad det betyder helt platt och trivalt, oavsett om man tror att det har skett något sådant eller ej eller om man förknippar dessa begrepp med några «konstituerande» subjektiva erfarenheter. Några historiska strikt vetenskapliga undersökningar är verkligen inte heller nödvändiga att först genomföra innan man förstår meningen med dessa begrepp, och inte heller behövs det några särskilda kultiska erfarenheter eller specificerade sammanhang!

Ett exempel: både Jules Verne och Hergé (seriefiguren Tintins skapare) förstod nog meningen med begreppet «månlandning» även om de ur sina respektive produktioners tidshorisont inte kunde relatera meningen med det i fiktionen gestaltade begreppet till tron på att något sådant hade skett. Men det behövdes å andra sidan inte heller, och det är uppenbart att det faktiska skeendet när man 1969 för första gången landade på månen varken ändrade eller tillförde något till meningen med begreppet i sig, vare sig för Armstrong eller någon annan.

Tro, erfarenhet och att förstå begreppslig mening är alltså som jag ser det skilda saker, oavsett vilket begrepp det är fråga om. Men så finns det ju också en hel del troende, filosofer eller ej och oavsett nationalitet och tradition, som till skillnad från Eriksson och precis som Paulus anser att meningen med begreppet «uppståndelse» i eminent betydelse uttrycks av dogmen och att deras tro vilar på föreställningen att det som dogmen uttrycker verkligen har skett. I Erikssons värld *måste* man dock vara svärmiskt kristen och *inte* omfatta vissa dogmer med en tro av historiskt slag för

att förstå meningen med begreppet «uppståndelse», åtminstone efter hur det används i svenska lutherska nutida kyrkliga sammanhang. Såvitt jag kan se måste konsekvenserna av Erikssons resonemang då bli att a) de som inte är troende utan ateister kan inte alls förstå vad begreppet «uppståndelse» betyder, och b) att troende som inte uppfyller det Erikssonska kravet kan antingen inte sägas ha förstått meningen med det begrepp som de själva använder om de inte först också erfarit den av honom föreskrivna «konstituerande» upplevelsen och släppt historiehypotesen, eller att de inte är lutherskt troende svenskar och nutida. Det lär inte vara svårt att finna många motexempel till de absurda konsekvenserna.

Men sådana motexempel anser alltså Eriksson inte utgöra bevis mot sin analys! Det enda vettiga sätt att förstå den åsikten är som jag ser det att Erikssons påstådda analys av verkliga förhållanden inte handlar om hur troende i allmänhet faktiskt använder utsagor om uppståndelsen. Istället torde den handla om hans egna högst speciella åsikter om *vad kristen tro bör vara*. Någon annan rimlig tolkning ser jag inte.

Alltså: vill Eriksson mot vissa troende hävda att han genom begreppsanalys har upptäckt att meningen med det uppståndelsebegrepp som de använder är eller bör vara en helt annan än vad de i själva verket tror? Utfärdar han då inte också en normativ rekommendation om hur man bör tro på ett enligt honom filosofiskt korrekt sätt? Och menar Eriksson verkligen att man måste ha särskilda upplevelser och *dessutom* också vara svärmiskt lutherskt troende, nutida och svensk för att förstå ett visst begrepps mening? Eftersom mycket tyder på att svaren på dessa frågor är «ja», så anser jag mig faktiskt ha sakliga skäl att anse att hans resonemang är absurt fideistiskt och ett exempel på normativ konfessionalism.

Johan Modée

## Annonsera i Svensk Teologisk Kvartalskrift

om

- böcker och tidskrifter,
- kurser och konferenser,
- utbildningar och fortbildningar m.m.

STK har en stor och kunnig läsekrets. Annonser av ovanstående slag når därför en för dess annonsörer viktig målgrupp. Annonserna kan vara helsida eller halvsida på omslagets baksida eller på innersidor.

För vidare information kontakta redaktionen, tel.nr. 046-222 92 42.

# LITTERATUR

Mattias Gardell: *Rasrisk. Rasister, separatister och amerikanska kulturkonflikter*. 374 sid. Federativ, Stockholm 1998.

Den 19 april 1993 stormar federala agenter David Koreshs sekt på en gård utanför Waco, Texas. 74 sekt-medlemmar dödas, inkluderat den karismatiske ledaren, samt ett tjugotal barn. På två-årsdagen av Waco detonerar en bomb utanför ett kontor i Oklahoma City. Byggnaden inhyste bl.a. ett federalt agenthögkvarter som förstörs av explosionen. Resultatet 168 döda varav 15 barn. Dessa två dramatiska händelser inleder religionsantropologen Mattias Gardells senaste bok *Rasrisk* som behandlar svarta respektive vita politiska och religiösa rasideologer.

Boken börjar med en historisk tillbakablick med fokus på slaveriet, individens frihet och de uppenbara paradoxerna i Amerikas historia. Hur kunde till exempel alla människor beskrivas som fria enligt konstitutionen samtidigt som ekonomin vilade på slaveriet? Enligt Gardell skall detta faktum främst förstås utifrån att de rasideologiska idéerna var väl förankrade i Amerika vid denna tidpunkt. Svarta var inte fullvärdiga människor utan en blandning av människa och djur. Gardell skriver; «Rasism var länge en fundamental social organisationsprincip som reglerade det offentliga rummet och gav individerna skilda förutsättningar att realisera den amerikanska drömmen» (s. 19). Trots att fundamentet inte längre är socialt accepterat lever ett flertal av motsättningarna kvar. För att förstå detta fenomen är det viktigt att betona att de rasistiska ideologierna inte enbart var begränsad till slaveekonomin. Det fanns ingen motsättning mellan att vara rasist eller «god människa» eftersom de rasistiska förklaringsmodellerna genomsyrade hela samhället, enligt Gardell. Under 1920-talet var cirka 6 miljoner amerikaner organiserade i Ku Klux Klan. Efter slaveriets upphävande 1865 levde rasismen vidare i segregationslagarna där de svarta inte hade samma rättigheter som vita. Missnöje, frustration och vrede kom tidigt att kanaliseras till svarta rasideologiska rörelser som *Nation of Islam*.

De senaste årtiondenas socio-ekonomiska utveckling i USA har inneburit en radikal försämring för en stor mängd människor. Redan svaga grupper, så som svarta, hispanics samt även vissa vita grupper, har blivit ytterligare marginaliserade. Globaliseringsprocessens effekter har också blivit tydligare vilket bl.a. märks inom ekonomin i form av ökad konkurrens. Den egna identiteten och det egna valet av livsstil utmanas idag från en mängd olika håll. För att tillgodgöra sig Gardells bok är det nödvändigt att sätta in de rasideo-

logiska grupperna i detta skeende. För både svarta och vita grupper är det viktigt att avskärma sig och tolka utvecklingen efter sina förklaringsmodeller.

Genom ett stort intervjumaterial, med företrädare från både svarta och vita rasideologer, tecknar Gardell en skrämmande bild av motsättningar i dagens Amerika. De svarta rasideologerna representeras i denna bok av Nation of Islam, en av de mest framträdande och ledande muslimska grupperna i USA. Nationen grundades av Elijah Muhammad i början av 1930-talet efter det att han hade mottagit Guds visdom genom Master Farad Muhammad. Farad hade lärt Elijah Muhammad att den vita rasens herravälde snart skulle upphöra till förmån för de svarta som betraktades som gudomliga. Nation of Islam lär ut att de svarta är goda till skillnad från de vita som är koncentrerad ondska. Det vita samhället kommer därför aldrig att vilja ge upp sin position till förmån för de svarta. De växande spänningarna i samhället är alla exempel på den stundande apokalypsen. När amerikanska poliser, dvs. alla amerikaners beskyddare, misshandlade Rodney King är det endast ett tecken på den vita mannens inneboende ondska enligt Louis Farrakhan, Nation of Islams nuvarande ledare.

En viktig komponent bland både vita och svarta rasideologer är en förkärlek till konspirationsteorier. Att de svartas bostadsområden översvämmas av billigt knark och skjutvapen förklaras som det övriga samhällets konspiration gentemot de svarta. Tilltron till dessa teorier kan dels förklaras med att ett antal konspirationer faktiskt har avslöjats. Till exempel Watergateskandalen och Oliver North-Iran-Contras affären. Enligt Gardell är konspirationsteorierna också vanliga temata i populärkulturen. TV-serien *Arkiv X* och filmen *Wag the dog* visar hur regeringen bedriver hemliga operationer och för medborgarna bakom ljuset.

Enligt traditionell islamisk dogmatik skiljer sig Nation of Islam markant från islams lära. Rörelsens grundare Elijah Muhammad räknas till exempel som profet vilket är en teologisk omöjlighet enligt islam, då Muhammad är *profeternas sigill*, dvs. han är den siste av alla profeter. Trots de teologiska paradoxerna har Nation of Islam uppnått en viss ryktbarhet även i den övriga muslimska världen.

Väld, knark och förnedring tillhör idag vardagen för de flesta svarta. Skrämmande statistik visar att; «... en svart från innerstadsslummen hade varit säkrare som soldat i aktiv tjänst under Vietnamkriget än i sitt bostadsområde» (s. 131.) Det är främst i denna miljö som Nation of Islam vinner stor framgång med sin apokalyptiska och starkt rasistiska ideologi/teologi.



Till skillnad från svart rasideologi går det inte att finna någon enad vit rasideologisk motkultur, enligt Gardell. Istället framstår det som om ett flertal olika, och ofta konkurrerande, rörelser och ideologer kämpar om att uppnå en ledande position. Oavsett splittring är det möjligt att urskilja vissa gemensamma drag när det gäller krigarideal, anti-semitism, populism, konspirationsteorier enligt Gardell.

Precis som Nation of islam betraktar man den amerikanska centralmakten med stark misstro. En vanlig och mycket populär konspirationsteoretisk förklaring är att landet redan är förlorat till fienden och att det egentligen styrs av ZOG (Zionist Occupation Government) eller av illasinnade globalister. Ledarna för konspirationen träffas i den «hemliga grottan» i Kalifornien; «... där de smider sina onda planer för att förlava mänskligheten och ägnar sig åt satanistiska ritualer, kannibalistiska måltider och nekrofil.» (s. 259). Många grupper har därför valt att avskärma sig från det övriga samhället. Männen engagerar sig i militanta milisrörelser och lagrar vapen inför det kommande raskriget, medan kvinnorna hamstrar mat och undervisar barnen i hemmet. Gardell menar att både vita och svarta rasideologer betraktar även FBIs lösning av Waco som ett tydligt tecken på att regeringen inte står på folkets sida. Den är inte längre någon garant för säkerhet eller folkets vilja. Enligt Gardell är dragkampen mellan centralism och federalt självstyre ett återkommande tema i den amerikanska historien som bl.a. framträder i utformningen av konstitutionen samt det amerikanska inbördeskriget.

Men den vita rasistiska motkulturen har även den sina rötter inom teologin. De vita identitetskristna kyrkorna betonar att de vita är guds utvalda folk medan de svarta är djur och inte människor. Färgsymboliken och teologin rättfärdigar och legitimerar här en diametralt motsatt tolkning jämfört med Nation of islam. Under de senaste åren har även s.k. odinistiska och asatroende grupper ökat i betydelse.

Trots att de vita och svarta rasideologerna betraktar varandra som fiender finns det ett flertal beröringspunkter mellan dessa två ytterligheter. Det tydligaste exemplet är betoningen av separatism, enligt Gardell. Varken Nation of Islam eller de vita rasideologerna tror på det mångkulturella och rasblandade samhället. Problemen kan endast lösas genom att upprätta separata vita respektive svarta samhällen. I St. Augustine, Florida, har till och med Ku Klux Klan och svarta rasideologer anordnat gemensamma demonstrationer.

Avslutningsvis kan man konstatera att Mattias Gardell ger läsaren en skrämmande inblick i en del av det amerikanska samhället som är okänt för de flesta svenskar. Tack vare ett stort intervjumaterial, ett intensivt fältarbete och ett mycket bra språk är det med stor spänning man läser *Rasrisk*. Det är även av stor betydelse

att få en inblick i dessa «subkulturer» då de tenderar att sprida sig till Europa och Sverige. Vi vet idag egentligen ytterst lite om vad som faktiskt händer i våra invandratäta områden samt bland de svenska grupper som känner sig hotade av det «mångkulturella» samhället och den pågående globaliseringsprocessen. Det finns en uppenbar risk att de rasideologiska budskapen även kan få, eller kanske redan har fått, fotfäste även i Sverige. Från en mängd olika håll framförs till exempel åsikter om att myndigheterna inte står på «vår sida». *Rasrisk* är en bok som berör och väcker starka känslor inför ett akut problem som blir allt viktigare att diskutera och lösa om vi inte vill att apokalypsens basun skall ljuda över världen.

Göran Larsson

Birger Olsson (red.): *Kristna tolkningar av Gamla testamentet*. 198 sid. Verbum, Stockholm, 1997.

I april 1996 samlades på professor Birger Olssons initiativ en rad svenska exegeter och systematiker för att samtala om förhållandet mellan Gamla Testamentet och kristen tro. De föredrag som hölls plus några inramande bidrag har nu samlats i en bok med rubriken *Kristna tolkningar av Gamla Testamentet*.

Ämnet är angeläget, inte minst därför att det har en omedelbar koppling till kyrkans förkunnelse i vår tid. För varje söndag föreslås i den gällande evangelieboken gammaltestamentliga texter. Problemet är att de sällan läses och ännu mer sällan predikas över. Själva valet av texter och deras ofta otydliga förhållande till söndagens tema aktualiserar dessutom problematiken med hur den kristna kyrkan förhåller sig till Gamla Testamentet.

Det som gav idén till konferensen var Christina Grenholms då rykande färsk bok där hon analyserar olika GT-teologer — *The Old Testament, Christianity and Pluralism*. Följdriktigt utgör Grenholms två föreläsningar det första bidraget i den föreliggande boken, efter Birger Olssons sammanfattande inledning. Problemet med en jämförelse av det slag Grenholm gör är att de olika teologerna bedöms utifrån material som uppvisar stora olikheter i omfattning och genre. Vissa av GT-teologerna bedöms utifrån stora, massiva GT-teologier, andra utifrån kommentarer eller andra specialiserade framställningar. Grenholm talar om förhållandet mellan kritiska och kreativa tolkningssyften, av vilka, i det här sammanhanget, det är de senare som blir mest intressanta genom att de relaterar texterna till religiös tro. En rad ytterligare begrepp används för att kartlägga de olika GT-teologerna. Av Grenholms avslutande kriterier eller «kännetecken på rimliga kristna tolkningar» av GT framgår att för henne är det avgö-

rande hur GT-teologernas framställningar och slutsatser passar in i dagens pluralistiska samhälle. Det viktigaste verkar vara huruvida GT-teologerna uttrycker en öppenhet för andra, alternativa tolkningar än sin egen. Problemet med ett sådant kriterium är väl kanske GT:s innehåll mer än GT-teologerna. I stor utsträckning är ju GT:s innehåll exklusivt, exemplifierat alltifrån hebréernas utdrivande av kanaanéerna från landet till Esras påtvingade upplösande av blandäktenskap.

Lars-Olov Eriksson ger en god, överskådlig framställning av traditionella kristna synsätt på GT. Intressant är resonemanget om de olika förhållningssätten till allegorin och förslaget att använda termen «strukturanalogi» istället för «typologi» för att uttrycka ett mer jämbördigt samband mellan GT och NT. Här skulle det varit intressant om resonemanget förts vidare genom en diskussion av några bibeltexter som illustrerar detta förhållande.

Stig Norin går vidare med att tala om de nya metoderna inom bibelforskningen. Jämfört med historisk kritisk forskning kan sägas att genom dessa har själva texten på ett tydligare sätt kommit i centrum. Norin antyder att man kanske både inom historiekritiska och fundamentalistiska sammanhang gjort för mycket av historiciteten som uppenbarligen är svår att fastställa med säkerhet. Men det är också sant att en kristen tolkning kan vara svår att förena med en helt ohistorisk hållning eller ett rent litteraturvetenskapligt förhållningssätt till bibeltexterna.

Sten Hidal och Birger Gerhardssons genomgångar av kristna tolkningar av GT hos 50-talets uppsala- och lundateologer är av allmänbildande art och ger en viktig bakgrund till dagens situation. Kombinationen av GT-professorn Gillis Gerleman och NT-professorn Hugo Odeberg i Lund måste otvivelaktigt ha varit intressant att uppleva, där inte minst den senare tydligt utmärker sig inom universitetsteologin i detta sekels senare hälft.

Per Blocks föredrag om kriterier för en vetenskaplig tolkning av GT är det mest omfattande bidraget i boken. Block resonerar om olika typer av kriterier för denna typ av forskning men inriktar sig i huvudsak på bestämningen av kvalitetskriterier för vetenskaplighet. Intressant är resonemanget om hur man fastställer textens innehåll, deras «tema», och hur detta påverkas av såväl textens art som läsarens utgångspunkter. En poäng är onekligen objektivitetens omöjlighet, att redan en första bestämning av textens tema är en subjektiv handling.

Fredrik Lindströms försök till att teckna en Guds biografi utifrån GT:s framställning är onekligen spännande även om kopplingen till specifikt kristen tro inte är så tydlig. Själva det faktum att utsagor om Guds väsen i så liten utsträckning står i fokus i GT, utan istället hans handlande och känslor, gör att GT:s egen

bild av Gud oftast skiljer sig starkt ifrån dess uttolkares. Lindström framställer på ett tankeväckande sätt den dynamik som finns i GT:s sätt att tala om Gud. Gud omtalas i stor utsträckning med hjälp av mänskliga metaforer och utifrån hur människor upplever honom. Han ger också en del idéer om vilka tolkningsmöjligheter som ligger i detta. Här finns mycket att gå vidare med! Leo G. Perdue skrev för några år sedan en teologi över vishetslitteraturen med utgångspunkt ifrån det språk och de metaforer som återfinns i texterna när de talar om Gud. Ett liknande verk över andra delar av GT vore spännande.

