

10  
11

# Det kristna gudsbegreppet förändras

I början av maj 1999 träffades nära hundra teologer från många håll i världen i Lund för att diskutera det kristna gudsbegreppets förändringar ur ett globalt perspektiv. I en rad föreläsningar och diskussionsgrupper undersöktes såväl principiella metodologiska frågor (möjligheter och begränsningar för en interkulturell och interreligiös dialog om Gud) som konkreta utvecklingslinjer i nutida teologi och i den pågående religionsdialogen. En viktig dimension av konferensen var mötet med teologer och religionsfilosofer från Japan. De japanska konferensdeltagarna representerade både kristna och Zen-Buddistiska röster i den japanska religionsdialogen.

Utöver det nödvändiga informationsutbytet bidrog konferensen till insikten om att ett kristet gudsbegrepp inte längre kan formuleras utan hänsyn till andra religioners gudsbegreppsdiskussion. Det blev också mycket tydligt att den pågående diskussionen om gudsbegrepp kräver både teologisk och religionsvetenskaplig kompetens och engagemang. En ensidig religionsvetenskaplig inriktning som syftar bara till «objektiva» beskrivningar av religiösa fenomen saknar religionsdialogisk kompetens; och en teologi som inte är öppen för en bredare religionsvetenskaplig horisont saknar förståelse för religionernas mångfald och väsen.

Konferensen som organiserades av Aasulv Lande och Werner G. Jeanronrd inom ramen för ett HSFR-finansierat forskningsprojekt visade även att alla försök att formulera ett kristet gudsbegrepp med nödvändighet har en fragmentarisk karaktär: Guds självuppenbarelse i historien och Guds outsäglighet resp. fördoldhet innebär att vår förståelse av Guds verklighet alltid är begränsad. Det trinitariska gudsbegreppet är inget undantag: Det understryker Guds kärlek och relationalitet, men samtidigt bevarar det Guds gudomlighet och annorlundaskap.

En utförlig konferensrapport kommer i STK häfte 3/1999.



# Gud, verklighet och den religionsfilosofiska debatten om realism och antirealism

EBERHARD HERRMANN

*Författaren är professor i religionsfilosofi vid Uppsala universitet.*

## Startpunkt

Efter att i raden av arbeten om religiös och teologisk realism, antirealism och icke-realism också ha läst Roger Triggs föredömligt klart skrivna och informativa översikt över den aktuella religionsfilosofiska debatten (Trigg 1997), kan jag ändå inte värja mig mot intrycket att något inte stämmer. Jag tänker då inte i första hand på att deltagarna i debatten många gånger talar förbi varandra därför att det inte är klart uttalat vilka förutsättningar man utgår ifrån, som t.ex. vad är värdefullt för en och som man därför är rädd att gå miste om. (O'Connor 1993). Felet med debatten är enligt min mening kanske snarare att man alltför snabbt uppfattar realism och antirealism som med varandra oförenliga ståndpunkter, teorier eller ismer som man sedan argumenterar för och emot, i stället för att räkna med olika axlar på vilka realism och antirealism kan stå emot varandra. Beroende på hur realism respektive antirealism preciseras, dvs. i relation till vilket problem, kan flera axlar tänkas.

Vad jag vill säga är att det är meningslöst att hävda att realism respektive antirealism helt och hållet är fel eller helt och hållet rätt. Det är ingen gradskillnad mellan realism och antirealism utan fortfarande en motsats, men inte så att säga i klump utan med avseende på en bestämd fråga. Att jag ändå vill tala om olika axlar beroende på vilka frågor som avses, beror på följande omständighet. Låt oss ta den religiöst metafysiska frågan huruvida den gudomliga verkligheten har oavhängig existens. Realisten hävdar att det är meningsfullt att tala om en av oss oavhängig verklighet och dess egenskaper eftersom

denna verklighet finns. Antirealisten antingen förnekar att det finns en sådan verklighet eller menar att det är utan poäng att tala om en sådan verklighet. Hur exakt denna axel mellan de metafysiska positionerna utformas beror på om över huvud taget, och i så fall i vilken utsträckning, man är beredd att diskutera den metafysiska frågan angående en av oss oberoende verklighets existens i relation till kunskapsteoretiska frågor. Olika axlar kan sålunda kombineras med varandra med konsekvenser för vad som anses känneteckna realism respektive antirealism.

Problemet som jag i denna artikel vill koncentrera mig på, är hur ordet «verklighet» kan preciseras med hänsyn till att verklighet för oss alltid är konceptualiserad verklighet. Även distinktionen mellan en av oss oberoende verklighet och vad som visar sig för oss eller en sådan distinktion som den mellan primära och sekundära egenskaper ingår i våra sätt att konceptualisera. Syftet med artikeln är att försöka komma bortom debattens låsta positioner genom att problematisera en bestämd form av metafysisk realism och en bestämd form av antirealism, att föreslå en ändrad metodologisk ansats för debatten och att åtminstone antyda vilka konsekvenser ändringen kan få för ett eget ställningstagande i frågor om religiös eller teologisk realism.

På något sätt verkar det i det närmaste vara självklart för både religiösa människor och religionskritiker att man måste vara realist för att vara religiös. När jag nu introducerar sådana termer som «realist» och «antirealist» menar jag självfallet inte att t.ex. religiösa människor om sig själva använder dessa termer. De har sin funktion i att de är del av ett analyspråk med

hjälp av vilket man vill komma underfund med vad religiösa människor såväl som religionskritiker förutsätter och på vilket sätt de gör det. I min artikel är det främst fråga om en kritisk analys av delar av detta analyspråk.

När jag säger att både religiösa människor och religionskritiker verkar utgå ifrån att man måste vara realist för att vara religiös, menar jag enbart att de har just detta antagande gemensamt. Men sedan har de motsatta uppfattningar om huruvida den föregivna gudomliga verklighetens existens är ett faktum eller inte. Religiösa människor menar att de religiösa utsagor som de rör sig med på något sätt beskriver en transcendent verklighet. Av det har sedan ett flertal filosofer och teologer dragit slutsatsen att i så fall även de religiösa utsagorna precis som alla andra deskriptiva utsagor får sin semantiska mening genom de betingelser som gör dem sanna. Detta innebär att det åtminstone i princip kan avgöras t.ex. vilka av utsagorna om Gud som är sanna och vilka som bör förkastas som falska. När religiösa människor säger sig tro på Gud förutsätter de att Gud finns och att Gud inte bara är en projektion av något slag.

Även om detta kanske har varit och fortfarande är den förhärskande uppfattningen, har den dock alltid ifrågasatts inte bara av filosofiska skäl utan också av religiösa. För det första, mot att religiösa utsagor skulle vara neutrala beskrivningar av en transcendent verklighet har det hävdats att de i stället är uttryck för hur människor lever sitt liv i tro. För det andra, mot att det utifrån givna sanningsbetingelser skulle kunna avgöras åtminstone i princip vilka religiösa utsagor som är sanna har det hävdats att det är fråga om uttryck för upplevelser av att man förhåller sig till något, är buren eller tilltalad av något som man egentligen inte vet vad det är fråga om men där religiösa utsagor på ett naturligt sätt inställer sig. När så sker, ser man ingen anledning att utanför de religiösa utsagornas funktion som en separat fråga diskutera huruvida Gud existerar.

Denna typ av invändningar mot religiös realism har aktualiserats igen genom de olika debatter om realism och antirealism som för närvarande förs inom filosofin. Vi har en debatt om vetenskaplig realism som diskuterar om vetenskapliga teorier beskriver verkligheten och där-

med är antingen sanna eller falska, eller bara är mer eller mindre funktionsdugliga instrument att göra förutsägelser med. Vi har en debatt om semantisk realism som ifrågasätter om språklig mening uteslutande skall definieras genom sanningsbetingelser som föreligger oavsett om vi har kunskap om dem eller inte, eller i stället skall bestämmas utifrån vår förmåga att skapa procedurer med hjälp av vilka vi bl.a. avgör påståendenas föregivna sanning. Slutligen har vi debatten om moralisk realism som tar upp frågan om värden finns som del av en verklighet i sig eller skapas när t.ex. känslor konceptualiseras.