Göran Bexell tar sig an den ytterligt svåra uppgiften att tala om GT:s roll i kristen etik. Hela frågan om kristen etik i förhållande till allmänmänsklig etik i ett samhälle fortfarande till stor del präglad av kristna värderingar är komplicerad. Trots det stora intresse som finns på olika håll i samhället är det få som vill träda fram och försöka formulera en kristen etik. Och inte blir det lättare att specifikt tala om GT:s bidrag i detta etiska vakuum. Kanske är det symptomatiskt att Bexells artikel i stor utsträckning blir en provkarta över olika frågeställningar och möjliga sätt att använda GT för att formulera en kristen etik.

Werner Jeanrond slår optimistiskt ett slag för en ny slags «kritisk bibelteologi» och hoppas på en tid då exegeter, systematiker, kristna, judar och andra bibelläsare ska komma varandra närmare i ett sådant företag som ska utmärkas av öppenhet, mångfald och hermeneutisk medvetenhet. Man kan bara hoppas att detta vore möjligt! Jeanronds Ricoeurinspirerade resonemang om begreppet uppenbarelse är spännande och intressant, men visar nog ändå hur svårt det skulle vara att uppnå en gemensam hållning, även i själva grundfrågorna, för den kritiska bibelteologin, och det är lite svårt att förstå hur denna öppna och skapande miljö skulle kunna förverkligas. Men utmaningen finns här. Det vore sorgligt om den inte följdes upp.

Boken avslutas med tre korta inlägg som kommenterar konferensens innehåll. Gabriella Dahm slår ett slag för en bredare syn än den kristna-lutherska på GT. Thomas Ekstrand tar upp frågan om vad den kristna kyrkan ska göra med texterna som förlorat sin historiska förankring. Göran Eidevall avslutar med att understryka öppenhetens betydelse i en tid då tolkningspluralism är en självklar grundförutsättning för teologiska diskussioner.

Lennart Boström

Burke O. Long: *Planting and Reaping Albright. Politics, ideology, and interpreting the Bible.* 162 sid. The Pennsylvania State University Press. University Park, Pa, 1997.

William Foxwell Albright (1891–1971) måste ha varit en av detta sekels mest produktiva exegeter. En aldrig sinande ström av böcker och artiklar flöt fram ur hans penna. Han var i hög grad skolbildande. Albrighetskolan eller som den vanligen kallas i Förenta Staterna, «the Baltimore School» omfattade flera andra inflytelserika exegeter, bl.a. G. Ernest Wright, Frank Moore Cross, David Noel Freedman, John Bright och George Menéndez. Även om den i allt väsentligt nu hör till historien, så bär ännu en stor kommentarserie som *Anchor Bible* i sina äldre delar många spår av denna riktning.

Den här anmälda boken är ingen biografi över Albright. Det är i själva verket ganska svårt att plocka samman de biografiska data ur framställningens myller av personer och händelser. Tyngdpunkten ligger i framställningen av Albrights syntetiska syn på Gamla testamentet och Israels religion och hur denna bild kom att påverkas av det tidvis ganska intensiva umgänget mellan några likasinnade kolleger. Det var det s.k. Colloquium som bildade denna yttre ram. Här växte fram många tankar på kommentarer, lexika, m m. Ett par forskare rörde sig i utkanten av denna krets. Bland dessa var Harry Orlinsky, framstående semitist, som med sin judiska bakgrund fick svårt att helt integreras i denna grupp.

Det är efter läsningen av Longs framställning tydligt, att det finns vissa apologetiska inslag i Albrights syntes. Det gäller inte minst den mest kända av hans böcker, den också till svenska (1969) översatta *From the Stone Age to Christianity: Monotheism and the Historical Process* (1940). För Albright var det viktigt att hävda Mose som upphovet till den bibliska monoteismen. Sin absoluta höjdpunkt nådde monoteismen i urkristendomen. Synen på judendomen påverkades av detta: den kunde beskrivas som en «torso» jämförd med kristendomen.

Det utmärkande för Albright var nu, att denna grundsyn inte deducerades fram ur ett filosofiskt schema, som hos de hegelianskt påverkade teologerna på 1800-talet. Ingen ville mer än Albright och hans elever stå med båda fötterna på jorden. Och jorden här var ofta helt konkret Palestinas mylla, där de flitigt deltog i utgrävningar. Arkeologin bekräftar i allt väsentligt den bibliska historieskrivningen och denna i sin tur leder under påverkan av profetismen fram till Nya testamentet.

Long skildrar de olika faserna i denna process med stor inlevelse och under anförande av ett omfattande källmaterial, inte minst mängder av brev. Tyvärr är framställningens disposition något splittrad och svåröversiktlig, men med hjälp av ett utförligt register går det mesta att hitta.

Ur svensk synpunkt är Albright intressant också därför att han i mycket kan ses som ett något äldre parallellfenomen till Ivan Engnell och Uppsalskolan.

Hos båda finns den religionshistoriska ansatsen som inte utesluter utan tvärtom leder till slutsatser som är väl förenliga med kristendomen. Engnell betonar mesianismen, Albright monoteismen. Albright hör också till de mest citerade författarna i Engnells *Inledning till Gamla testamentet* (1945).

*Sten Hidal*

J. Alberto Soggin: *Das Buch Genesis. Kommentar.* 604 sid. *Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1997.*

Den framstående italienske exegeten Alberto Soggin har efter många års förberedelse publicerat en kommentar till Genesis. Genesis är en av de bibelböcker som alltid studeras, åtminstone i urval, på den grundläggande nivån i bibelvetenskapen och därför är varje bidrag till dess utläggning välkommet. Här finns höga förebilder att konkurrera med. Bland dessa må särskilt nämnas Gerhard von Rads kommentar från 1949, (flera senare upplagor), som alltjämt används i Lund. Därtill kommer att de tre första kapitlen är en central text för varje framställning av Gamla testamentets antropologi.

Soggins kommentar ger till varje textenhet först fylliga litteraturhänvisningar, så en översättning, vidare en detaljerad kommentar vers för vers med textkritiska notiser och slutligen en syntetisk kommentar. Utförligheten i verskommentaren överstiger vida von Rads, men kan inte mäta sig med Westermans mastodontkommentar i *Biblischer Kommentar*. Soggin har till skillnad från sina föregångare haft förmånen att kunna arbeta med bättre lexika, bl.a. den kompletta utgåvan av Koehler – Baumgartners *Hebräisches und Aramäisches Lexikon* i den tredje upplagan. Det har gjort att det ugaritiska materialet har kunnat utnyttjas på ett annat sätt. Textkritiskt är kommentaren konservativ i förhållande till den masoretiska texten, men Soggin markerar också tydligt när han anser att ingen rimlig översättning kan ges (så t.ex. i 15:2).

När det gäller litterärkritiken är Soggins inställning försiktigt förmedlande. Det prästerliga skiktet kan tydligt urskiljas, medan «J» och «E» (dessa benämningar uppträder alltid med citationstrecken) inte kan avgränsas så klart. Någon tidig datering av dem är det inte tal om, och någon betydelse för exegesen har de knappast. Rendtorff och Blum nämns, men förefaller inte ha påverkat förf. på några avgörande punkter.

För patriarkberättelsernas del intar Soggin en skeptisk hållning till historiciteten. De familjerättsliga parallellerna från Nuzi, som spelat en så stor roll för Albrighetskolan, är inte relevanta och likheterna med kilskriftsdokumenterna är endast formella och ytliga.

Genealogierna ger ingen tillförlitlig information, och den av Albrecht Alt (1929) utarbetade nomadiska religionsformen (den namn- och platslöse guden) förefaller inte kunna hävdas längre (här är dock Soggin oklar).

Josefsberättelsen dateras av förf. i anslutning till Redford sent. Genren är en novell och den motivmässiga likheten med Dan 2 är tydlig. Möjligen finns en polemisk tendens mot nordstammarna (och därmed samaritanerna) i notisen om födelsen av Efraim och Manasse Inte heller här finner man någon autentisk tradition från Egypten, utan berättelsen har lagts in för att knyta samman patriarkberättelserna med exodus.

Förf. befinner sig alltså i god kontakt med den aktuella forskningen. Någon större grad av originalitet har inte denna kommentar, men den är välskriven och balanserad. För våra förhållanden är den dock alltför utförlig för att kunna användas i undervisningen, dessutom är språket ett hinder. Frånvaron av en eg. bibel-teologisk aspekt gör boken mindre användbar för predikoberedelse. Soggin är emellertid medveten om betydelsen av verkningshistorien och avslutar gärna varje enhet med några ord om denna. Boken avslutas med en utförlig bibliografi och register.

Sten Hidal

Friedhelm Hartenstein: *Die Unzugänglichkeit Gottes im Heiligtum. Jesaja 6 und der Wohnort JHWHs in der Jerusalemer Kulturtradition* (WMANT 75). 274 sid. Neukirchener Verlag, Neunkirchen-Vluyn 1997.

I tysk GT-exegetik möter man allt fler tecken på en pågående omorientering. Där man tidigare studerade GT och det gamla Israel *in splendid isolation* — länge var det bara Koch och Rendtorff som avvek från detta mönster — finner vi nu ständigt nya forskare intressera sig för ett perspektiv där Israels omvärld får kasta ljus över materialet. Jag tänker på sådana som Rainer Albertz, Hermann Spieckermann, Bernd Janowski, Christian Frevel, Thomas Podella. Föreliggande opus om Jesaja 6, en central text i den jerusalemitiska kulturtraditionen (tempeltraditionen), fogar vackert in sig i denna i Tyskland nya forskningsriktning. Till en text, som man trodde var i det närmaste «färdigforskad» har Hartenstein levererat ett bidrag där han på en och samma gång täcker in praktiskt taget all tidigare forskning av relevans och lyckas komma med egna högst beaktansvärda förslag, baserade framför allt på religionshistoriska utblickar. Boken utgör därmed både nyttig och nöjsam lektyr.

Arbetets titel uttrycker i knapp form dess resultat och tes: de olika dragen i Jesaja 6 pekar på att «der Zugang zu JHWHs Heilsgegenwart definitiv ver-

schlossen ist und daher die Verödung des Landes unmittelbar bevorsteht» (s. 3). I arbetets inledning ger förf. först en kort forskningsöversikt till tempeltraditionen där han visar att han ingalunda okritiskt accepterar allt som sagts. Därefter tar han upp frågan om vilken förståelse av det sakrala rummets dimension som föreligger i texten. Här distanserar sig Hartenstein från slutsatsen att en himmelsföreställning spelar en roll så att texten skulle tala om templet som en analogi till den himmelska världen eller som en punkt där rummets dimensioner transcenderas och himmel och jord blir ett (J. Maier, M. Metzger, Mettinger). I stället hävdar han att texten lättast förstås utifrån Eliades centrum-symbolik.

Bokens huvudcorpus har två delar. Den förra handlar om föreställningen om JHWHs «Wohnort» i ljuset av Jesaja 6. Här finner vi en god syntaktisk genomgång av texten, där förf. i mycket bygger på H.-P. Müllers intressanta uppsats (ZAH 5, 1992) men samtidigt riktar befogad kritik mot Müller (s. 34 n. 17). Litet orolig blir läsaren när han finner ett avsnitt betitlat «Zur Traditionsgeschichte der Wurzel *rwm*». Man undrar ju hur en så allmän rot («hög» etc.) skulle kunna ha en egen traditionshistoria. Men det visar sig snabbt att vad förf. försöker göra är att skissera utvecklingen av det teologiska bruket («hög och upphöjd tron» etc.). Inledningens skiss till rumsförståelsen i texten utvecklas här: ordet *hēkāl* i texten (v. 2) refererar inte till Guds himmelska helgedom utan till det jordiska templet. Inte heller i Ps 11:4a («Herren är i sitt heliga tempel, Herrens tron är i himmelen») vill förf. se en förbindelse mellan templet och den himmelska världen. Parallellismen är här inte synonym utan syntetisk. B-ledet för in ett kompletterande element. Ett beaktansvärt avsnitt ägnas åt utsagorna med verbet för «fylla» (jorden som är full av Herrens härlighet; mantelfällen som uppfyller templet). Utifrån texter som Num. 14:20 och Ps. 78:18 finner sig förf. i stånd att tala om en liturgisk «Fülleformel». Slutsatsen i denna första huvuddel blir att Jesaja 6 betygar en helgedomskonception som profeten ingalunda myntat själv utan övertagit från äldre tradition och som behärskas av just centrumsymboliken.

Arbetets andra huvuddel behandlar Guds domspresens i helgedomen. Vad Hartenstein här serverar är framför allt en mycket inträngande analys av Jes. 6:4 (trösklarna som darrar; huset som fylls av rök). Medan parallellen i Amos 9:1 har ett opersonligt verb om trösklarnas «bävande» (*rā'āš*), har Jes. 6:4 ett verb (*nūa'*) som annars ofta har personligt subjekt. Iakttagelsen leder förf. till en religionshistorisk utblick som fokuserar på en detalj i hettitisk religion under senbronsåldern: dörrarnas vändtappar kan här betraktas som numinösa väsen. Framför allt hävdar förf. att husets fyllande av rök symboliserar gudskontaktens upphörande. Han pekar här på Hes 10:4 där Herrens

härlighet lämnar templet, varvid detta fylls av rök. Innebörden blir för Hartenstein särdeles klar utifrån en iakttagelse till hettitisk religion: stormguden som i vrede lämnar sin helgedom är här ett välkänt fenomen (Telepinus och andra). I samband med att guden överger sitt tempel fylls detta därvid av rök. Hartenstein drar slutsatsen: röken som fyller templet i Jesaja 6 utgör en motivtransformation av kultrationens idé om att templet uppfyllt av Herrens närvaro. Röken framstår som ett vredesfenomen.

Utifrån denna interpretation blir det ett inre samband mellan textens båda delar: den inledande som talar om hur den i templet närvarande guden vredgas och den senare som talar om hur landet skall förödas. Förf. ser här en semantisk opposition mellan formuleringarna om hur härligheten fyller (templet och) landet och om hur landet måste förödas. Seraferna blir i Hartensteins tolkning gudomliga straffredskap. Ett sista avsnitt ägnas åt en diskussion av Jesaja 6 i relation till en kontroversiell akkadisk text, den om den assyriske kronprinsen Kummas underjordsvision, där vi finner just en tronscen. Texten är från 600-talet och alltså senare än Jesaja. Hartenstein vill se ett antal beröringspunkter mellan texterna och hävdar utifrån dessa att Jesaja 6 står i kritisk dialog med traditionen bakom den aktuella akkadiska texten. Just underjordsresor är en välkänd topos i mesopotamisk religion.

Vad Hartenstein har gett oss med sitt välskrivna och välargumenterade opus kommer att framstå som ett standardverk till en av GT:s mera omskrivna texter. Boken innehåller ett antal beaktansvärda språkliga och religionshistoriska iakttagelser, där Israels främre-orientalistiska omvärld får bidra med material. Framför allt den senare delen, om Herrens domsnärvaro i helgedomen, är enligt min mening mycket beaktansvärd. Dock måste det noteras, att Herren inte lämnar helgedomen, vilket hettitiska gudar av Telepinustypen gör. Det är också förtjänstfullt att frågan om det sakrala rummet och den till templet knutna rumsuppfattningen blivit föremål för en diskussion som angriper problemet från Eliades utgångspunkt (centrumsymboliken). Men jag måste bekänna att jag inte tror att Hartenstein här nått den slutgiltiga lösningen. Tolkningen av Ps 11:4 förefaller mig inte evident.

Två frågor som förtjänat en mera ingående behandling är följande. För det första genreproblemet. Om jag inte läst för snabbt blir det aldrig riktigt klart hur förf. ser på textens genre. För det andra den religionshistoriska komparationens grundproblem: frågan om vi står inför analogi eller «genealogi», dvs. om det är frågan om en tillfällig likhet eller om vi står inför ett historiskt samband. Den frågan blir inte mindre relevant, när man noterar att flera av de intressantaste parallellerna är hämtade från hettitisk religion under senbronsåldern (ca 1500–1200 f.Kr.), alltså från en

icke-semitisk kultur. Det är inte alldeles klart hur förf. ser på den fråga som naturligt infinner sig, nämligen den om hur hettitiska traditioner skall kunna tänkas ha förmedlats till den jerusalemitiska tempeltraditionen. Förf. är inte omedveten om problemet (s. 154) men läsaren ville gärna ha lite mer kött på de magra ben som serveras i en fotnot på samma sida (n. 499). Därmed inte sagt att slutsatserna nödvändigtvis är felaktiga, men resonemangens implikationer borde diskuteras explicit. I ett annat fall, i diskussionen av den assyriska underjordsvisionen, menar jag emellertid att författaren hugger i sten, trots att han så överdådigt hanterar yxan. Jag kan för min del inte se att de anförda likheterna mellan Jesaja 6 och denna text är så slående att de kan leda till slutsatsen att profeten kände till denna tradition.

Icke desto mindre är Hartensteins arbete till Jesaja 6 ett bidrag som förtjänar att läsas av alla som vill fördjupa sig i en av GT:s mera centrala texter. Att det är en bok som kommer att sätta rejäla avtryck i framtidens kommentarlitteratur till Jesaja står högt över varje tvivel.

*Tryggve N.D. Mettinger*

Brown, Peter: *Makten och det heliga*. 116 sid. Bonnier Alba essä, Stockholm 1997.

Äldre skildringar av Roms kristnande präglas ofta av uppfattningen om en snabb övergång från en «klassisk» till en «kristen» kultur och religion, medan nyare skildringar snarare framhåller den förkristna folkliga mentalitetens motståndskraft gentemot de inträngande kristna dogmerna. Båda dessa framställningar präglas emellertid av tanken på ett antagonistisk konfliktförhållande mellan förkristen religion och kristendom. Detta synsätt har under flera års tid nyanserats av den amerikanske historikern Peter Brown, vars grundläggande uppfattningar i detta ämne nu finns tillgängliga i svensk översättning i form av boken *Makten och det heliga*, som baseras på tre föreläsningar som hölls 1993.