Grovt förenklat förs debatten om religiös realism utefter följande två linjer. Realisten hävdar att frågan om vari verkligheten består och frågan om hur vi uppfattar verkligheten är två skilda frågor. Vad som är verkligt är oberoende av våra uppfattningar om det. (Trigg 1997, 213). När det gäller frågan om Guds existens är denna existens enligt realisten på inga vis logiskt beroende av vår uppfattning om Gud. Även den realistiska ateisten håller med om detta men anför sedan skäl för varför så inte är fallet. Den religiösa realisten hävdar att verkligheten faktiskt inbegriper Gud. Ateisten hävdar att verkligheten faktiskt inte inbegriper Gud. Men båda är överens om att religiöst liv inte bestämmer hur det förhåller sig med själva sakfrågan. (Trigg 1997, 214).

Kritiken mot den religiösa realistens uppdelning i vad vi tror vara sant å ena sidan och hur vi förhåller oss och handlar å andra sidan går ut på att en sådan klyvning i försanthållande och praxis skulle göra försanthållandena obegripliga. Antirealisten kan inte se hur religiösa försanthållanden skulle kunna uppfattas som refererande till något «därute» bortom språk och erfarenhet och därför till något som vi faktiskt inte har tillgång till. Vad realisten insisterar på, nämligen att det är skillnad mellan frågan om hur våra försanthållanden är relaterade till verkligheten och frågan om hur vi i våra liv tillämpar våra försanthållanden, ifrågasätts därför av antirealisten. Enligt realisten är detta emellertid liktydigt med att bortse från uppdelningen i subjektet för kunskap och objektet för den. (Trigg 1997, 217). Utan en sådan uppdelning skulle vi aldrig kunna pröva vilka av våra kunskapsanspråk som är berättigade.

## Problemställning

Debatten mellan religiösa realister och antirealister kan i huvudsak karakteriseras som en debatt mellan två positioner som uppfattas som varandra motsägande. Eftersom bara den ena eller den andra positionen anses kunna ha rätt förs debatten främst i form av försvar av den egna ståndpunkten och angrepp mot den motsatta ståndpunkten. Resultatet är ofta allmän förvirring eftersom förutsättningarna för ståndpunkterna inte alltid är uttalade vilket leder till att man talar förbi varandra. Som jag kan se, ligger det något berättigat i både religiös realism och religiös antirealism samtidigt som jag naturligtvis inte kan undgå att lägga märke till de svårigheter som vidlåder båda sidorna. Låt mig föreslå följande väg som jag hoppas tar oss ur det låsta läget.

Som sagt är det vanligaste sättet i debatten att ställa realism och antirealism som två ömsesidigt uteslutande positioner emot varandra. I praktiken innebär det att man inte bara konstaterar skillnader i uppfattningar utan dessutom betraktar olikheterna i termer av ett motsatsförhållande i vilket alla de andra uppfattningarna skärs över en kam. Om man väljer det tillvägagångssättet, är risken stor att man missar mångtydigheten hos termer som «realism» och «antirealism». Jag föreslår att vi inte uppfattar realism och antirealism som två väl avgränsade positioner som motsäger varandra och där bara den ena eller andra sidan kan ha rätt. Det torde vara fruktbarare att räkna med att realism och antirealism kan motsäga varandra i olika avseenden och att olika kombinationer av realistisk och antirealistisk aspekt är tänkbara. Beroende på vilka problem som man vill komma till rätta med, bör olika axlar för realism och antirealism preciseras. Debatten om religiös realism och antirealism gäller bl.a. vad som skall menas med «verklighet». Låt oss se om vi kan precisera någon axel i det avseendet med hjälp av en distinktion som införts i debatten om vetenskaplig realism.

## Ontisk verklighet och empirisk

Även i debatten om vetenskaplig realism används ordet «verklighet» i olika betydelser. Med det kan t.ex. menas ontisk realitet dvs. en av oss oberoende verklighet, eller empirisk realitet dvs. verkligheten som den erfars av oss. Den ontiska verkligheten sägs vara extern, oberoende av oss mänskliga varelser och objektiv. Den har oavhängig existens, för att föregripa en term som jag skall införa längre fram. I den bemärkelsen är den ontiska verkligheten transcendent. Den går bortom hur vi erfar den.

På denna punkt skiljer sig nu de vetenskapsfilosofiska andarna åt. Filosofer som utgår ifrån att den enda källan till kunskap är erfarenhet, hävdar gärna att den s.k. ontiska verkligheten saknar betydelse när vi skall avgöra vad som är kunskap. Skälen varför den saknar betydelse är dock olika. Man kan mena att den ontiska verkligheten visserligen finns, men att den är oåtkomlig för oss. Då är man metafysisk realist men samtidigt kunskapsteoretisk antirealist som förnekar att det skulle kunna finns erfarenhets-transcendent kunskap. Andra förnekar att den ontiska verkligheten finns över huvud taget och är därför metafysiska antirealister. Åter andra menar att föreställningen om en av oss oberoende, objektiv, icke-konceptualiserad verklighet som man ändå anser sig kunna fälla påståenden om, är meningslös. Denna uppfattning har ibland kallats icke-realism vilket dock inte utesluter att man med hjälp av exempel gör uppmärksam på hur något av oss oberoende är den både praktiska och logiska förutsättningen för allt vi säger och gör. Uppfattningen har också kallats intern realism.

Den som är metafysisk realist men samtidigt menar att begreppet ontisk verklighet har kunskapsteoretiska implikationer går emot alla dessa uppfattningar. Även om den ontiska verkligheten är bortom vad erfarenheten kan gripa, är den ontiska verkligheten enligt denna sorts metafysiska realist ändå inom grepphåll för vårt förnuft. Genom intuition och insikt kan vi föreslå vetenskapliga begrepp och på så sätt begripa den ontiska verkligheten. Naturligtvis är enbart sådana vetenskapliga begrepp övertygande som står i överensstämmelse med vår erfarenhet. Eftersom den ontiska verkligheten vid varje till-

fälle transcenderar summan av aktuell erfarenhet och kunskap, är det fråga om en ständigt pågående process.

Trots uppfattningen om en sådan oavslutad process är det ändå kännetecknande för den metafysiska realisten att anta att det till syvende och sist finns en och endast en sann beskrivning av den ontiska verkligheten. Flera partiella sanna beskrivningar är naturligtvis tänkbara, men då är det fråga om olika objekt. Samma objekt eller objekten tillsammans är däremot inte förenliga med flera sanna beskrivningar eftersom de skulle utesluta varandra.

Låt mig problematisera denna till synes plausibla ståndpunkt med hjälp av Hilary Putnams kritik mot metafysisk realism. Som han ser det kan man hävda att det finns en och endast en sann beskrivning enbart om man förfäktar tesen: (1) Verkligheten består av ett bestämt antal objekt oberoende av vårt medvetande. Detta innebär då, vad som blir tes (2): Det finns exakt en sann beskrivning som dessutom är den fullständiga beskrivningen av hur verkligheten är. Vad som gör denna fullständiga beskrivning till en sann beskrivning, är verkligheten bestående av ett bestämt antal objekt, vilket implicerar tes (3): Sanning involverar någon form av korrespondens mellan ord och externa ting eller mängder av ting. (Putnam 1981, 49). Ju bättre denna korrespondens är, desto närmare sanningen har vi kommit.

På ett sätt låter det plausibelt att verkligheten består av ett bestämt antal objekt oberoende av vårt medvetande. Problemet är bara det att vi i praktiken inte kan göra något med en sådan utsaga. Putnam ber oss i sin kritik av metafysisk realism att göra följande tankeexperiment genom att fråga: Hur många objekt finns i detta rum? Skall t.ex. bara böckerna räknas eller också varje blad i dem? Enligt Putnam finns det inte bara ett svar eftersom det inte finns något sådant som ett enda bestämt antal objekt i ett rum. Hur frågan besvaras beror på vad exakt som ordet «objekt» är avsett att relateras till. Det säger sig självt att det finns många möjligheter. (Putnam 1988, 110–114). Det är inte så att ordet «objekt» skulle vara mångtydigt utan beroende på omständighet kan ordet «objekt» förknippas med olika individuerande beskrivningar. (Hilpinen 1996, 3). Sett ur vårt mänskliga perspektiv innebär det att vi,