Brown pekar på att de distinktioner som ofta görs mellan «klassiskt» och «kristet» inte är helt oproblematiske. Kristendomen varken ersatte eller utmanade den klassiska kulturen och religionen, utan snarare integrerade den (eller inkulturerade om man så vill). Det är ett välkänt axiom i den mentalitetshistoriska forskningen att folklig mentalitet alltid rör sig ytterst långsamt, men som Brown visat behöver detta dock inte innebära att denna utveckling sker helt oberoende av nya tankeströmningar. «Hedniska» seder, kulter och bruk levde kvar bland «goda» kristna, som inte oroade sig över de gamla gudarna och demonerna, som enligt

den gängse triumfatoriska uppfattningen ändå hade besegrats av «den ende sanne guden». Detta «inkulturerade» synsätt börjar dock förändras under 400-talet i samband med den politiska instabiliteten. Det sker en amoralisering av «hedendomen», som därvid inte endast kom att utgöra ett yttre, utan även ett inre personligt hot. Synen på Roms kristnande kom nu att inlemmas i Augustinus uppfattning om kampen mellan Gudsstaten och Djävulsstaten; om de «hedniska» sederna tidigare hade setts som oskyldiga kvarlevor från de flydda gudarnas tid, kom de nu att ses som uttryck för människans omoral. Denna sekulariserade syn på «hedendomen» har fortlevt ända in i vår egen tids historieskrivning.

Enligt Brown levde personer av olika tro fridfullt sida vid sida under hela den romerska perioden och även om de kristna kejsarna ofta stiftade högst intoleranta lagar, tillämpades dessa sällan fullt ut. Orsaken till detta låg enligt Brown i den traditionella synen på gott uppförande. Loyalitet från «främmande» undersåtar kunde inte tvingas fram, varför man utöver skatteindrivningen undvek att ingripa i religiösa angelägenheter. En stad som betalade sina skatter fick behålla sina gudar, enkelt uttryckt.

Särskilt uppmärksamhet fäster Brown vid den «helige mannen» (munken och helgonet), vars funktion i tidigare forskning (inklusive hans egen) har begränsats till skiljedomare och beskyddare. I detta sammanhang vill Brown istället lyfta fram hans funktion som samlande punkt i övergången mellan «hedendom» och kristendom. Den «helige mannen» framstod inte som en leverantör av en ny «religion» eller dogm utan snarare som en företrädare för en makt överlägsen de gamla gudarna och demonerna, varför han kom att bli en person som även de icke-kristna kunde ha förtroende för.

*Makten och det heliga* utgör en god introduktion till och sammanfattning av Peter Browns forskning fram till och med början av 90-talet. Man kan dock invända mot bokens svenska undertitel: «Hur den romerska världen blev kristen», som genom författarens förtrogenhet med sitt källmaterial, i kombination med stundtals yviga verbala gester lätt kan förleda läsaren att se skildringen som en «totalhistoria». Det är av denna anledning viktigt att påpeka att författaren själv inte hyser några sådana anspråk, utan tvärtom liknar sina kapitel vid «smala flisor uthuggna ur ofantliga stenblock.» Denna vaksamhet mot övertolkningar i kombination med en högst förtjänstfull stilism (väl förmedlad genom Annika Perssons översättning) hör till de mest inspirerande dragen i Peter Browns författarskap.

Martin Berntson

Robert J. Schreiter: *The New Catholicity. Theology between the Global and the Local (Die neue Katholizität: Globalisierung und die Theologie, [Theologie Interkulturell 9], IKO — Verlag für interkulturelle Kommunikation, Frankfurt am Main 1997). 140 sid. Orbis Books, Maryknoll 1997.*

Genom en utredning av den starkt ökande framväxten av lokala och regionala teologier formulerade Robert J. Schreiter 1985 i sin banbrytande «Constructing Local Theologies» en kritik av den västliga teologins universala giltighetsanspråk och skisserade en inkulturationshermeneutik på avancerad kultursemiotisk bas. 1995 utvecklade han i en föreläsningsserie vid katolska stiftelsen «Theologie interkulturell» i Frankfurt sin avancerade programmatiska ansats som nu föreligger i tvåspråkigt tryck. Medan den nordamerikanske systematikern då fokuserade förskjutningen i förhållandet mellan centrum och periferi, sätter den aktuella boken «globaliseringen» på agendan.

«Globalisering» utgör för förf. en «utvidgning av den västliga modernitetens verkningar på den övriga världen och den samtidiga förtätningen av tid och rum». Modernitetsforskningens strid om globaliseringens samtida unicitet vs. dess historiska kontinuitet undviker förf. genom att koncentrera sig på utmaningen i slutet av vårt århundrade.

Klart, differentierat och tvärvetenskapligt välinitierat redogör Schreiter för olika drag i globaliseringen och dess utmaningar till teologin. Särskilt hans träffsäkra analys av förskjutningen från de tidigare universaliserings-kritiska, lokala teologierna till den kontextuella teologins kritiska och konstruktiva anspråk på att skapa kristna livstolkningar i rummet mellan det globala och lokala förflyttar oss till händelsernas mitt.

«Kontextens» konception har genom den ekonomiska och tekniska förtätningen av världsrummet blivit «avterritorialiserad». Kulturella differenser håller på att ersätta territoriala gränser. Den mest betydelsefulla av dem utgör idag — på de flesta av världens neoliberalt genomsyrade orter — gränsen mellan rik och fattig. Kontexter hybridiserar och hyperdifferentierar idag, dvs. fler människor deltar i alltfler livssfärer, identiteter växer inte längre i ett överskådligt livsrum enligt enkla ekvationer mellan generation och omvärld, utan uppstår i korsningar, möten och blandningar i ett växelspel av tillfälligheter och hårda konstruktioner.

Skarpsinnigt avslöjas bl. a. «primitivismens» sätt att bemöta denna situation. Även teologer försöker sig här ibland på att söka svaren i det förflutna, i glorifieringen av en utvald guldålder genom vars reproduktion de vill få källsprången till framtiden att flöda. Tradition är dock inget statiskt utan en i högsta grad dynamisk trading, som man ibland behöver vårda genom

att oppfinna den på nytt. Även den tilltagande «anti-globalismens» kulturella logik möter berättigad kritik, eftersom reträtten till slutna sällskap i stängda rum snarare skärper än löser konflikterna. Även i dess våldsamma fundamentalistiska form förblir antimoderniseringen en oupplöslig del av moderniteten.

Befrielsesteologin — fr.a. i Latinamerika och Sydafrika — tolkar Schreiter som den största och mest spridda globala strömningen inom teologin. Enligt hans definition utgör den «en sammansättning av ömsesidigt förståeliga diskurser som griper in i varandra, och sammantaget formar en antisystemisk global rörelse som tematiserar fattigdom och förtryck».

Noggrannt utroner Schreiter dess betydelse genom den starka förankringen i en livsvärld som präglar mänsklighetens majoritet. Den har lyckats att tolka Gud i de fattigas erfarenheter, att synliggöra den religiösa dimensionen i världskapitalismens livshotande struktur och att formulera en vision bortom denna. Befrielsesteologin universaliserar inte enligt känt manér, den bearbetar ett för alla i världen relevant och därför universalt problem!

I anslutning til den sydafrikanske — efter Apartheidregimens fall aningen upphaussade — teologen Villa-Vicencios krav på rekonstruktion «istället» för befrielse diskuterar Schreiter befrielsesteologins utmaning efter 1989. Vad är nu visionen? Därmed går han tyvärr trots all sin kloka och solidariska förmåga i en i USA och Vatikan flitigt gallrad fälla: föreställningen om att de latinamerikanska teologerna i allt för hög grad gjort sig beroende av samhällsteorins bakgrundsideologi. Missuppfattningen har vederlagts och förefaller mig något reducerande eftersom den bortser från den egentliga *teologiska* drivkraften: frälsningens/befrielsens löfte, längtan och liv. I grunden undrar jag om Schreiter egentligen kommer längre än till Paul Tillichs syn på teologin som har att ge samtidens svar, istället för att söka Gud själv *mitt i* dennes konflikt- och fredsfulla skapelse.

Schreiter pläderar själv med all rätt för att globaliseringen idag ännu mer nödvändiggör en differentierad sociokulturell och ekonomisk analys, att teologin aktivt bör recipiera och självständigt bidra till denna. Han pekar — i likhet med andra ekumeniskt sinnade teologer (jfr. min recension av M. Volfs bok i detta nr.) — på vägen mot en «ny katolicitet».

Fyra handlingsvägar skisseras för befrielsesteologin: a) en ökad lokal differentiering av den kontextuella dialektiken mellan frågor och svar, b) en ny utforskning av skrift och tradition i syfte att finna bilder och berättelser som tolkande griper tag i den globaliserade situationen, c) ett sökande efter medelaxiom. dvs. preliminära sysnätt på människan och rättvisan, och d) en ökad tvärvetenskaplig utformning.

Feminismens och den gryende ekologiska livstolkningens betydelse nämns i förbifarten utan att tillmätas dess rätta samhällskritiska och förnyande värde. I den aktuella europeiska korsteologin tillämpar man i Kairos-Europa-rörelsen den s.k. dubbelstrategin, dvs. en samtidig inblandning i de dagspolitiska diskurserna och en långsiktig uppbyggnad av bärkraftiga kontrast-samhällen. Schreiters vision bidrar rationellt till medvetenheten om att det är *bärarna* av den kristna tron som i globaliseringens och motlokaliseringens växel-spel av lidande och hopp kommer att avgöra de kristna samfundens framtid — och mindre teologins professioner och institutionseliter. Utan tvekan utgör hans tydliga, välskrivna och i all sin perspektivrikedom fängslande framställning en av samtidens mest effektiva vitamininjektioner i den tynande europeiska teologins kropp. Den bör därför finnas till hands i varje litterärt husapotek hos den som våndas inför religionens och den kristna trons tillstånd vid tröskeln till en ny modernitet.

*Sigurd Bergmann*

Robert J. Schreiter: *The New Catholicity. Theology between the Global and the Local. Eit missiologisk perspektiv (FAITH AND CULTURES SERIES). 140 sid. Orbis Books, Maryknoll 1997.*

Det er blitt vanleg både i katolske og protestantiske sirkler å operere med eit missiologibegrep som omfattar fire komponentar: misjon og evangelisering (1); inkulturasjon (2), befrielse — utvikling (3) og religionsmøtet (4). Sett ut frå dette utgangspunktet er det liten tvil om at Robert Schreiter i denne nette og elegante boka har sitt hovudperspektiv i den første av desse. Heile hans bok kan seiast å vere eit forsøk på å tolke aktuell kristen misjon. Han framhever dei store liner i Guds handling med verda og er gripen av den guddommelege misjon som ein sentral global prosess i dag. Men han legg også vekt på punkt 2 og 3 om inkulturasjon og befrielse. Schreiter har tidlegare i sin teologiske karriere særleg gjort seg kjend som talsmann for kontekstualitetens rolle i teologien, jamnfør boka *Constructing local Theologies* frå 1985. Behandlinga av kontekstualitet er nok omforma i den nye boka — men eigentleg er det interessa for denne som styrer Schreiters sterke kultursosiale engasjement. Religionsmøtet spelar ei underordna rolle. Som tilfellet var i *Constructing ...* refererer han til religionsmøtet under rubrikken synkretisme.

*Ny katolisitet — misjonens inklusive subjekt.* — Her må eg presisere for det første at Schreiter ikkje talar om Guds misjon. Han er meir sosialkulturelt innstilt.

Boktitelen — og boka — talar om «The new Catholicity», noe som uvilkårleg fører tankane in i eit «jordisk» rom — det er ikkje ein metafysisk tenkt «Guds misjon» — det er misjon ved hjelp av sociokulturelle organ. Han seier i klartekst på siste sida i boka: «A new catholicity can meet the challenge of our time, both as a theological vision of the Church and as a policy for intercultural communication». Den kultursosialt forståtte misjon har altså det overraskande subjektet «The new catholicity». Eg ser det så at Schreiter eigentleg med dette begrepet talar om kyrkja som subjekt for misjonen. Men det er eit utvida kyrkjebegrep. Med uttrykket «den nye katolisiteten» framhever Schreiter at misjonens subjekt går utover snevert ekklesiastiske grenser Det handlar om eit elliptisk subjekt med to sentra. Kyrkja er det eine av desse sentra — men strekker seg vidare ut mot ein større og meir omfattande katolisitet.

Det er nærliggande å ta eit jamførande perspektiv. «The new catholicity» liknar KV-generalsekretæren Konrad Raisers begrep om «Household of God» i boka *Ecumenism in Transition*. Boka som kom på engelsk i 1991 forsøker å formulere eit nytt økumenisk begrep i ei pluralistisk samtid. Både Schreiter og Reiser vil ha kyrkja med i det missiologiske subjekt — men i utvida form. Raiser talar dermed om Guds hushald — eit inkluderande begrep som går vidare enn «kristendom» i snever forstand. At Raiser kallar sitt nye begrep «Guds hushald» medan Schreiter talar om «ny katolisitet» seier meir om dei grupper dei vender seg til enn eigentleg om innhaldet i begrepet. Begge reknar med at Gud også handlar til frelse gjennom ikkje-kyrkjelege organ.

Den nye katolisitet er, som nemnt, eit felles begrep for Schreiter og Raiser — og med dei for ei rad moderne missiologar. Interessant med Schreiters utvida kyrkjebegrep er at det ikkje spesielt omfattar allmenne religiøse åpenbaringar eller etiske innsikter. Han ser i det utvida kyrkjebegrepet ein interkulturell, global dynamikk, eit verdshistorias dynamiske logos. Her ligg eitt av Schreiters verkeleg originale, teologiske bidrag.

*Schreiters misjonenskatologi.* — Misjonstenking har hatt eit visjonært preg i protestantisk samanheng. Her kan ein nemne representantar som William Carey og John Mott. Desse var aktive i protestantisk mission for henholdsvis to hundre og eitt hundre år sidan. Begge har gitt klassiske uttrykk for eit eskatologisk misjonsbegrep. William Carey gav tidleg uttrykk for det moderne misjonsethos med appellen: «Våg store ting for Gud — vent store ting av Gud!». John Mott konkretiserte eskatologien hundre år deretter: «Verdas evangelisering i vår generasjon!» Slagorda som vart formulerte med omlag 100 års mellomrom gav uttrykk

for intens forventning og usvikeleg optimisme om Kristi siger. Frelsa dirra i lufta.

Store visjonar og sterke ord har etter kvart blitt sjeldnare i misjonens sosioreligiøse vokabular. I misjonsrørsla vart på 1960talet «kristianiering» dels erstatta av «humanisering» og «befrielse». Eskatologien fekk eit meir innomverdsleg preg — men i førestillinga om «befrielse» låg eit intenst eskatologisk moment, utan tvil. Noe radikalt nytt, «befrielse» var imidlertid i emning. Frå 1960 til 90 var det eit spennande, kreativt og ladd moteord. Men mot slutten av 90talet har dei store visjonar etterlate eit vakuum — ein saknar både klassisk eskatologi og befrielseseskatologi. I denne situasjonen lanserer ein noe lågmælt Schreiter den nye katolisitetens eskatologi.

Rett skal vere rett: Schreiter har bevart visjonen om ein åpen, sakramental prosess i verda. Heller enn guddommeleg seier eg sakramental — for eigentleg skriv ikkje Schreiter mykje om Gud. Misjonen har bevart sin eskatologiske profil. Men, meiner Schreiter, det er ikkje rom for ein «høg» eskatologisk profil. Det store «telos» som bestemte ein stor visjon, erstattar han med mindre «teloi»: «The fullness of faith offers a number of theological *teloi* for a guiding vision of humanity and society» (s. 131). I vår tid er det tale om «elaboration of a praxis around and out of some of these *teloi*. A new humanity, genuine peace, reconciliation are the forms the Good News takes. «Reconciliation» blir eitt blant mange teloi i Schreiters eskatologi for dagens kontekst.

*Kritisk samanfatning.* — Samstundes som eg tykkjer om hans utvida kyrkje-begrep må eg formulere eit kritisk spørsmål: Har Schreiter i for høg grad late seg fascinere av globaliseringsprosessen? Er jettflyet og informasjonsteknologien Guds viktigaste partnerskap i dagens verd? Er «Pax Americana» dagens gudommelege logos?

Eg hadde gjerne sett at Schreiter i sterkare grad hadde reist den interreligiøse dialogen. Denne blir knappast relevant for hans missiologiske subjekt. Eg kunne tenkt meg ei sterkare interreligiøs markering av Guds partnarar i den nye inklusive katolisiteten og ein noe større avstand til globaliseringsprosessen i den samanhengen.

Eg set pris på at Schreiter har eit eskatologisk grep om si misjonstenking — i møte med den postmoderne utfordring. Dette har han gjort ved å kontekstualisere telos som ein pluralitet av aktuelle «teloi». Han er framleis ein kontekstuell teolog. Han gir oss ikkje dei endelege og endegyldige svar — men aktuelle og relevante approksimasjonar. Han har følgeleg gitt oss eit misjonens *telos* kontekstualisert og pluralisert i vår tid som konkrete delmål. Eitt delmål blir framheva: forsoning. Det er godt formulert og treffande uttrykt som



retning för aktuell misjon. Men eg er usikker på om forsoninga — reconciliation — for Schreiter er ein grunnleggande eskatologisk kategori — eller om den er ein av mange kontekstuelle *teloi*. Mest rimeleg og mest riktig er vel den siste av desse tolkingane. Eg vil i så fall slutte meg til hans analyse.

Robert Schreiter har reist viktige spørsmål om misjonens prosess i dagens verd. Med «den nye katolisitet» har han gitt oss eit spennande og fruktbart tilskott til postmoderne, ekumenisk misjonstenking.