beroende på vilken individuerande beskrivning som föreligger, har att göra med olika beskrivningar av hur verkligheten är. I den bemärkelsen är det ingen poäng att säga att det finns exakt en fullständig och sann beskrivning av verkligheten. Detta implicerar i sin tur att det inte heller är någon poäng att hävda att sanning består av korrespondens mellan ord och oavhängigt existerande okonceptualiserade ting som sådana dvs. mellan ord och den ontiska verkligheten.

Av den anledningen, menar kritikerna av metafysisk realism, torde det vara fruktbarare att i vetenskapliga sammanhang inte tala om någon ontisk verklighet utan enbart om den empiriska verkligheten som begreppsligt inte kan särskiljas från mänsklig erfarenhet. Enligt vad i så fall kan kallas empirisk realism, är det vetenskapens uppgift att beskriva och förklara de skilda fenomen som människors kollektiva erfarenhet visar upp samt att förutsäga nya fenomen som när de inträffat kan komma att inlemmas i den empiriska verkligheten.

Man skulle kunna förledas att tro att empirisk realism är detsamma som instrumentalism eller operationalism. Enligt försvararna av empirisk realism är så dock inte fallet. Enligt dem ligger empirisk realism mitt emellan metafysisk realism och instrumentalism genom att empirisk realism kompletterar instrumentalismen med idén om den empiriska verkligheten just som verklighet. Å ena sidan betonas den intersubjektiva erfarenheten som grunden till empirisk vetenskap. Å andra sidan betonas den ontiska verklighetens roll att potentiellt bestämma våra aktiviteter och erfarenheter och därmed också vetenskapernas utveckling. Även om den ontiska verkligheten är dold, så kan vi ändå uppfatta den — genom den empiriska verkligheten. (Dingguo 1996, 308).

Med att återge ovanstående resonemang har jag velat exemplifiera ett icke alltför ovanligt sätt i vetenskapsfilosofin att både vilja ta antirealistens utmaning på allvar och hålla fast vid någon form av metafysisk realism. Det huvudsakliga argumentet för metafysisk realism tycks vara att antagandet om en ontisk verklighet är en förutsättning för att kunna förklara vad som är sant respektive falskt dvs. vilken beskrivning som korresponderar mot hur de okonceptualiserade och av oss oavhängigt existerande tingen fak-

tiskt är. Det är dessa ting som åtminstone potentiellt bestämmer vad vi korrekt kan erfara.

Jag kan inte avhålla mig från att påpeka en likhet som här tycks föreligga mellan antagandet att ontisk realitet potentiellt bestämmer mänsklig aktivitet och erfarenhet och därmed också vetenskapernas utveckling, och den bärande tanken för vissa gudsbevis, nämligen att man inte kan tänkas kunna förklara hur saker och ting hänger ihop om man inte antar att det finns en av oss oberoende yttersta verklighet, Gud, som åtminstone potentiellt bestämmer allting dvs. som är en förutsättning för att det kan föreligga korrespondens mellan våra uppfattningar och det som existerar av oss oavhängigt och därför såsom något okonceptualiserat. Detta antagande utgör en av grundpelarna i vad som kallas teologisk eller religiös realism.

## Bestämning av religiös realism

I min bestämning av religiös realism skall jag utöver från Trigg 1997 i första hand utgå från framställningen i Scott och Moore 1997. Religiös realism eller teologisk realism är teorin att det finns en transcendent gudomlig verklighet som är det huvudsakliga objektet för religiös tro, som är det som det religiösa språket huvudsakligen handlar om och vars existens är oberoende av våra tankar, handlingar och attityder. Utan ett sådant antagande skulle religiös tro vara meningslös i den betydelsen att den inte skulle ha den mening som den traditionellt anses ha. I motsats till detta hävdar de religiösa antirealisterna att religiös tro och religiöst språk är möjliga utan det separata antagandet om någon sådan oberoende existerande entitet. (Scott och Moore 1997, 402).

I sin presentation av debatten om religiös realism och antirealism tar Trigg sin utgångspunkt i realistens uppdelning mellan frågan vad verkligheten är för något och frågan hur vi kan uppfatta den. Vad som är verkligt är verkligt, oberoende av våra uppfattningar om det. (Trigg 1997, 213). Detta implicerar följande. Realisten behöver inte nödvändigtvis hävda att något bestämt existerar. Det räcker med att hävda att detta något skulle kunna existera. När det gäller frågan om Guds existens instämmer även den

ateistiska realisten i att om Gud existerar så existerar Gud oberoende av vår uppfattning om Gud. Huruvida Gud existerar eller inte, är en fråga om fakta. Enligt den ateistiska realisten förhåller det sig så att verkligheten inte innehåller Gud, enligt den religiösa realisten däremot förhåller det sig så att den innehåller Gud. (Trigg 1997, 214).

Gemensamt för båda är att man strikt skiljer såväl mellan frågan vad som är verkligt och frågan hur vi uppfattar verkligheten, som mellan försanthållanden och de objekt som försanthållandena är försanthållanden om. Båda uppdelningarna har kritiserats. När det gäller den första uppdelningen går somliga antirealister visserligen med på att vad som finns naturligtvis inte orsakas av våra uppfattningar. Däremot är de procedurer som vi använder för att avgöra om något bestämt finns, relaterade till vår uppfattning om verkligheten och det till den grad att vi inte kan uttala oss om existens eller icke-existens utanför dessa procedurers ram. Med betoning på detta samband har den andra uppdelningen ifrågasatts av bl.a. Dewi Phillips som insisterar på att vad försanthållanden går ut på, inte kan skiljas från de situationer i vilka de får sin mening. (Phillips 1993, 89). Enligt Phillips innebär realistens sätt att resonera att man först tror något vara sant varefter man accepterar det och handlar därefter. Visserligen handlar vi i enlighet med vad vi håller för sant men vad vi håller för sant blir ändå bara begripligt i förhållande till de handlingar och den praxis som våra försanthållanden är insatta i. (Phillips 1993, 92).

Phillips resonemang bygger här i sak på bl.a. Ludwig Wittgensteins resonemang om ordet «smärta» och dennes avståndstagande från tanken på korrespondens mellan ord och verklighet. Jag väljer att följa Catherine Z. Elgins framställning eftersom den hjälper mig att bättre få fram Phillips poäng. Enligt Elgin menar Wittgenstein att vi inte skulle få grepp om smärta, dvs. inte få stopp på förnimmelsernas flöde om vi inte hade språkets schematisering. Utan den skulle det inte finnas något sätt att differentiera mellan egna mentala tillstånd.

Vad som gör det möjligt för oss att tala om mentala tillstånd är regelbundenheter i offentligt observerbart beteende. Dessa regelbundenheter skapar kriterier för en korrekt användning av mentala termer. Dessa regelbundenheter är sub-

tila, komplexa och går delvis in i varandra. När vi tillskriver någon smärta på grundval av beteende, fungerar detta därför inte enligt någon sorts formel med utseendet:  $x$  har smärta  $\equiv x$  visar beteendet  $y$ . Ändå är det så att vi på grund av människors beteende känner igen när människor har smärta. Om vi inte såg någon regelbundenhet i människors smärtbeteende, skulle vi inte kunna lära oss ordet «smärta». Ordet skulle inte ens finnas och vi skulle inte ha utvecklat begreppet smärta.

I en bestämd mening sammanfaller kompetens i fråga om en term med kunskap om objektet som termen avser. Språklig kompetens är emellertid en produkt av socialisering. Alltså måste även kunskap om de olika objekten vara en produkt av socialisering. I den betydelsen avgörs kunskap inte av korrespondens med en av medvetandet oberoende verklighet utan av överensstämmelse med sociala normer. Enligt Elgin är det två linjer för argumentation som stöder denna uppfattning.