Aasulv Lande

*Colloque Henri de Lubac à l'occasion du centenaire de sa naissance (1896–1996). Gregorianum 78/4. Editrice pontificia università Gregoriana, Rom 1997.*

Ett specialnummer av *Gregorianum* innehåller en rad tekster om den franske jesuittologen Henri de Lubacs teologi — föga uppmärksammas utanför den katolska kyrkan. Uppläggningsen speglar hur en rad teman i Andra vaticankonciliet teologi möts hos de Lubac, men visar också hur konciliets ansats i dag skjuts undan. På två avgörande punkter, antropologin och ecklesiologin, blir detta mycket tydligt.

I fr.a. *Surnaturel* 1946 avvisade de Lubac nyskolastikens uppdelning av tillvaron i natur och övernatur. Människan har redan såsom människa en naturlig trängtan (*desiderium naturale*) att skåda Gud, hävdade han, och stödde sig på Thomas av Aquino. Därmed ifrågasatte han hela den då gängse nådeläran. de Lubac tystades 1950 men frågan stod kvar, och fick Karl Rahner att formulera sin berömda tanke på människans *übernatürliches Existential*. Ibland har Rahners ståndpunkt och de Lubacs identifierats: jag menar att här finns avgörande skillnader: de Lubac ställer sina frågor utifrån en omedelbart uppfattad tillvarons helhet, medan existentiellbegreppet har en abstrakt, hypotetisk karaktär. Utvecklingen efter konciliet kom emellertid att präglas av Rahnertraditionen och ett mer dualt perspektiv kyrka-värld; ur denna synpunkt är det tydligt dels att Rahner står i en nyskolastisk tradition, dels att de Lubacs (och Maurice Blondels) antropologi faktiskt är en mer radikal nyformulering än Rahners.

Några uppsatser i *Gregorianum* beskriver de Lubacs förhållanden till en rad viktiga tänkare: Maurice Blondel (av Antonio Russo), Pierre Rousselot (John McDermott), Hans Urs von Balthasar (Giovanni Marchesi). Två uppsatser (båda på italienska) behandlar förhållandet mellan form och innehåll i hans tänkande: Elmar Salman om de Lubacs spiritualitet, de Lubacs mångårige vän filosofen Xavier Tilliette om hans förhållande till filosofin. Ignace de la Potterie gör den bästa framställning jag sett av de Lubacs herme-

neutik — uppsatsen har dock redan 1996 publicerats i engelska *Communio*.

Johannes Paulus II, liksom Josef Ratzinger, har betygat att de lärt mycket av de Lubac. Men *Gregorianum*-numret låter ana en omorientering i kurian. Det är en delvis oskadliggjord de Lubac som framträder. De sammanhang där hans antiskolastiska hållning växte fram — i utbyte med tänkare som Pierre Teilhard de Chardin, Henri Bouillard och Gaston Fessard, hela kretsen kring *la nouvelle théologie* i Lyon — är osynliga. Hans kontroversiella syn på dogmutveckling och läroämbete, liksom hans fundamentalteologi, behandlas inte.

Den avgörande konflikten med läroämbetet 1950 blir bara beskriven s.a.s. i en bakvänd undertext, läsbar för den som vet vad som *borde* behandlats. En rubrik i innehållsförteckningen förespeglar läsaren en uppsats om det centrala problemet i de Lubacs nådelära, Georges Cottier: *Désir naturel de voir Dieu* (s. 679–698). Men det är en katt bland hermelinerna: artikeln diskuterar enbart Thomas, och framställningen av problemet är just den nyskolastik som de Lubac avvisade 1947, och det utan att Cottier diskuterar vad de Lubac då skrev — inte ens med hjälp av en nypublicerad kritisk översikt (Alfred Vanneste: *Nature et grâce dans la théologie occidentale*, 1996). Cottiers uppsats (han är det påvliga hushållets inflytelserike teolog) ger intryck av att vara en kurial maktmarkering.

Antropologin och nådeläran hos Karl Rahner och de Lubac — två samtida jesuiter som i stort hade «skilda kretslopp kring solen» (s. 699) — får en klagörande behandling (s. 699–718) i Tübingenprofessorn Max Secklers uppsats om *potentia obædentialis*. Detta Rahner-begrepp har sin närmaste motsvarighet hos de Lubac just i tanken på människans *desiderium*. Redan den terminologiska skillnaden demonstrerar olikheten i utgångspunkt. Seckler visar hur Rahners *potentia obædentialis* är ett *natürliches Existential* innebärande att människans natur potentiellt är kallad till sitt övernaturliga mål — och som därmed kräver ett *übernatürliches Existential* som pendang. Rahner själv identifierar *potentia obædentialis* med *desiderium naturale* (s. 703ff), men Seckler visar att han därvid inte, som «medeltida teologer» (s. 706f; Seckler specificerar inte) gjorde, skiljer mellan människans disposition, som är det skapades lydnad för skaparen, och den *capacitas/desiderium* (*Eignung*, s. 707) som är specifik för människan och hennes väsensbestämning; därmed avvisar Seckler f.ö. vad Cottier just (s. 686) påstått, att *desiderium* hos Thomas är detsamma som *appetitus*. För Rahner blir därmed lydnaden, inte människans «genuina begär efter Gud» (Seckler: hennes «intresse») det viktiga i människans gudsförhållande. Rahners båda begrepp *potentia obædentialis* och *über-*

*natürliches Existential* träffar alltså bara människans gudsrelation s.a.s. medelbart, menar Seckler; de är därmed inte lämpade att klarlägga människans mystiska gudsförhållande på det sätt som de Lubacs *desiderium naturale* gör.

Jag vågar gissa att Secklers analys kommer att bli ett måste för den som vill tränga in i Rahners antropologi och händelserna 1950; han distanserar sig tydligt från Rahner, och jag själv får nyansera den bedömning jag gjort av Secklers ståndpunkt.

Secklers analys av antropologin hos de Lubac själv (s. 713–716) är mer fragmentarisk, men instruktiv mot bakgrund av den förda diskussionen. Människan har, som konstitutivt för sitt väsen, en «absolut» trängtan efter Gud. Seckler pekar här på den oundvikliga motsättning mellan människans frihet och finalitet som ett sådant resonemang leder till, och försöker visa hur de Lubac löser problemet genom sin «paradoxala tankeform» (s. 716). Möjligen är detta en alltför enkel lösning; de Lubacs paradoxer är aldrig retorik för att undgå tankemässiga svårigheter. Seckler förefalla ana en lösning i annan riktning, som han emellertid inte genomför: motsättningen frihet — nödvändighet hos de Lubac är främst en motsättning mellan *Guds* — inte människans — frihet och bestämmelse (något som är viktigt när man vill jämföra hans hållning med Hans Urs von Balthasars och Karl Barths).

En uppsats av Newmankännaren Jean Stern handlar om «kyrkans mysterium» (s. 647–659). de Lubac framträder som en «kyrkoteolog», men har aldrig systematiserat en ecklesiologi. Stern menar att detta beror på att han ser kyrkan som ett mysterium vilket bara kan förstås utifrån hans programmatiska samsyn av «det heliga» och «de heliga» (s. 650ff); därmed får kyrkan en «sakramental dynamik», uttryckt i den berömda formuleringen (1953) att «kyrkan gör eukaristin — eukaristin gör kyrkan».

Därmed gör Stern nog problemet alltför begränsat — riktigare är att vidga begreppen och säga att för de Lubac finns inget speciellt Kyrkans mysterium. Mysteriet är *ett*, nämligen hela tillvarons mysterium, samlat i Kristus. I likhet med sina tidigmedeltida teologiska frändskaper skrev han därmed inget *locus* om kyrkan - hon kan bara beskrivas samspelande med de andra aspekterna av detta *tout*: med människan/mänkligheten, med historien/uppenbarelsen och med kristologin. Därmed är kyrkan — trots bristen på ecklesiologi — intensivt närvarande i nästan varje mening hos de Lubac. Med ett lånat uttryck: Kristus och kyrkan har en *ubiquitets*-närvaro som blir det yttersta och yppersta uttrycket för *mysteriets samtidighet*. Tanken på kyrkans «moderlighet» (s. 654) är uppenbarligen viktig i Sterns de Lubac-tolkning. Jag menar att begreppet för de Lubac är en dialektisk metaforik för

samhörigheten kyrkan/Kristus — men som grundidé är den egentligen främmande för hans helhetsgrepp, liksom utvecklingsidéer («Andens tredje tidsålder» s. 655f) är det: det ofärdiga kan inte vara utgångspunkten för tänkandet.

Samlingen ger en utblick över den roll de Lubac spelar inom en för svenska teologer okänd riktning i katolsk teologi — även om numret som sagt också speglar tendenser i kuralteologin.

Peter Bexell

Sune Fahlgren (red.): *På spaning efter framtidens kyrka*. 220 sid. Bokförlaget Libris, Örebro 1999.

Internationellt skrivs för närvarande oerhört mycket i ecklesiologiska frågor. På baksidan av en dansk bok läste jag påståendet att det varit den dominerande frågeställningen i dansk teologisk diskussion under 1990-talet. I Norge har flera arbeten utkommit. Inom Kyrkornas Världsråd har ecklesiologin blivit en huvudfråga. Inom disciplinen Kyrkovetenskap i Uppsala är de ecklesiologiska frågorna i vid mening ämnets kärna. I Lund har under 1990-talet utkommit flera avhandlingar som speglar situationen, bland annat Peter Bexells och Arne Rasmussons. Inom kyrkolivet ser det emellertid annorlunda ut, trots enorma förändringar inom svensk kristenhet. Här tycks man undvika de principiella teologiska frågorna till förmån för en utpräglad pragmatism grundad på sekelskiftets individualism och privatreligiositet. Man kan fråga hur det kommer sig.

Desto mer glädjande är det när Frikyrkliga Forskningsrådet avsätter medel för ett projekt som får namnet «Revisioning the Church» och när detta sedan resulterar i en slutprodukt som boken «På spaning efter framtidens kyrka».

Det är innehållsligt lite svårt att anmäla de olika bidragen tillsammans och det vore dumt att plocka ut något. Jag ska därför säga något om vart och ett men först nämna vad jag anser formellt skulle kunna vara ett bidrag till hur man ger ut den här typen av böcker. Redaktören har försett varje uppsats med ett förord, satt på ett för uppsatserna avvikande sätt vilket gör det tydligt. Förorden blir platsen som ger boken progression och sammanhang. Där presenteras författarna men också viktiga informationer från projektgruppens diskussioner får plats. Det gör att de olika bidragen relateras till varandra och olika accenter och uppfattningar, liksom överensstämmelser mellan författarnas uppfattningar, redovisas. Jag menar att den här typen av förord borde bli standard i olika typer av uppsatsböcker.

Av författarna står Johnny Jonsson, Roland Spjuth, Arne Rasmusson och Sune Fahlgren i en baptistisk tra-

dition och har på olika sätt anknytning till Örebro Missionskola. Ola Sigurdson har sin bakgrund i EFS och som lärare vid Stockholms Teologiska Högskola (Baptistsamfundet och Missionsförbundet) och Klingert är präst i Svenska kyrkan av det mera högkyrkliga snittet. För alla författarnas bidrag gäller att de, om än på lite olika sätt och i olika hög grad, markerar uppbröttet från 1800-talets missionsföreningsteologi respektive 1800-talets lutherdom. Här finns egentligen mycket lite utrymme för en liberalistisk individualism och författarna är befriande frigjorda från nedärva fördomar som annars inte sällan skiner igenom också i den mest frigjorda teologi. Den separation av andligt och kroppsligt som i upplysningens efterföljd präglat så mycket av protestantisk kyrkosyn ges inte mycken chans i den här boken. Gemensamt menar författarna att församlingen är «gestaltningen av kristen tro», inte ett forum för livsåskådning, de är emot «privatreligiositet och individualism» och vill utveckla «en kroppslig förståelse av kyrkan» (s. 8).

Johnny Jonsson, *Ett brev till en kyrka i kris — Läsning av Efesierbrevet* (s. 11-46) är «en retoriskt upplagd» (s.11) närläsning av de tre första kapitlen av brevet. Det betyder att de presumtiva mottagarna av brevet finns med i förståelsesammanhanget. Läsningen är mycket noggrant gjord med en rad intressanta iakttagelser där raden av ecklesiologiska temata klarläggs. Det finns ingen anledning att referera dem här — läsaren av boken kan tillägna sig dem själv. Ett par tankar dock efter avslutad läsning: Kan det vara så att fokuseringen vid läsaren ändå inte är invändningsfri, hur övertygande den än kan vara inom givna ramar? Är det inte så att läsningen av brevet skedde inom ramen för det församlingsmöte som både var eucharisti, koncilium och agape? (Se t.ex. Matthias Klinghardt, *Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft. Soziologie und Liturgie frühchristlicher Mahlfeiern*, 1996.) Det skulle varit intressant att få en läsning av brevet också utifrån detta sammanhang. Det hade också varit intressant att ställa Johnny Jonssons tolkning av Efesierbrevets kyrkosyn i relation till de ecklesiologier som företräds av andra författare i boken. Så skriver Jonsson t.ex. att «den lokala kyrkan är en representation av den universella» i det brev han analyserar (s. 38) medan Sune Fahlgren nog anser att detta är oförenligt med frikyrklig ecklesiologi (s. 165 f.)

Ola Sigurdson, *Kyrkan som de heligas samfund — På väg mot en communio-ecklesiologi* (s. 49-72) är, den författare som tydligast kan associeras med en bestämd tradition. Om andra delar av boken representerar en nästan total uppgörelse med 1800-talet, prövar Ola Sigurdson med hjälp av en av honom konstruerad konfessionell teologi att skapa en kontinuitet som tar till vara vissa värden; det viktigaste är försöket att etablera en spänning mellan ordet och kyrkan genom att

återknyta till begreppet *creatura verbi*, att kyrkan är ordets skapelse och att man därför också kan skilja Evangelium och Kyrka åt — åtminstone i princip. Därmed upprätthålles den nödvändiga skillnaden mellan Gud och människa, mellan Guds handlande och människans handlande (förenklat uttryckt). Med denna grundprincip i botten arbetar sedan Sigurdson med en *communio*-ecklesiologi där han vid konstruktionen tar särskild hänsyn till möjligheterna att grunda denna i läran om den heliga Treenigheten. Det ger honom möjlighet att distansera sig från ekumeniska enhetsmodeller som kan synas alltför uniforma till sin karaktär och i stället väljer han en modell som han kallar «försonad mångfald». Resultatet blir en teologisk modell som, liksom den kyrka som beskrivs, befinner sig «in via» och som mera betonar kyrkan som skeende än som gestalt (jfr Martin Honecker, *Kirche als Gestalt und Ereignis. Die sichtbare Gestalt der Kirche als dogmatisches Problem*, 1963). Det är ett viktigt bygge som Sigurdson tecknar, men det är för mig inte helt övertygande, kanske beroende av det ensidiga urvalet av tyska auktoriteter vad gäller tolkningen av reformationen och ibland frånvaron av referenser till den diskussion som finns om de begrepp som han använder. Alltså: Luthers bruk av formeln (begreppet?) *creatura verbi* framställs alltför självklart och bestämningen av kyrkans kännetecken enligt reformatörisk teologi alltför okomplicerad. När man sedan kommer till formeln «enhet i försonad mångfald», som präglats av Harding Meyer och som spelat en ganska stor roll i Lutherska Världsförbundets (LVF) sammanhang, borde väl författaren åtminstone nämnt att han använder den på ett sätt som avgjort bryter mot Meyers. Och kanske skulle de användningar av «evangelisk communio-ecklesiologi» som finns inom både LVF och World Alliance of Reformed Churches varit värd att som hastigast ta ställning till. Men, som sagt, en intressant modell.

Roland Spjuth, *Detta är min kropp — En teologisk protest mot frälsningens förlorade kroppslighet* (s. 75-101) handlar om kyrkans och församlingens sociala utgestaltning och är en uppgörelse med den liberala och individualistiska tradition som präglar så mycket av modernt kyrkligt liv. Det är en hård uppgörelse med William James och Adolf von Harnack. Mot dessa sätter Spjuth en egen läsning av dels 1 Korinthierbrevet, dels Augustinus bekännelser. James och Harnacks försök att utifrån olika förutsättningar skapa en religion som passade det borgerliga samhällets krav på privatisering och «förandligande» behöver inga kommentarer. Spjuth tecknar bilden klart och entydigt. Resultatet blev vad man med den tyske lutherske teologen Edmund Schlink (som inte författaren refererar till) skulle kunna kalla ecklesiologisk docetism. Mot detta ställer Spjuth den paulinska uppfattningen av kyrkan som den andligt-kroppsliga gemenskap som är bärare

av frälsningen och försoningen. Utifrån tanken på kyrkan som en social process kan han sedan begrunda den som ett sakrament där «Gud verkar i och genom kroppens karismatiska samspel» (s.89) trots kyrkans svaghet och brister.

Arne Rasmusson, *En gång fanns inte det sekulära — Social teologi från Ernst Troeltsch till John Milbank* (s. 105–130) är det bidrag till antologin som ytligt sett minst berör ecklesiologiska frågor samtidigt som hans kontrastering av Troeltsch och Milbanks kan ses som grundläggande för mycket av den grundhållning som präglar boken. Rasmusson kritiserar vad han menar vara Troeltschs projicering av «sin tids subjektiverande protestantism och kantianska kategorier tillbaka på Jesus och den tidiga kyrkan» (s. 117). I stället framför han tanken på att kyrkan till syvende og sist är en alternativ social gestaltning som inte styrs av modernitetens krav utan «den kristna kyrkans diskurspraktik» (s.125), vad jag skulle kalla en fördjupad insikt i den gudomliga uppenbarelse.