Den första linjen består av en kritik mot tanken på korrespondens. För det första påpekar man att den relation som förbinder kunskap med dess objekt minst sagt är svårfångad. Vi har inga kriterier med hjälp av vilka vi skulle kunna utmärka själva den rätta relationen och därigenom avfärda fall där korrespondens inte föreligger.

För det andra skulle korrespondens i sig själv inte vara tillräcklig. Det att veta att  $p$  är fallet, berättigar oss naturligtvis att tro att  $p$  är fallet. Blotta korrespondensen mellan tanke och objekt är emellertid otillräcklig. Det behövs dessutom kognitiva normer utan vilka en hänvisning till korrespondens inte skulle berättiga oss att tro att  $p$  är fallet. Om man nu skulle kräva att både dessa normer och betingelserna för att realisera dem måste vara föremål för kunskap, startar man en oändlig regress.

För det tredje särskiljer tanken på korrespondens på ett otillbörligt sätt processen av inläring från dess produkt. Vi lär oss att tänka som våra lärare gör. En elev anses ha lärt sig geografi om hans eller hennes uppfattningar om geografiska frågor stämmer överens med ansedda experters uppfattningar. Om kunskap består i en sådan överensstämmelse, är den en direkt produkt av inläring. Om däremot kunskap betyder korrespondens, är relationen mellan inläring

och produkten som anses bygga på korrespondens, fortfarande oförklarad.

Den andra argumentationslinjen kan sammanfattas i slagordet: Lägg märke till vad vi gör, inte vad vi säger! Om tanken på korrespondens inte beaktar vetenskapssamhällets kognitiva måttstockar, är den epistemiskt impotent. Vetenskapssamhällets kognitiva krav strukturerar sökandet efter kunskap. Undersökningar genomförs i relation till vetenskapssamhällets måttstockar vad gäller bevis, relevans och skäl. Det är med hjälp av dessa måttstockar som det visar sig när konsensus är nådd.

Detta skulle kunna uppfattas att vara en trivialisering av kunskap. Men då får man inte glömma bort att vetenskapssamhällets måttstockar är mångfaldigt olikartade och många gånger oerhört svåra att uppnå. Wittgensteins position är holistisk. Kunskap uppnås inte genom att lära sig sanning för sanning utan genom att lära sig hantera sammansatta nätverk av kognitiva engagemang och förpliktelser. Kännetecknande för dessa nätverk är att de består av såväl praktiska som teoretiska knutar. Så bygger t.ex. botanik, hantverk, ekologi och handel på att vi korrekt talar om träd. För det behöver vi veta vilken roll ordet «träd» spelar i respektive språkspel. (Elgin 1996, 81f).

Phillips argument tycks vara följande: Den religiösa realisten lösgör religiös tro från det engagemang och den praxis som utgör det religiösa livet. Som realisten ser det, är religiös praxis inte bara en senare konsekvens av religiös tro, utan framför allt rättfärdigas den av de religiösa försanthållandena. Det är alltså möjligt att acceptera ett försanthållande innan det kommer till uttryck i några trons frukter. Enligt Phillips är det tvärtom så att religiös tro får sin mening enbart innanför det religiösa livets sammanhang. Enligt Phillips kan det därför inte finnas, som realisten menar att det gör, meningsfulla religiösa försanthållanden som så att säga föregår det religiösa livet. Genom att separera tro från trons frukter missar enligt Phillips realisten den evidens med hjälp av vilken man kan bestämma vad tro betyder. (Scott och Moore 1997, 402f). Enligt realisten missar emellertid Phillips å sin sida något annat viktigt. Även om somliga troende kan konstateras i en bemärkelse ha accepterat samma tro, t.ex. «Min förlossare lever», kan

denna gemensamma tro ändå resultera i skilda sorters praxis och skilda sorters liv med olika handlingar till följd. Det är denna omständighet som för realisten utgör grunden till distinktionen mellan tro och trons frukter. (Scott och Moore 1997, 410).