Rune Klingert, *Församlingens vardagsliv — Vision och verklighet i pastoral praktik* (s. 133–151) kan till dels läsas som en tillämpning av tidigare inlägg. Tyngdpunkten är lagd på ett sakramentalt församlingensliv, lika långt borta från den protestantism som såg dagens ljus vid sekelskiftet 1800 som de flesta andra bidragen. Kanske hade jag dock förväntat mig en tydligare markering av den kyrkliga strukturens betydelse. Både i Spjuths och Fahlgrens bidrag finns ett slags ambivalens till förhållandet mellan mångfalden och enheten, mellan formen/kroppen och formens/kroppens konkreta utgestaltning som i Spjuths fall för honom närmare Harnack än han själv anar, och som i Sune Fahlgrens uppsats skapar problem som jag återkommer till. När man läser Klingerts uppsats inser man att den ekumeniska dialogen förmodligen är den enda vägen att «göra» teologi i dag. Jag menar inte att en sådan dialog är eller måste vara formell, men väl att teologi måste skapas över de gamla konfessionsgränserna för att inte blir rekapitulerande och för att nödvändiga staket ska finnas som utestänger konfessionalistisk godtycklighet. Klingerts medverkan i boken är ett tecken på detta.

Sune Fahlgren, *Men så är det inte hos er! — Teologi för församlingens ledartjänster* (s. 155–216) är en omfattande och genomarbetad uppsats om «ledartjänster». Fahlgren följer i stort sett två teologer, den amerikanske mennoniten John H Yoder, lärare vid ett romersk-katolskt universitet i USA (död 1997) och den engelske baptisten Paul Fiddes. Vad jag vet är det första gången dessa internationellt mycket uppmärksammade teologer introduceras för en svensk publik. Det grundläggande ecklesiologiska perspektivet i Fahlgrens arbete tar sin utgångspunkt i det korporativa som bärande moment och hermeneutisk princip. Särskilt

viktigt tycker jag att det blir i hans behandling av det allmänna prästadömet som ecklesiologisk kategori. Med hänvisning till framför allt Yoder aktualiseras därmed också offerteologin på ett intressant sätt. Den präglar också Fahlgrens syn på ledarskap och auktoritet. Intressant är också hans framställning av problemet funktion-ontologi, karisma och institution, särskilt i förhållande till ordinationen, liksom avsnittet om församlingensmötet som sakrament. Genom sin diskussion med Yoder och Fiddes har han lättare att hantera den ecklesiologiska strukturproblematiken än flera andra medverkande. På en punkt blir det emellertid besvärligt för honom. Jag nämnde det i samband med min alltför korta introduktion till Johnssons bidrag, nämligen frågan om det lokala och det universella.

«På spaning efter framtidens kyrka» är ett tungt inlägg i vad som åtminstone borde vara en omfattande diskussion om det kristna livet och tron, som inte finns utan den konkreta kyrkan och församlingen. Projektet «Revisioning the Church» avslutades med ett symposium i Stockholm i februari 1999, dokumenterat i temanumret «Ecklesiologi, församling och kyrka» i *Tro & Liv* nr 2/1999. Här återkommer alla författarna i den här anmälda boken med ytterligare intressanta bidrag och temanumret kan med fördel läsas tillsammans med boken.

Sven-Erik Brodd

Nils Kristenson: *Rädda familjen. Kristen opinionsbildning i befolkningspolitiska och sexuella frågor under 1930-talet* (*Studia Historico-Ecclesiastica Upsaliensia* 39). 235 sid. Acta Universitatis Upsalensis, Uppsala 1997.

Under de senaste åren har en ny debatt uppstått kring vad som egentligen hände när det svenska välfärds-samhället började byggas. Olika aspekter på åtgärder och ingrepp i människors frihet har aktualiserats kring frågor om befolkningspolitikens tvångsteriliseringar och liknande. Nya genomgångar av arkivmaterial har uppenbart nya fakta som avslöjar det som idag anses som sprickor i människosynen hos samhällsbyggets praktiker. Att en teologisk avhandling sammanfattas som belyser motsvarande tidsperiod får då anses vara högst välkommet.

Nils Kristenson, präst och doktorand i kyrkohistoria i Uppsala, ägnade en stor del av sin fritid under många år åt att samlas material, studera och analysera den kristna diskussionen kring befolkningspolitiska frågor under 1930-talet. När han, några veckor före sin 70-årsdag, dog i april 1997 var avhandlingen i stort sett färdig och disputationens datum var bestämt. Tyvärr fick

han inte glädjen att själv offentligt försvara slutsatserna av sin forskning. Avhandlingen har dock gjorts färdig med bistånd av hans maka Inga samt några kollegor och publicerats postumt.

Det är ett stort och omfattande material som Kristenson gått igenom. Inom Svenska kyrkan gäller det *Församlingsbladet*, *Svensk Kyrkotidning*, *Vår Lösen*, *Kyrka och Folk* samt *Budbäraren*. Frikyrklig press som finns med är *Missionsförbundet* (SMF), *Veckoposten* (SB), *Missionsbaneret* (ÖM), *Svenska Sändebudet* (MK), *Stridsropet* (FA), *Evangelii Härold* (PR) samt *Frikyrklig Ungdom* och *Svenska Morgonbladet*. Dessutom ingår de samfundsmässigt obundna tidskrifterna från KFUM och KFUK och Förbundet för Kristet Samhällsliv samt tidningarna *Broderskap* och *Religion och kultur*. Bredden är således stor och olika fromhetsriktningar är representerade.

Efter ett bakgrundskapitel som introducerar ett samhälle i omvandling samt det kyrkliga läget tas utgångspunkten i Alva och Gunnar Myrdals bok *Kris i befolkningsfrågan* som utgavs första gången 1934 och sedan kom i några ytterligare upplagor. Kristenson redogör på ett intressant sätt för den samtida diskussionen samt Myrdals ståndpunkter som ju uppfattades som kontroversiella av många. I det följande kapitlet går han sedan igenom hur man inom Svenska kyrkan och frikyrkorna diskuterade befolkningskrisen och makarna Myrdals recept för förändring. Här lyfter han fram inte minst Arvid Runestam som på ett mycket aktivt sätt gav sig in i debatten, både offentligt och privat med Gunnar Myrdal. Kristenson menar sig också kunna visa att den tredje reviderade upplagan av Myrdals bok (utgiven 1937) påverkats av dessa samtal och debatter och att makarna Myrdal då, tydligare än i första upplagan, talar om vikten av att värna familjelivet.

Återstoden av avhandlingen refererar sedan kyrklig och frikyrklig debatt i ett antal frågor som var aktuella under 1930-talet.

Freuds lära och psykoanalysen uppfattades av många kristna som ett hot, inte minst när den kombinerades med «naturalismen» som bland annat förespråkade ett friare sexualliv, illustrerat till exempel i romaner av Artur Lundkvist. Kristenson visar att det bland de kristna fanns såväl tydligt avståndstagande som mer nyanserade bedömningar. Med tiden inlemades sedan psykoanalysen som ett redskap i självården, inte minst inom St. Lukasstiftelsen.

En annan debatt gällde frågan om den kristna moralen duger i ett modernt samhälle. Här visas på hur angrepp från Torsten Fogelqvist och Carl Björkman bemöts, främst av Torsten Bohlin.

Hur man ska förhålla sig till den framväxande nya sexualmoralen var också ett stort diskussionsämne i den kristna pressen. När nya former av ungdomsarbete växte fram och pojkar och flickor blandades såväl i

skola som i andra grupper aktualiserades frågorna på ett starkare sätt än tidigare. Arvid Runestams bok om sexualetik lyfts fram som ett exempel, och Kristenson visar på de spänningar som fanns såväl inom Svenska kyrkan som inom frikyrkorna, ofta mellan en äldre generation och de yngre akademikerna. Han visar också hur man inom ramen för Sigtunastiftelsen ordnade kurser för att handleda människor i undervisningen kring sexualfrågorna. Redovisningen av det empiriska materialet avslutas med en genomgång av debatten kring preventivmedelslagen och abortfrågan.

I en slutsummering diskuterar sedan Kristenson sina resultat. Han visar tydligt och övertygande hur engagerat många kristna deltog i debatterna under 1930-talet, vissa genom att ta avstånd och tala om sekulariseringens negativa följder, andra genom att frejdigt kasta sig in i debatterna och utifrån en kristen grundsyn argumentera för vad som borde behållas och vad som borde förändras. Samtidigt som man fasthöll vid äktenskapet betydde psykologin mycket för omprövningen av sexualiteten och accepterande av familjeplanering inom äktenskapet. Kristenson visar att det inte fanns några stora skillnader mellan svensk-kyrklig och frikyrklig hållning när man utmanades av utvecklingen i samhället, snarare fanns det inom respektive grupp en mångfald av synsätt. Den oenighet som fanns förekom snarare inom samfunden än mellan dem.

Avhandlingens styrka är dels den gedigna genomgången av ett stort källmaterial och dels att den så tydligt sätter in den kristna opinionsbildningen i dess samhälleliga kontext. Det är också intressant att notera att kontakterna mellan Runestam och Myrdal ledde till nya betoningar i senare upplagor av *Kris i befolkningsfrågan*. Det bör dock betonas, vilket också Kristenson gör, att det som refereras är material som är publicerat och till största delen skrivet av ledande personer i kyrkorna. Det är svårt att säkert veta hur representativa de var i förhållande till vad «vanligt folk» tyckte. Det är möjligt att författaren, om han fått tid, ytterligare hade kunnat utveckla analysen. En ytterligare korrekturläsning av boken hade dessutom inte skadat, synligt i ett antal felstävningar samt andra formaliafel.

1930-talet var på många sätt ett decennium då mycket förändrades i det svenska samhället. En allt starkare pragmatisk utgångspunkt, utformad med hjälp av psykologiska och socialvetenskapliga fakta och förnuftsmässigt styrda värderingar, ersatte successivt en tidigare lagstiftning där Guds bud spelade avgörande roll. Kristensons avhandling bidrar till förståelsen av hur samtida kristna människor bedömde utvecklingen och vilka bidrag man gav till den. Den visar att frukten av en «prästgårdsdoktorands» arbete (Kristenson har genomfört sitt arbete under fyra! professorers successiva handledning) kan bli mycket värdefullt. Nyfikna läsare kan i avhandlingen finna en guldgruva av mate-

rial, och liknande studier på andra decenniers diskussion skulle säkert kunna bidra till intressant kunskap.

Björn Cedersjö

*Modern svensk teologi — strömningar och perspektivskiftet under 1900-talet. 434 sid. Verbum, Stockholm 1999.*

Upplysningen, påstod Kant, är «människans utträde ur hennes självförvållade omyndighet», dvs. modet att göra bruk av *sitt eget* förstånd. Får jag be läsaren notera detta «sitt eget» inför fortsättningen? Bonhoeffer spann sedan vidare på detta tema och analyserade den myndigblivna världen. Med ett relativiserande uttryck har vi lärt oss att kalla den för den moderna världen eller moderniteten. Under detta namn har den varit föremål för en omfattande debatt de senaste decennierna. Därför är det intressant att den svenska teologins förhållande till moderniteten nu också blir ämne för en volym.

Redaktörerna för antologin *Modern svensk teologi — strömningar och perspektivskiftet under 1900-talet*, Lars Lindberg och Gert Nilsson, gör också de i ett förord ett försök att definiera moderniteten. Detta bör de ha beröm för. Att börja med att precisera det man skall diskutera är en god vana; och i synnerhet ett så diffust begrepp som moderniteten behöver fastare konturer för att kunna behandlas (i den mån man nu kan konturera moderniteten). Däremot syns mig deras definition väl tunn, för att inte säga spinkig. Moderniteten präglas sålunda enligt redaktörerna av att «människan tror sig, enbart med förnuftets hjälp, kunna få fram en objektiv, universellt giltig uppfattning om livet och tillvaron». I samband härmed nämns en «utvecklingsstro och vetenskapstro». — Läsaren kan ju jämföra med Kant och själv fundera på om något fattas.

Nu vill jag hävda, att denna otillfredsställande definition av vad som präglar den värld vi lever i, i slutändan leder till en bristande självförståelse, som får konsekvenser för flera av bidragen i antologin.

Antologin tar alltså upp modern teologi. Syftet är att ge ett «perspektiv på dagens teologiska arbete och debatt i Sverige». Med modern teologi avses en teologi som inte ställer sig avvisande till moderniteten och nöjer sig med att «upprepa gångna tiders teologiska ståndpunkter». — Det är, i förbigående sagt, svårt att förstå varför Folke T Olofsson får lov att medverka med en artikel om högkyrklighetens teologi, när han klart och tydligt deklarerar att högkyrkligheten tar avstånd från moderniteten och i stället ser som sin uppgift att «troget vidareföra *traditionen*», dvs. just därmed «upprepa gångna tiders teologiska ståndpunkter». Kanske hänger det samman med förordets beaktelse

till pluralism och mångfald i det teologiska samtalet, som visserligen rimmar illa med det snävare urvalskriterium som där samtidigt uppställs?

Det är uppenbart att svensk teologi i gemen är modern teologi och vill vara modern. Mot bakgrund av att moderniteten sägs innebära rationalism och naiv vetenskapstro är det emellertid svårt att begripa poängen i denna lojalitet. Här visar sig den tunna definitionen av moderniteten skapa problem för självförståelsen. Saken blir knappast klarare av att svensk teologi så gärna också vill vara post-modern och tillgodoräkna sig konsekvenserna av «förnuftets kris».

Vad är det då för historiskt perspektiv som erbjuds till fromma för «dagens teologiska arbete och debatt»? Ur de nio bidragen till antologin stiger en tämligen enhetlig bild fram av utvecklingen inom 1900-talets teologiska tänkande: Från det tidiga 1900-talet som dominerades av Billing och Söderblom, över mellankrigstidens misslyckade «kyrkorenässans», teoretiskt ledd av Nygren, till de konkurrerande utvägar som anvisades av Wingren och Uppsalaskolan under efterkrigstiden. Däremot ligger de sista decennierna fortfarande i dagens skugga. Som efterhängsna flugor surrar emellertid orden postmodernism och feminism när tidsläget i slutet av 1900-talet diskuteras. Dessutom kan man av det personregister som mycket förtjänstfullt har fogats till boken utläsa vilka som har kommit att ingå i 1900-talets svenska teologiska kanon. Flest omnämningen får (i bokstavsordning!) Gustaf Aulén, Anton Fridrichsen, Anders Nygren, Nathan Söderblom och Gustaf Wingren. Och visst är det signifikativt att Ingemar Hedenius också hör till denna klass? För den historiskt intresserade har Björn Skogars inledande allmänna översikt och Birger Olssons skildring av exegetikens förändringar och faser mest att ge. De följande bidragen är, ur denna synvinkel, mer problematiska; jag återkommer till det. Som historiebok kan den, läst med urskilning, komplettera Skogars *Viva vox och den akademiska religionen* och Ola Sigurdssons *Karl Barth som den andre*.

Artiklarna i antologin är genomgående präglade av ett akademiskt och «internalistiskt» perspektiv. Få försök görs tyvärr att sätta svensk teologi i relation till *någon annan* historisk kontext. Det som man i baksidestexten klagat över, att «den nutida svenska teologin och religionsvetenskapen ofta varit inätvänt akademisk eller inomkyrklig», manifesteras icke desto mindre i denna bok. Den utveckling mot specialisering och vetenskaplighet, som Birger Olsson noterar för bibelforskningens del, har uppenbarligen satt sin prägel på svensk teologi i sin helhet. På detta hade inte varit något att anmärka om det hade handlat om universitetsdiscipliner som t. ex. neurobiologi eller fonetik. Men teologin gör inte bara anspråk på att vara «lära» eller vetenskap utan också «tal» om Gud, att på något sätt

delta i det offentliga samtalet. Med tanke på denna uppgift är det anmärkningsvärt att svenska teologer under 1900-talet inte har haft något att säga om de erfarenheter som mänskligheten har gjort under seklet och att man i sitt tänkande inte låtit sig störas av varken världskriget eller diktaturerna, judeutrotningen eller gulag.

Önskemålet att bidra med ett historiskt perspektiv till den teologiska debatten står i strid med en demonstrerad ovilja att föra en dialog med det förflutna. Baksidestextens löfte om att författarna försöker «förstå den svenska teologiska utvecklingen under 1900-talet från Nathan Söderblom till århundradets slut» har mycket liten täckning i boken. Författarna har enligt förordet uppmuntrats att utgå från sin egen «förförståelse» av svensk teologi under 1900-talet. På detta är ingenting att anmärka. Här har vi det inledande steget i tolkningsprocessen. Det är när man utifrån denna förförståelse skall gå texten till mötes som det brister. Som jag ser det, görs aldrig något seriöst försök att förstå den historiske Andre, eller att etablera en historisk horisont. I boken möter en inställning som har beröring med den tidigare diskuterade moderniteten, nämligen en normativ subjektivitet, i förordet uttryckt som att «driva sin egen linje». Här kan vi åter anknyta till Kants definition av upplysningen: bruket av *sitt eget* förstånd. Subjektiviteten har dock i det här fallet tappat den nödvändiga spänning till objektiviteten, om vilken Kant var medveten. Författarens ståndpunkt har upphöjts till norm. Moderniteten spelar upp sin monolog.

Man kan därför utan överdrift hävda att det är den moderna teologin som i denna antologi skriver sin egen historia i självärftfärdigande syfte; den «driver sin egen linje».

Den linje som utmärker efterkrigstidens teologi är förvisso helt modern också till sitt innehåll. I enlighet med Kants upplysningsdefinition engagerar man sig i det förnuftiga subjektets emancipation. Det sker under beteckningar som feminism, vetenskap (n. b. av ett visst slag), multikulturalism («pluralism») och befrielse-teologi, vad man med ett älsklingsord kallar för «utmaningar». Inriktningen är närmast kulturradikal. Vilken åsikt man än må ha om dessa fenomen så är det påfallande att det är det sekulariserade samhällets agenda som styr det teologiska tänkandet efter kriget. Teologin bestäms med andra ord av yttre faktorer, liksom vore den ett livlöst ting. Den saknar vad som kunde kallas för «inre form», en egen vital princip. Det är mot denna bakgrund inte förvånande att svensk teologi i stigande utsträckning på 1900-talet har kännetecknats av dåligt självförtroende. Några citat från antologin kan belysa vad det är frågan om: «Kristendomen är aldrig något i sig», hävdar Gert Nilsson, den «står alltid i en bestämd relation till samtiden». Anders Jeffner vänder sig mot en deskriptiv teologi, inte för att den inte fullgör sitt teologiska uppdrag, utan för att den

sviker «vetenskapens [!] uppgift». Anne-Louise Eriksson uppfattar den feministiska teologin som «en del av den feministiska rörelsen». Slutligen förespråkar Håkan Eilert en komplettering av kristendomen med element från andra religioner «för att möta de inviter som New Age-rörelsen står för».

I förhållande till historien innebär den moderna linjen en avgränsning gent emot 30-, 40- och 50-talens nya kyrklighet, eftersom den överbetonade kyrkans roll och inte accepterade kvinnliga präster (Björn Skogar), och i synnerhet Nygrens teologi, för att han överbetonade det kristna på bekostnad av det allmänmänskliga (Gert Nilsson) och av andra religioner (Håkan Eilert). Dessa icke-individualistiska och konfessionella teologier ligger bortom horisonten för den moderna teologi, som präglar denna bok. Över huvud taget är det anmärkningsvärt hur efterkrigstidens teologi i många fall har gjort en reträtt till det tidiga 1900-talets liberalteologiska position. Skogar framhåller, i överensstämmelse med detta mönster, hur modern Billing är i jämförelse med Nygren. Orsakerna till denna reträtt hade man gärna velat se diskuterade i denna volym. Men det förutsätter en verklig dialog med historien, där man är beredd att sätta sin egen ståndpunkt på spel. Se där en «utmaning» för modern svensk teologi!

Jonas Hansson

Gösta Wrede: *Origenes om grunderna och målet. Introduktion—översättning—kommentar (Uppsala Studies in Faiths and Ideologies 6). 126 sid. Uppsala 1997.*

De yttersta tingen intresserar allttjämt vida kretsar. Samtidigt som docent Wredes studie om eskatologin hos Origenes utkom i Sverige, pågick en tidvis het debatt kring pastor Kylliäinenns bok «Alla kommer till himlen» (på finska) i Finland. I grund och botten diskuterar båda böckerna samma problematik, dvs. frälsningens möjlighet och förtappelsens omöjlighet, men författarna har valt helt skilda sätt att presentera sitt ärende. Som den forskare han är studerar Wrede problemet historiskt, med Origenes som centralfigur, mellan Kylliäinen «förkunna» sin syn i eget namn. Men så har också mottagandet av böckerna veterligen varit högst olik: Wredes studie bedöms som en populariserande vetenskaplig studie, medan Kylliäinenns bok bedömdes av Helsingfors domkapitel — och föranledde «själavårdande samtal» mellan författaren och biskopen!

Boktiteln anger, att innehållet skall gälla Origenes syn på «grunderna och målet». Det som titeln inte anger är, att Origenes är insatt inte minst i den svenska helvetesdebattens kontext, och därför syftar först och främst till att förstå apokatastasis-lärens grunder.

Wrede har fördjupat sig grundligt i Origenes texter, först och främst kristenhetens «första dogmatik» dvs. *De principiis* (på grekiska *Peri arkhon*) samt konsulterat en ansenlig mängd Origenes-forskare i ärendet. Genom att insätta apokatastasis-läran (läran om alltings återställelse i evigheten) i ett vidare sammanhang, alltså i Origenes tänkande som helhet, påvisar Wrede att nämnda lära är en logisk följd av kyrkofaderns helhetsåskådning. För att nå detta mål översätter han inte mindre än ett sjuttioal sidor av *De principiis* till svenska! I samma anda har tidigare t.ex. F.-H. Kettler resonerat i skriften *Der ursprüngliche Sinn der Dogmatik des Origenes* (1966). Det är ju att märka, att Origenes själv inte presenterar apokatastasis som någon lära, utan som en vetenskaplig teori på en punkt, där kyrkoläran lämnar rum för diskussion. Vidare bör sägas, och det tycker jag Wrede inte säger klart nog, att helvetesläran och apokatastasis inte utesluter varandra enligt Origenes teori, utan de kompletterar varandra. Först efter ett antal eoner eller «evigheter» är de förtappade mogna för Guds rike.

I fråga om apokatastasens vara eller inte vara i Origenes teoribildning är det svårt att invända mot Wredes resonemang. Han har beaktat de textkritiska problemen kring *De principiis*, vilka dessvärre i synnerhet berör avsnitt som behandlar protologi och eskatologi. Det största frågetecknet i Wredes studie gäller en aspekt i förståelsen av apokatastasis. Är det fråga om en rent andlig tillvaro, eller en kroppslig existens av något slag? Wrede betonar överraskande starkt det förra alternativet, men frågan är, om detta är riktigt. Referenserna på s. 99 (not 286) tyder snarare på motsatsen! Det är möjligt, att kyrkofädernas besynnerliga terminologi påverkat resonemanget. När Tertullianus, nästan samtidigt med Origenes, beskriver *själens* egenskaper i *De anima*, låter han den vara osynlig för fysiska ögon, till färgen eterisk dvs. ljus men med form och gestalt (*corporales lineas*). Origenes beskriver *kroppen* vid uppståndelsen genom att säga, att den är osynlig för fysiska ögon, eterisk och har form (på grekiska: *eidōs*). Hur skall en dylik tillvaro betecknas, som immateriell eller inte? Materien kan ju inte förgås, hävdar Origenes upprepat i *De principiis*. Ytterligare anser han, att enbart Treenigheten är helt okroppslig — andra varelser har något slag av kropp. Enligt Hieronymus resonerade Origenes i andra skrifter om meningslösheten med matspjälknings- och könsorgan i evigheten; men det resonemanget är väl meninglöst om ingen som helst kropp kommer i fråga? Också modernt kristet språkbruk har svårigheter med det paulinska uttrycket «andlig kropp» (1 Kor. 15:44) — vad betecknar «andlig» i detta sammanhang? Origenes tolkning, enligt vilken tillvaron i evigheten tillbringas i *eteriska* kroppar rönte starkt ogillande vid kyrkomötet i Konstantinopel 553 (det tionde anatemat).

Det tredje fornkyrkliga eskatologiska alternativet, annihulationsläran, behandlas begripligt nog inte i Wredes bok. Det är uttryckligen om apokatastasisläran som det heter, att «uppslaget lämnar somliga ingen ro» (s. 114). Men eftersom debatt efterlyses, kan det vara på sin plats att påminna om detta alternativ, inte minst när det trots allt har mycket starkare stöd i kyrkliga källor än apokatastasis-läran. Under det andra århundradet förefaller det ha funnits åtskilliga kristna lärare som höll sig med uppfattningen, att de gudlösa inte uppstår överhuvudtaget, utan «går förlorade» i helt konkret mening. Läran, som allttjämt omfattas av en del samfund, kan eventuellt lösa en del problem som är förknippade med helvetesläran, om också inte lika radikalt som läran om allas frälsning.

Gunnar af Hällström

John Milbank, Catherine Pickstock and Graham Ward (ed.): *Radical Orthodoxy: A New Theology*. x + 285 sid. Routledge, London och New York 1999.

*Radical Orthodoxy: A New Theology* lyder den tämligen uppseendeväckande titeln på en nyutkommen antologi, signerad cambridgeteologerna Milbank, Pickstock och Ward. Boken är tematiskt upplagd och består av tolv uppsatser, vars författare samtliga i större eller mindre utsträckning är knutna till Cambridge. Att den är «very much a Cambridge collection» framhålls också i förordet, något som ger boken karaktär av ett manifest för de aktuella tänkarnas teologiska profil. Den ansats som förenar dessa «radikal-ortodoxa» teologer är strävan att återerövra *världen* från den sekularism som under flera sekel oemotsagd tillåtit definiera områden såsom kunskap, språk, politik, estetik, sexualitet, kroppen, etc. Presenterad lösryckt från närmare beskrivning tycks ansatsen som gjord för att misstolkas som en bakåtsträvande «nostalg för det premoderna». Detta är emellertid långt ifrån författarnas ärende. I ett första led bör de snarast placeras in i den postmoderna filosofiska tradition som sträcker sig från Nietzsche via Heidegger fram till det senare 1900-talets franska tänkare. I ett andra led inser man dock snart att man med detta sagt bara nått halvvägs i deras teologiska företag. Mer preciserat, så begagnar de sig av det skarpsinne med vilket de postmoderna filosoferna avtäckt modernitetens mindre vackra sidor, utan att därmed stämma in i de nihilistiska tendenser som i slutändan gärna gör sig gällande hos flera av postmodernismens talesmän.

Andra influenser som bör nämnas är den franska *nouvelle théologie*, liksom den barthianska neo-ortodoxin, vilket delvis förklarar beteckningen *ortodoxi*. Här bör dock framhållas den kritiska horisont man



intar gentemot dessa teologier. I synnerhet inom den senare traditionen finns en tendens att undandra teologin «medling» genom övriga kulturella och kunskapsmässiga sfärer genom att etablera en isolerad autonomi för teologin, varmed övrig kunskap betraktas som teologiskt oantastbar inom sina respektive sfärer. På denna punkt är den radikal-ortodoxa rörelsen närmast den motsatta, då den just syftar till att återföra den teologiska diskursen till områden där teologin sedan sekel varit stillatigande. Denna rörelse belyses ytterligare av den mening — eller snarare de meningar — man lägger i beteckningen *radikal*. Å ena sidan avser man här en återerövring av förlorade patristiska och medeltida rötter vilka ger en kraftfull arsenal för en radikal kritik av modern kultur, filosofi, politik, etc. Å andra sidan finns det en orsak till att en stor del av den klassiska teologin kom att duka under i mötet med den moderna kritiken, något som ger anledning att samtidigt ompröva den egna traditionen. Vad det handlar om är att avtäckta en kristendom som *aldrig* tillräckligt förstod sig på att värdesätta den medlande och partecipatoriska dimensionen i den gudomligt-mänskliga relationen, och därmed själv bär ansvar för åtskilliga av modernitetens mer bittra frukter. Först sedan man gjort detta kan man vidta sökandet efter en mer sann kristendom: «[O]nce one has realised, ... that sexual puritanism, political disciplinarianism and abuse of the poor are the results of a refusal of true Christianity ..., one is led to articulate a more incarnate, more participatory, more aesthetic, more erotic, more socialized, even more Platonic Christianity» (s. 3).

Personligen ser jag många förtjänster med en bok som denna, men får här nöja mig med att lyfta fram två. För det första sättet att förhålla sig till rationalitet. Det finns ofta en frestelse hos teologer som arbetar i den negativa traditionen — vilket dessa teologer i flera avseenden gör — att ställa tro mot vetande, Jerusalem mot Aten, och därmed fjärma sig från vad som uppfattas som förnuftets domän. Varje sådan tendens avvärjs emellertid kraftfullt i *Radical Orthodoxy*. Sedan modernitetens objektiva förnuft tvingats abdikera och den intellektuella världskartan ser annorlunda ut föreligger en omfattande uppgift att på nytt se över teologins förståelse av vad det innebär att vara, att veta, att förnimma, att tro, och inte minst dessa akters inbördes förhållande. Det är detta slags frågor som behandlas utifrån en rad olika aspekter i bokens uppsatser, varmed ett antal seglivade dikotomier såsom tro—förnuft, ande—natur, religion—vetenskap på ett välkommet sätt bryts isär och problematiseras.

Ett annat mycket uppskattningsvärt drag är den vändning som företas mot den fenomenala, sinnliga, eller om man så vill *kroppsliga* verkligheten, som sätet för all sann gudskunskap. Detta inte minst av det skälet att författarna som just nämnts står i en teologisk tradi-

tion där stark betoning lagts vid Guds alteritet. Här är det emellertid av vikt att understryka att man långtifrån avser tona ner Guds alteritet. Som jag redan antytt anser sig dessa teologer snarare radikaliserar än vedersaka neo-ortodoxin. Den kritik man riktar, vilken naturligtvis i än högre grad faller ut mot den liberal-teologiska traditionen, är att man helt och hållet överlåtit bestämmandet av våra ontologiska och epistemologiska kategorier åt en sekulär humanism och sedan rättat sig därefter, varmed man på förhand inskränkt vad vi faktiskt kan säga och veta om Gud. Kontentan av detta teologiska misslyckande att definiera «vara» och «kunskap» är att den teologiska skillnaden, Guds radikala annanhet, aldrig kan bli uttryckbar annat än genom att reduceras till ändliga mänskliga kategorier.

På ett stundom närmast provokativt sätt ger sig bokens författare således i kast med att artikulera en teologisk tydning inom en rad olika fält. På estetiskens område utmanar Phillip Blond och Frederick Christian Bauerschmidt våra invanda kategorier att förstå perception, närmare bestämt föreställningen att den verklighet vi omedelbart varseblir är all verklighet som finns. Detta är samtidigt att beröva verkligheten varje form av idealitet bortom vad det transcendentala medvetandet förmår tillskriva den. Mot detta föreslås en «högre estetik» där realitet och idealitet förs samman, varmed den faktiska tillvaron återges sin integrala godhet, skönhet och sanning. Teologiskt sett innebär detta att den fenomenala verkligheten förstås som den «medlande kroppen» för Gud, som den plats där Gud väljer att uppenbara sig för oss. Även uppenbarelse får — eller snarare *återfår*, vilket John Montag argumenterar för i sin uppsats «Revelation: The False Legacy of Suárez» — därmed en innebörd som står i kontrast till den moderna. Snarare än att beteckna en omedlad manifestation av Gud som bryter in från en främmande verklighet, handlar uppenbarelse om en vidgad och fördjupad mångfald av meningar i ett polysemiskt universum. Andra inslag som förtjänar ett omnämnande är Wards minst sagt egenartade kristologi i «Bodies: The Displaced Body of Jesus Christ», samt Gerard Loughlins artikel «Erotics: God's Sex», där den sistnämnda hör till det mest kärnfulla jag hittills läst inom området från ett teologiskt håll.

Dessa förtjänster till trots, skall jag inte sticka under stolen med att det finns åtskilliga drag i *Radical Orthodoxy* som jag betackar mig för. Ett genomgående drag hos flera av författarna är tendensen att utifrån enskilda texter eller teorier fälla svepande omdömen över hela kulturer eller epoker, alternativt att reducera komplexa historiska och kulturella processer till effekter av en specifik historisk händelse eller text. Inte helt sällan får man exempelvis intrycket att hela modernitetens baksida är en mans verk, närmare bestämt Duns Scotus. Detta leder mig direkt vidare till en annan pro-

blematik, nämligen frågan huruvida moderniteten överhuvudtaget var *något* annat än en enda stor bak-sida eller felutveckling? Personligen betvivlar jag inte uppriktigheten i redaktörernas explicita förkastande av varje form av enkelspårig nostalgi för det premoderna. Likväl efterlyser jag ofta en större nyansering i det sätt på vilket man talar om samt förhåller sig till moderniteten. Även i andra sammanhang saknar jag färgri-  
 kedom i resonemanget. Alltför ofta tycks verkligheten reducerbar till svartvita dikotomier: Den kristna gemenskapen *versus* Leviathan, den kristna ontologin eller berättelsen *versus* all övrig ontologi, för att nämna ett par exempel. Tyvärr tar denna ofta oresonligt polemiska attityd udden av övertygningsförmågan hos flera av de mycket djupsinniga och tankeväckande resonemang *Radical Orthodoxy* bjuder på. Eller låt mig vända på det och säga att mycket skulle vara vunnit för radikal-ortodoxins del om man praktiserade ett större inkännande inför den historiens och verklighetens komplexitet som man i sitt teologiska program syftar till att ställa in förgrunden.

Jayne Svenungsson

Cristina Grenholm: *Barmhärtig och sårbar. En bok om tro på Jesus. 125 sid. Verbum, Stockholm 1999.*

När jag börjat läsa denna uppslagsladdade och rappt skrivna bok, måste jag fortsätta i ett svep. Den redovisar reflexioner och val en människa anses ha anledning att pröva i samband med kristen tro, som i CG:s fall ligger mitt i nuets andedräkt och materia. På nästan varje rad träder hon träffande och originella iakttagelser, som får läsaren att tänka till själv och kanske invända. Som teologisk är boken ovanlig på två sätt: den är skriven på långt avstånd från brukliga begrepp och abstraktioner, dessutom är den mycket personlig och utlämnande.

CG proklamerar i förordet: «I den här boken berättar jag om min tro på Jesus på mitt sätt.» (s. 8). Personlig erfarenhet blir en nyckel, mycket viktig men inte den enda, för beskrivningar av den kristna trons värld med fokusering på Jesus. Enligt min mening finns det åtskilligt att vinna på att i texter undersöka trons uttryck som erfarenhet, upplevelse, känsla. CG går därutöver, när hon utgår från sig själv med kropp, själ, närmiljö och samtid i tolkningsprocessen. Det blir hennes erfarenhet som får visa vägen och det är en riskabel väg. Hon är medveten om det: «Så är det med teologin. Ingen position är invändningsfri. I praktiken blir den egna gudserfarenheten avgörande ...» (s. 44).

Visst kan det subjektiva hos teologen-tolkaren blanda sig i de mest anspråksfulla uttryck för objektivitet och «det-som-gäller». Där har CG en s.k. poäng.

Men låt mig fråga: Finns det alls någon balans mellan å ena sidan en innehållsligt så långt möjligt konstant kristen tro och å andra sidan en helt öppen relativism i åsikter och värderingar kring ämnet? Jag finner inget större intresse för balansfrågor i CG:s bok eller om det finns något allmängiltigt, som kan vara gemensamt för olika uppfattningar. Så måste det väl bli, när man slungar ut en bok om brinnande personlig bekännelse.

Närmare ett svar på min fråga än så här kommer jag inte: Det finns «olika utformningar av läroinnehållet. Men vissa saker hör ofrånkomligen samman med att vara kristen. Dit hör att man tror på Jesus och att man tar Bibeln på allvar.» (s. 18). Tro på Jesus är den röda tråden men blir helt beroende av vilken bibeltolkning man väljer. Den kritiska hållningen till Bibeln är för CG befriande. Det handlar då inte bara om rationalitet utan också om kreativ fantasi och nutidsperspektiv i tolkningen. Så blir det olika och många tolkningar beroende på tolkare. Dessa fenomen kan tillåtas stå vid sidan av varandra som alternativ till fortsatt begrunden, inte sällan som motsägelser eller utmaningar till traditionellt etablerad teologi, t.ex. ekumeniska kyrkomötens beslut angående Kristus.

Jesus kallas inte Kristus i denna bok. Frågor om Kristi preexistens, om Guds Son eller Messias förbigås programmatiskt (s. 8), så också synen på Jesus Kristus som sann Gud och sann människa («tvånatursläran»). Denna uppfattas som «en filosofisk konstruktion» (s. 62). Det är förhastat sagt. Med det tappar man åtskilligt av psykologin i de gamla kyrkomötena (från 325 och framåt), som inte bara var uppvisningar i maktlystna trätor (vilket de tycks vara för CG). Huvudfrågan gällde ändå frälsning/försoning. Vad var avgörande: ett verk av en människa eller av Gud och människa? Med undanskjutandet av den frågan hänger samman en viss oförståelse för Jesu utförande av försoningen genom att lida i människornas ställe (s. 103). Särskilt tydlig är inte Kristi försoningsgärning som Guds verk i förbehållslös kärlek. De båda sätten att se försoningen aktualiserar för varje tid samspelet människa-Gud hos Jesus Kristus.

Till bokens svårare utmaningar hör bilden av Maria. Hennes uppgift som mor till barnet Jesus skildras inkännande (t.ex. s. 69) så som bara en kvinna som själv fött barn kan skriva. Problemet i sammanhanget är jungfrufödelsen. CG har knutit an till Elisabeth Schüssler Fiorenzas teori om att «Jesus uppfattas av sin omvärld som ett utomäktenskapligt barn» och att «den helige Ande upprättar de förorättade», dvs. Maria och Josef samt Jesus som ett «oäkta barn». Så räddar Gud Maria och barnet från «social utfrysning och lyfter skuld och skam av henne». Hur det går för Josef nämns inte. CG finner denna tolkning som «åtminstone lika tänkvärd som andra alternativ» hon känner till (s. 32).

Feministteologisk preferens är en drivkraft bakom sökandet efter en annan bild av Maria än «den lydiga och underdåniga», dvs. Herrens tjänarinna. Den nya bilden skulle inte nödvändigtvis ersätta den gamla men komplettera den. Något högst betydelsefullt är under alla förhållanden att Maria får Andens kraft «att bära fram ett ifrågasatt barn» och att vi i detta ser hennes «utsatthet och styrka» (s. 66). Man måste troligen vara kvinna och helst feministteolog för att fullt ut förstå vad det här gäller.

I rättvisans namn måste sägas att CG har fler nyanser i sin Mariabild. Luther har också givit henne tänkvärda sådana (s. 76 f.). Men det svåra i vad som sagts om Maria kvarstår för min del. Det handlar om tjänande-visionen. Att den ifrågasatts kan jag förstå, om den innebär underkastelse och utnyttjande. Hos Maria ser jag ingenting av detta. Egentligen var det en meningsfull upphøjelse och en särskild kallelse till henne att föda ett unikt barn, något varje kvinna som fött barn vet. Maria blev också mor till Jesus, det textkritiska läget i övrigt till trots. Mot den här bakgrunden kan jag i tjänande inte se slavtjänst (vilket in i vår tid förstört innebörden i ordet tjänst). Det jag ser är kristendomens huvudärende från Gud, till Maria, till Jesus, som med ord och kropp framhållit tjänandet som föredöme. Denna hållning hos Jesus är ytligt sett svag men inifrån stark och kan utmana makten i världen. Det här behöver inte vara dunkelt för vare sig kvinnor eller män.

NT:s berättelser om andra kvinnors roll i Jesu liv är klenoder och CG låter dem med allt skäl lysa. Till de rikaste partierna i hennes bok hör iakttagelserna om kvinnorna vid Jesu grav (s. 113–115). CG säger «barmhärtig och sårbar» om Jesus och i bokens titel. Det gamla ordet barmhärtig används alltså på nytt om Jesu godhet och kärlek, som CG ser stå i omedelbar förbindelse med hans blick för det sårbara i människornas liv. Här är ännu en viktig dimension i boken. Teologiskt är roten att Gud blivit människa och lärt känna den risk och nöd eller «skörhet» som hör till människolivet (s. 50). Beträktelsen är öm och visar den främsta förklaringen CG har till att Jesus är god.

Dock kan väl människors sårbarhet och brister leda till helt andra mänskliga reaktioner? Likgiltighet, desperation, hat t.ex.? Så blev det inte i CG:s syn på Jesus. Och någon alldeles vanlig människa var han ju inte. Vad är det, frågar jag, som gör att det kan växa just godhet och kärlek i sårbarhetens villkor? Har det att göra med en utgivande kärlek, som är så sällsynt bland människor att den rent av är gudomlig? Hur Jesus — Kristus — uppfattas berörs också av en sådan fråga.

Det förekommer inga långsamheter i CG:s problembehandling. Det är mycket som berörs med lätt och snabb vinge. Det är bra gjort på bara 125 sidor. När den mindre formen valts, har också större risker tagits

för missförstånd och kritik. Garderingar och var-samma överväganden finns också. Det står minst dubbelt så mycket mellan raderna som på dem. Detsamma gäller en del av vad jag önskat finna och efterlyst.

«Jag är ingen glad kristen, men jag är glad att jag är kristen.» (Förordets första mening, s. 7). Som vi sett vittnar CG också om den glädjen: friheten att ifrågasätta. Hon har rätt i att den friheten måste finnas i kristen tro. Här är karaktären i hennes bok, som just därför inte är något avslutat men ett led i pågående och kommande tolkning av kristen tro. Jag önskar att CG fortsätter på vägen som tolkare. Med den analytiska och pedagogiska begåvning hon har finns lovande förutsättningar att vinna och förmedla nya betydelsefulla insikter i fortsatta tolkningsuppgifter.

På sitt sätt påminner CG:s bok om det aktuella läget för teologi och därmed kyrka i vårt land, delvis också internationellt. Strömmar bryter sig mot varandra: antropomorfism mot transcendentalism, det inomvärldsliga mot det översinnliga, det jordnära mot kosmos, nuet mot historien, för att ta några exempel. Dagsläget är ingen framtidsbild. Det är en ögonblicksbild i en utveckling. Teologin använder sällan hela sitt andliga kapital. Var tid väljer sitt och tror sig ha en helhet. Vad ansvaret gäller är befintliga bibeltexter med källkritik, hittills gjorda och kommande tolkningar, där tonvikterna flyttas med hänsyn till då, nu och sedan.

Gösta Wrede

Anne-Louise Eriksson: *Kvinnor talar om Jesus. En bok om feministisk kristologisk praxis. Bokförlaget Nya Doxa. Nora 1999.*

Eriksson tar utgångspunkt i intervjuer hun selv har foretatt med 10 svenske kvinnelige prester/teologer som oppfatter seg som feminister og kristne. I et par innledningskapitler presenterer hun kort og meget klart sin forståelse av «feminisme», «kjønn», «praksis», «kristologi», og hun skisserer hovedutfordringene for feministisk kristologi, samt modeller for hvordan disse kan møtes. Hovedutfordringene kommer delvis fra den androsentriske teologi, og delvis fra såkalt postkristen feminisme som anser kristendommen som uhelbredelig patriarkalsk og negativ for kvinner. Deretter følger fire kapitler med presentasjon og diskusjon av intervjumaterialet. Sammenfattet sier de intervjuede kvinnene at selv om en del forestillinger om Jesus Kristus kan være problematiske, er Jesus Kristus stort sett en positiv gestalt for dem. De skiller altså mellom en patriarkalsk, undertrykkende teologi og deres eget bilde av en frigjørende Jesus Kristus.

Deretter følger ett kapittel med presentasjon av amerikansk feministisk kristologi, før Eriksson i

bokens siste kapitler diskuterer de mest aktuelle problemstillingene hun fant i intervjumaterialet. Hun registrerer at de problemene som intervjuene aktualiserer ikke samsvarer med det som diskuteres i mer tradisjonstro kristologiske framstillinger. Hvem eller hva avgjør hva som er rett kristen lære? Hva slags plass har erfaring i teologien? Hva skal til for at kristologien også skal angå kvinner? Er det nødvendig at den bekrefter en spesifikk kvinnelig kroppslighet? Endelig skisserer hun konturene til en feministisk kristologi ved å føre sammen tråder fra det nordamerikanske og det svenske materialet.

Poenget med intervjuene er ikke å foreta en vitenskapelig holdbar rekonstruksjon av hva svenske feministiske prester mener om Jesus, men å bruke deres tanker som kilde til videre kristologisk refleksjon. Samtidig utgjør intervjuene for Eriksson en svært jordnær og konkret referanseramme som forplikter henne til ikke å «ta helt av» i hypotetiske kristologiske spekulasjoner med universalistiske anspråk, slik mange av de amerikanske teologene gjør. Det er et viktig poeng for Eriksson at dogmer skal fungere også i den enkelte troendes liv.

En slik bruk av intervjumateriale er sjelden innenfor feministisk-teologisk forskning. Det nærmeste eksemplet jeg kommer på, er Musa Dubes avhandling fra 1997 (*Toward a post-colonial feminist interpretation of the Bible*), hvor hun bruker intervjuer, samt lyd-båndopptak av kvinnelige biskopers/presters/predikanters prekeren i African Independent Churches (AIC) i Botswana som kildemateriale og belyningsmateriale. Intervjumaterialet har dog ikke en like sentral plass i Dubes avhandling som i Erikssons bok.

Eriksson lar ikke kirkelig etablerte forståelser av Jesus Kristus være styrende for intervjuene eller for hennes egne diskusjoner av dem. Et slikt utgangspunkt, mener hun, tvinger ofte feministisk teologi over i en defensiv posisjon der man må bruke krefter på å forsvare og begrunne ønsket om en teologi som ikke underordner kvinner. Hun er riktignok innom «offisielle» forståelser innimellom, for perspektivets skyld.

Etter at Anne-Louse Erikssons forrige bok allerede har rukket å bli en feministteologisk klassiker og svært hyppig referert, var forventningene til hennes neste bok svært store. Og for å si det med en gang, Eriksson svarer til forventningene, selv om dette er en helt annerledes bok enn den første. Den var mer teoretisk orientert, denne er mer «hverdagslig». Skjønt — når det kommer til stykket er ikke denne boken mindre teoretisk reflektert enn den første — den bare starter et annet sted, i hva kvinnelige prester faktisk tror, og Eriksson bruker så teorien og den akademiske teologien til å utvikle og bearbeide viktige aspekter ved deres Kristus-tro. I innledningen av boken uttrykkes et ønske om å bidra til å overbygge splittelsene mellom

akademi og kirke, mellom feministisk forskning og praksis. Sett i lys av dette ønsket, er boken svært vellykket.

En av de mest slående innsiktene i boken, er hvor lite problem det er for intervjuobjektene at Jesus var mann. Dette var tydeligvis også overraskende for Eriksson, og hun bruker en del plass på å diskutere grunnen til dette. Postkristne feministe har jo avvist kristendommen som mulighet på grunnlag av at den kristne Guds inkarnasjon er eksklusivt mannlig. Eriksson lufter muligheten framsatt av postkristne feministeologer, at de kvinnelige prestene er så indoktrinert og har så mye å forsvare, at de rett og slett nekter å se dette graverende faktum i øynene. Men Eriksson vender de postkristne feministenes avvisning av Jesus på grunn av hans mannlighet tilbake til dem selv: «Jag påstår tvärtom att särskiljandet är ett medel genom vilket den patriarkala diskursen tillvaratar mäns intressen ... Eftersom isärhållandet enligt min uppfattning utgör det patriarkala teologiska språkets nav tror jag inte att en sådan strategi kommer att vara framgångsrik» (p. 198). Når konservative kristne og feministiske postkristne i skjønn forening hevder at «Jesus var mann», må vi heller svare «so what?» Trenger kjønn være «særskiljande»? Betyr det at Jesus er mann at han kun kan representere en manns-gud? Eriksson bruker altså de svenske kvinneprestenes gode forhold til Jesus til å peke på muligheten for en subversiv kjønnsforståelse som beveger seg hinsides gamle fastlåste kjønnsdikotomier der biologisk kjønn er det alt avgjørende. Min tolkning av Erikssons tolkning av de svenske kvinneprestene, er at hun her greier å bryte ut av en amerikansk feministteologisk diskurs som jo selvsagt heller ikke er kontekstløs og uavhengig av kjønnsdiskurser i det amerikanske samfunnet for øvrig. Selv om det også i Skandinavia er langt igjen til full likestilling, er kjønnsdiskurs, samt basale sosiale og juridiske vilkår for kvinner her radikalt forskjellig fra i USA. Ved å starte i intervjuene, tar Eriksson denne forskjellen i kontekst på alvor. Det som i amerikansk feministisk diskurs av og til nevnes som en utopi, demonstrerer Eriksson som en gryende realitet i det svenske kvinneprest-materialet: at kjønn ikke forstås som «særskiljande» kategori. Det hadde vært lettere for Eriksson, og mindre faglig innovativt, å droppe intervjuene og bare bygge videre på en etablert amerikansk feministisk-kristologisk diskurs. Da hadde denne viktige forskjellen forblitt usynlig.

På denne bakgrunn er det noe overraskende at bokens svakhet er kapitlet om nordamerikanske feministiske teologers kristologi — mer presist at hun ikke setter disse bidragene inn i en forståelig sammenheng, verken i forhold til deres amerikanske kontekst eller i forhold til resten av kapitlene i Erikssons bok. Det er ingen tvil om at Eriksson kjenner denne diskursen

svært godt, ut fra den ledige og organiske måten hun inkluderer perspektiver fra den amerikanske diskursen på i de øvrige av bokens kapitler. Eriksson mener tydeligvis at leserne også trenger en presentasjon av denne diskursen, men kapitlet blir noe oppramsende, og interessante kontraster til det svenske materialet diskuteres ikke. Eriksson avgrensner seg riktignok overfor sammenlikninger innledningsvis i boken, men jeg synes det ville vært spennende om Eriksson hadde vist hvordan den amerikanske feministkristologiske diskursen styres ut fra forutsetninger og samfunnsforhold som er spesifikt amerikanske, og hvorfor den derfor er mindre saksvarende i Skandinavia. Bokens nåværende organisering blir en mix av «apples and oranges»: amerikansk akademisk-feministisk diskurs stilles opp mot svensk feministisk praksis. I en slik oppstilling burde også den akademisk-feministiske biten vært skandinavisk. Men ettersom en slik diskurs er nærmest ikke-eksisterende (det er jo noe av problemet Eriksson prøver å bøte på med denne boken), må hun nå engang til USA for å hente akademiske perspektiver. Når forskningssituasjonen faktisk er slik, burde spenningen mellom det amerikanske og det svenske materialet vært utnyttet bedre. Slik kapitlet om amerikansk feminist-kristologisk diskurs nå står, henger det i løse lufta, og det som presenteres der kunne med fordel vært integrert i de andre kapitlenes diskusjoner.

Nå må det sies at dette problemet oppstår fordi Eriksson tross alt gjør det svært fortjenestefulle forsøket på å relatere kristologi til konkret historisk praksis, til konkrete personers tro, istedet for å fortsette i trygge spor ved å konstruere en kristologi med universelle anspråk. Gjennom Erikssons bok blir det tydelig hvordan både feministiske, tradisjonalistiske og oldkirkelige kristologiske diskusjoner nettopp ikke er tids- og kontekst-løse, men alltid situerte, og hvordan det derfor er nødvendig å redefinere hva dogmenes «autoritet» består i.

Jorunn Økland

J. Wentzel van Huyssteen: *Essays in Postfoundationalist Theology*. x + 285 sid. Eerdmans, Grand Rapids/Cambridge 1997.

Wentzel van Huyssteen er professor i teologi og naturvitenskap ved Princeton Theological Seminary. Den här boken består av essäer i filosofisk teologi (som författaren oppfattar som väsentligen en tvärvetenskaplig disciplin) från perioden 1981–1996, av vilka flertalet publicerats i för nordiska intellektuella svårtillgängliga källor. Ledmotivet är den kristna teologins utmaning i det postmoderna tänkandets sammanhang där vidhållandet av en fast ståndpunkt i en kultur som betonar

kulturell och religiös mångfald synes otidsenlig. van Huyssteen försöker här formulera ett tredje alternativ bortom grundvalsteori (*foundationalism*) och koherensteori för kunskap. Essäsamlingen har tre delar. I den första och uttryckligen tvärvetenskapliga avdelningen förs en dialog med W. Pannenberg över teologins akademiska status, med N. Murphy om bruket av Lakatos och om naturalism. van Huyssteen behandlar dessutom påståendet att det inte finns någon universell eller neutral standard för rationalitet. Den andra delen handlar om kristen teologis ofta insnöade karaktär och nödvändigheten av att framställa en för samtida intellektuella tillgänglig och trovärdig teologi som kan integrera vår fragmenterade kultur. Här diskuteras Sauters och Pannbergs försök. Den sista delen handlar om teologi-och-naturvetenskapsdialogen. Författaren varnar för positivism, presenterar en apologetik för vår tid och diskuterar rationalitetsbegrepp.

Boken upprepar sig ständigt och det återkommande argumentet är följande. Vetenskapsfilosofin och postmodernistisk kritik har klarlagt betydelsefulla överlappningar mellan det teologiska och naturvetenskapliga sökandet efter rationalitet och kunskap med följd att den moderna bodelningen kollapsar. Ett vidare rationalitetsbegrepp håller på att växa fram som bejakar personliga och pragmatiska värdeomdömen. Den modell van Huyssteen framställer är fallibilistisk och försöker uttryckliggöra vad som är taget för givet aktivt och kritiskt. Den kritiska realismen är mycket viktig för van Huyssteen och återkommer på var och varannan sida. «Styrkan i den kritiska realismens ståndpunkt ligger givetvis i dess insisterande att både naturvetenskapens objekt och den religiösa övertygelens objekt ligger bortom den bokstavliga beskrivningens räckvidd» (s. 131). Postfoundationalisten erkänner således att vi i alla discipliner relaterar epistemiskt till världen genom tolkade erfarenheter. Vidare gör detta rationalitetsbegrepp inte anspråk på att de omfattande och globala teoretiska referensramar inom vilka vi tolkar våra erfarenheter är sanna eller att de kan prövas eller att de har en grund. De kan endast vara mer eller mindre framgångsrika i att lösa problem. Vi kan dock inte vara tillfreds med en postmodernistisk pluralism säger van Huyssteen, eftersom förklaringsobjektet är en enda gemensam verklighet. Teologin söker mening och begriplighet som ytterst är beroende av realistiska och övernaturliga förutsättningar. Dessa är kunskapsteoretiskt relevanta och bör tas på allvar i den tvärvetenskapliga diskussionen. «För den kristne teologen är möjligheten att lokalisera teologin i en tvärvetenskaplig kontext ett stort steg mot att nå denna koherenta tolkning av vår erfarenhet, och möjliggörs slutligen av att uppenbara och utnyttja de gemensamma resurserna av rationalitet från våra olika och ofta olikartade sätt till mänskligt vetande» (s. 15).

Den här boken är ett betydelsefullt bidrag till vår tids tvärvetenskapliga problematik och svårigheten i att identifiera de epistemiska och icke-epistemiska värden som formar alla discipliner. van Huyssteens betoning av vetenskapsfilosofins avgörande roll i denna tvärvetenskapliga diskussion förtjänar eftertanke. Vad som binder samman dessa essäer är också det positiva tillägnet av vissa konstruktiva former av postmodern kritik av rationalitetsbegreppet. van Huyssteens postfoundationalistiska teologi bejaktar kunskapens kontextualitet samtidigt som den erkänner transkontextuell kommunikation. Han menar att detta alternativ ger oss en frihet att medge att vi alla — i teologi likväl som i andra discipliner — utgår från vissa givna förutsättningar som öppet och medvetet bör tas upp till kritisk reflektion. För den kristne teologen innebär det att han eller hon kan tänka och tala utifrån sitt personliga trosengagemang och samtidigt, tvärvetenskapligt och/eller inomvetenskapligt, behandla den roll som t.ex. erfarenhet, tradition och bibeltexter haft i att forma detsamma. På så vis menar van Huyssteen att vi kan undvika fundamentalism, fideism och relativism.

Vad som framförallt bekymrar mig när jag läser van Huyssteen och andra liknande teologer är den kunskapsteoretiska framställningen. Hos van Huyssteen sker en sammanblandning av *species* med *genus*; det sker ett felslut som beror på att en form av grundvalsteori tas för grundvalsteori för kunskap. Ofta invänder postmoderna teologer (med all riktighet enligt min mening) mot upplysningstidens deontologiska grundvalsteori, men det innebär t.ex. inte att en fallibilistisk och sanningsbefrämjande grundvalsteori är otjänlig. Religionsfilosofen Alvin Plantinga jämför detta felslut med någon som utifrån öststatskommunismens frånfälle skulle hävda slutet för alla politiska system och styrelseskick. van Huyssteen tar för givet att det enda alternativet till modernistisk grundvalsteori är en form av koherentism. Det är en grov förvrängning av den kunskapsteoretiska situationen. Dessutom förbigår van Huyssteen helt enkelt den seriösa diskussionen om möjligheten till omedelbar kunskap och hävdar *non sequitur* «theoryladedness». Det här blir särskilt betungande i hans starka förlitan till Proudfoots forskning kring religiösa erfarenheter. Den senares uppfattning att emedan begrepp är involverade i identifierandet av erfarenheter, så är erfarenheter inte oberoende av begrepp, har givetvis inte stått oemotsagd. «Från det faktum att vi använder ett begrepp för att peka ut kål som grönsaker, följer det inte att kål har eller använder begrepp» (Alston). Det finns förstås en omfattande litteratur om mystiska erfarenheters natur som borde beaktats. van Huyssteen har givit ut en tungläst bok som ger intryck av att vara kunskapsteoretiskt välunderbyggd men som i själva verket saknar

nyanser och perspektiv. Det är ett lovt projekt han har föresatt sig att presentera en vederhäftig kristendom. Även om vi inte håller med om hans lösningar och slutsatser, så är det en bok som stimulerar till fortsatt bearbetning av frågorna.

Sebastian Rehnman

Hans-Georg Gadamer: *Sanning och metod i urval. Urval, inledning och översättning av Arne Melberg, 213 sid. Daidalos, Göteborg 1997.*

Trettiosju år efter dess ursprungliga publicering 1960 finns nu Hans-Georg Gadamer's klassiska verk *Wahrheit und Methode* i svensk översättning. Gadamer lägger här fram sitt hermeneutiska program. Likt sin läromästare Martin Heidegger, vilken han habiliterade för 1929, menar Gadamer att hermeneutiken inte primärt är ett metodologiskt program, utan en universalfilosofi, en reflektion över vad som alltid händer när människor förstår.

Från Gadamer har inte minst teologer tillgodogjort sig viktiga impulser till en förståelse av «tolkning», «förförståelse», «auktoritet», «tradition», «eneutiska cirkel», etc., som kommit att spela en avgörande roll i modern teologi. Även i Sverige har Gadamer kommit till teologisk användning. Det kan vara intressant att nämna att det i *Svensk Teologisk Kvartalskrift* Årg. 46 (2/1970), s. 119–128, finns en artikel, «Vad är tolkning? En studie i H.-G. Gadamer's hermeneutik», som är ett teamwork inom ramen för det dåvarande dogmatikseminariet i Lund, och vars författare är Bengt Häggglund, tillsammans med ett antal andra teologer. Gadamer's stora betydelse bland filosofer, litteraturforskare, och andra är också obestridd.

När nu *Wahrheit und Methode* kommit i svensk översättning är det med viss besvikelse jag måste konstatera att det endast är ett smärre urval, ungefär en tredjedel, som publiceras. I någon mån uppvägs det av Arne Melberg's goda introduktion som också berör de delar som inte översatts. Jag har inget att invända mot urvalet som sådant, men samtidigt föredrar jag att som läsare själv få välja vilka delar av ett verk jag vill läsa, om jag av någon anledning inte vill läsa hela verket. Trots det är det en välgärning att åtminstone en tredjedel nu finns på svenska. Bättre sent än aldrig, men också bättre något än inget.

Ola Sigurdson

Jean Bethke Elshtain: *Real Politics. At the Center of Everyday Life. 375 sid. The Johns Hopkins University Press, Baltimore and London, 1997.*

Jean Bethke Elshtain, professor i social och politisk etik vid Chicago Divinity School, är en av de främsta offentliga försvararna för den liberala demokratiska traditionen bland dagens amerikanska politiska tänkare och intellektuella (på senare år t.o.m. inbjuden som konsult i vita huset). Hennes försvar för denna tradition är dubbel. Å ena sidan bekämpar hon de ideologier och utopier som offerar den konkreta och individuella människan och å andra sidan oroas hon över den olidliga lätthet med vilken många amerikanska liberaler idag handskas med den demokratiska traditionen. Politik måste bli konkret ansvar i det vanliga livet. En utmärkt ingång i Elshtains tänkande är därför att läsa den av henne nyligen sammanställda antologin *Real Politics*. Här framträder hennes position främst genom diskussionsinlägg i de debatter hon deltagit i och skapat de senaste tjugo åren. Detta är inte hennes främsta bok (se inte minst hennes förmåliga arbete *Women and War*). Men i dessa i huvudsak polemiska texter blir hennes liberala *via media* mycket tydlig.

Elshtains huvudsakliga fiende är ideologier och utopier. För henne är inte de gamla klicheerna om «vänster» och «höger» längre intressanta som grund för politik. Men detta beror inte bara på att de blivit gammalmodiga. Alla ideologier avskärmar oss från det konkreta, partikulära och lokala för universella och abstrakta illusioner om en framtida värld. Ideologier, utopier och sökandet efter en *Weltanschauung* är för Elshtain en typisk intellektuell hybris som försöker skapa mening och inriktning i världen. Därför uppskattar Elshtain Richard Rortys liberala ironi som avslöjar begränsningen i alla politiska projekt och «heliga offer». Men hans värld blir olidligt lätt och fungerar bara för de som har chans att forma sin egen tillvaro. Vi behöver lära oss älska den värld som inte är vår skapelse: att vara hemma i den vanliga världen och där lära konkret ansvarstagande. I sitt sökande efter en sådan demokratisk praktik blir inte Rorty utan Václav Havel och Hannah Arendt hennes stora läromästare.

Demokrati handlar för Elshtain inte främst om formella procedurer och konstitutioner. Demokrati är en moralisk färdighet som handlar om ansvarstagande, villighet till en själv-begränsande frihet och förmåga att se andra perspektiv än det egna. Därför anser Elshtain att en genuint liberal utbildning är avgörande för demokratisk träning. Utbildning är politik. Men inte så att utbildningen ska styras av politikens tyngd och diktat. Istället står Elshtain snarast för ett renässansideal där utbildningen blir fri verksamhet; ett aldrig avslutat samtal i vilket varje deltagare kan dela äventyret att se nytt och att se annorlunda på sin värld. Liberalt lärande är en utbildning i fantasi; «to acquire the intellectual and moral habits appropriate to this conversational relationship and thus to make our debut *dans la vie humaine*» (s. 365). Behovet av «demokratisk skol-

ning» slår an en sträng som betonas i varje svensk utbildningspolitisk text. Men Elshtains beskrivning av demokrati som en fråga om moral, samtalsförmåga, självbegränsning och fantasi visar att «demokratisk skolning» handlar om djupare processer än de som dominerar dagens etiska läroböcker. Är inte mycket demokratisk retorik alltför lätt och alltför flyktig?

Allra starkast i sitt försvar för liberal moral blir Elshtain när hon enfattigt hävdar att demokrati är en inlärd färdighet att föra «icke-våldssamtal». Det är ideologier och utopier som lägger grunden för våld och förtryck. Denna betoning har en speciell udd hos Elshtain. I sitt mångåriga arbete med krigets historia upptäckte hon till sin förvåning den fundamentala roll som kvinnan har i allt krig. Från starten i Grekland har den västerländska identiteten och dess krigsretorik inte främst betonat mannens potens utan viljan till offer för sitt hem och sin nation. Och nationen / hemmet har alltid varit en Moder. Kvinnans roll blir därmed att fostra söner som är beredd att offra sig för Modern. Prototypen för detta är Spartas Moder som fostrar söner vars hela liv centreras i villigheten att dö för Sparta. Men Elshtain kryddar sina texter också med många dagsaktuella exempel på samma Modersbild.

I väst finns det emellertid en kvinnlig motbild till Spartas Moder som kommer med kristendomens triumf: «den sköna själen» (*the Beautiful Soul*). Här är kvinnan våldets antites; en symbol för drömmen om fridsriket. Kriget tvingas på «defensiven» och måste hela tiden rättfärdiga sig inför den kvinnliga fridsontologin. Men detta ideal glider alltför lätt in i sentimentalitet och dess enda motvapnet mot ondska blir själv-offret. Ytterst kan det sköna hjärtats renhet bara bevaras genom att kvinnan flyr kontakten med världslig politik.

För Elshtain motverkar man inte kriget genom att hänvisa till kvinnan eller till moderns omsorg. Istället för dessa feminina idealtyper (moderns offer eller radikal pacifism) argumenterar Elshtain för «kristen realism» och «det rättfärdiga kriget» i Niebuhrs anda. Vi kan inte fly nationernas realitet och ondskan. Men vi kan bemöta statens absoluta krav med ironi och lära oss hantera konflikter på ett demokratiskt sätt. Åter finner hon att enbart «ironi» blir alltför lättflyktigt. Trots sin häftiga kritik mot offerideologin, inser Elshtain nämligen att demokrati kräver medborgare som är villiga till fria offer för det goda.

Mest uppmärksamman och angripen har emellertid Elshtain blivit genom sin kritik av mycken feminism. Istället för vetenskapligt sanningssökande och strävan mot konkret, befriande politik har feminism enligt Elshtain förvandlats till en moderna ideologi. Den stryper debattutrymmet genom att fälla universella och allmängiltiga domar: it «aims at closure, not conversation» (s. 117). Hon utlöste ett våldsam debatt

i USA genom en av de artiklar som finns med i boken: «Feminism against the Family». Här angriper hon de feminismer som såg kärnfamiljen som orsaken till kvinnans politiska förtryck. För Elshtain är dagens problem mer kapitalismens marknadsdominans och statens absoluthetsanspråk. Båda dessa krafter gör människan till «sociala atomer» som särskiljs från varandra i tid och rum. Styrns feminismens frihetssyn av idén om «ett fritt jag» som lever oberoende av andra (klassiskt uttryckt av Simone de Beauvoir), kommer den bara att betjäna dessa makter. Så istället för att slå emot familjen, menar Elshtain att sociala insitutioner såsom familjen och dess sociala nätverk måste försvaras just för att begränsa marknad, kapital och stat. Den privata gemenskapens område ska inte politiseras utan vara en *annan* icke-reglerad och fri sfär. I enlighet med den idag alltmer dominerande kommunitarismen, anser även Elshtain att demokratisk frihet förutsätter en sådan social grund.

Kärnan i hennes kritik summeras i anklagelsen att mycken feminism blivit «the Ideology of Victimization». Feminism blir en universell historia om alla kvinnors förtryck. «Victim ideology diverts attention from concrete and specific instances of female victimization in favor of pushing a relentless world-view structured around such dichotomies as victim / victimizer, guilty / innocent, tainted / pure» (s. 251). Ideologisk retorik förvanskar inte bara historien utan skapar en dålig grund för befriande politisk praktik. För Elshtain är ideologi aldrig en bra grund för konkret och demokratiskt handlande.

Dessa trådar vävs samman i en av bokens höjdpunkter där Elshtain utifrån kontakt med de «galna mödrarna» i Argentina visar hur dessa handlar politiskt

mot förtryck just genom att visa sin «privata sorg» som mödrar. Den sociala grunden är «privat» samtidigt som ropet på moderns rättighet (det liberala politiska språket) blir oerhört effektivt i ett samhälle vars diktatur rättfärdigas som ett försvar för den hotande modern! Enligt Elshtain bryter detta med många av feminismens vanligaste synsätt kring privat och offentligt och kring kvinnors makt och maktlöshet. (Se kapitel 18: «The Mothers of the Disappeared»).

Varför ska en teolog läsa Elshtains bok? Hon har som påpekat mycket att lära läsaren om etikens och religionens roll för demokratisk fostran. Vidare borde all kristen offerterminologi genomgå ett «reningsbad» hos Elshtain. Men mest intressant tycker jag Elshtain är i sin protest mot ideologiskt förtryck såväl som mot ironins och distansens «olidliga lätthet». Teologin skulle må väl av att ta till sig hennes kritik av intellektuell hybris och av hennes positiva uppmaning att ta kroppens och jordens konkreta händelser på allvar (*Real Politics at the Center of Everyday Life*). Trots att Elshtain polemiserar och därmed överdriver tror jag att hon t.ex. pekar på ett viktigt problem även inom en hel del teologisk feminism. Innan man drivs för långt i olika ideologiska konstruktioner, gör man väl i att begrunda Elshtains kritik av bl.a. Mary Daly. Samtidigt har jag också en viss oro inför hennes hållning. Finns det tillräcklig kraft för att se bortom de begränsningar som skapas i en liberal politik som tenderar till enbart «ett realistiskt förvaltande av det som är»? Här finns det tydliga begränsningar i hennes medelvåg. Finns det inte rum för en konkret praktik som öppnar för vidare alternativ än de hon skisserar?

Roland Spjuth

- Redaktör:** Werner G. Jeanrond, Lund.
- Redaktionens arbetsutskott:** Redaktören samt Birger Olsson, Lund, Eva Hamberg, Lund och Ola Sigurdson, Göteborg (särskilt ansvarig för recensensavdelning — tel. 031-20 16 16 eller 070-639 16 16, e-mail ola.sigurdson@tripnet.se).
- Ansvarig utgivare:** Göran Bexell, Lund.
- Red. förutom ovan nämnda:** Edgar Almén, Linköping, Göran Eidevall, Göteborg, Ann-Louise Eriksson, Lidingö, Carl-Reinhold Bråkenhielm och Göran Möller, Uppsala, Tage Kurtén och Hans-Olof Kvist, Åbo.
- Redaktionssekreterare:** Hannelore Stein, Lund, tel. 046-222 92 42, e-mail Hannelore.Stein@teol.lu.se
- Redaktionens adress:** Teologiska institutionen, Allhelgona Kyrkogata 8, S – 223 62 LUND, fax 046-222 44 26 INT +46 46 222 44 26.
- Prenumerationsärenden:** Red.sekr. Hannelore Stein, Lund.
- Prenumerationspris för 2000:** kr. 175:- (kr. 120 för studerande), insättes på STK:s postgiro 2 54 27-6.

Lösnummer av senaste häftet försäljs genom bokhandeln Arken, Kyrkog. 4, 222 22 Lund, 046-211 11 00.

Tidskriften utgives med bidrag från Humanistisk-samhällsvetenskapliga forskningsrådet och Lindauers fond.