Med andra ord, vad Phillips ifrågasätter är precis det som är realistens poäng. Formulerat med realistens terminologi kan Phillips inte acceptera att realisten skiljer mellan försanthållande och det som försanthållandet är ett försanthållande om. Enligt t.ex. realisten Trigg görs denna åtskillnad eftersom man vill slå vakt om att vad vi har försanthållanden om, inte är beroende av dessa våra försanthållanden. Phillips däremot menar att våra försanthållanden är så förankrade i vår praxis att de inte kan tas som en berättigad uppfattning om, dvs. lyckad projektion på något utanför vår praxis, ja, egentligen inte kan uppfattas som någon projektion alls redan av den anledningen att detta något som försanthållandena skall projiceras på i själva verket är otillgängligt. Det antas ju ligga bortom språkets begränsande ram.

Realisten replikerar med att försanthållandenas förankring i handlingar och praxis inte har med sanningsfrågan att göra. Huruvida ett försanthållande är sant, avgörs av hur verkligheten är, vilket enligt realisten förutsätter ett begrepp om verkligheten utan några logiska eller kunskapsmässiga kopplingar till mänskliga subjekt. Med andra ord förutsätts enligt realisten exakt den uppdelning mellan subjektet som omfattar försanthållandet och objektet som försanthållandet är ett försanthållande om, som av olika skäl och på olika sätt ifrågasätts av antirealisten. (Trigg 1997, 217).

Enligt Phillips har ett sådant försanthållande som att Gud existerar ingen mening utanför religiöst liv. Problemet med Phillips är emellertid att han inte tycks visa varför realisten inte skulle kunna ge någon förklaring till vari meningen av satsen «Gud existerar» består. Låt oss se vilken möjlighet som skulle kunna stå realisten till buds. I och med att realisten låter tro på Gud gå före den troendes engagemang i religiös praxis, kan det i en förklaring till den religiösa trons mening självfallet inte ingå någon hänvisning till religiös praxis. Den möjligheten är med tanke på realistens egna förutsättningar utesluten. Men

det finns i och för sig inget skäl varför realisten inte skulle kunna vara i stånd att förklara religiösa försanthållandens mening t.ex. genom att förstå försanthållandet att 'Gud existerar som en form av vetenskaplig hypotes. (Scott och Moore 1997, 403).

En som försöker sig på ett sådant försök är Richard Swinburne. Som utgångspunkt för detta försök hänvisar han särskilt till universums tidliga ordning med vilken han menar att universum följer grundläggande vetenskapliga lagar. (Swinburne 1979, 136). Han påpekar att själva denna ordning inte kan ges en vetenskaplig förklaring eftersom vetenskapen inte kan förklara varför naturens allmänaste lagar verkar som de gör. Då han som enda alternativet till vetenskapliga förklaringar enbart kan se de personrelaterade förklaringsmodellerna, menar han att den teistiska hypotesen är mera sannolik än den ateistiska i relation till den givna evidensen. Antingen är naturens lagbundenhet det ställe där all förklaring upphör, eller vi har att postulera en person med stor makt och kunskap som genom sitt oupphörliga handlande åstadkommer att fysiska kroppar följer just den ordning som upprätthålls av de mest allmänna naturlagarna. (Swinburne 1979, 140f).

Sannolikhetsresonemanget som Swinburne utarbetar med hänvisning till universums lagbundenhet gör inte i sig mer sannolikt att Gud existerar än att Gud inte existerar. Det är snarare så att universums lagbundenhet enligt Swinburne inte blir begriplig utifrån ett naturalistiskt synsätt men kan åtminstone något så när göras trolig utifrån det teistiska synsättet vilket ökar den teistiska synens sannolikhet.

Swinburnes resonemang är naturligtvis mycket mera sofistikerat än jag har utrymme att framställa det här. Men trots den höga graden av sofistikerad känner jag mig ändå inte övertygad om att meningen hos ett sådant försanthållande som att Gud existerar, kan förklaras genom att man klarlägger vad som gör försanthållandet sannolikt. Jag nöjer mig med att hänvisa till John Hick och John Leslie Mackie som är bland dem som kritiserat Swinburnes resonemang men som ändå accepterar det realistiska perspektivet. Hick tar för sin del fasta på att universums lagbundenhet enligt Swinburne åtminstone något så när kan göras trolig utifrån ett teistiskt synsätt, vilket



ökar den teistiska synens sannolikhet. Hick vänder sig mot varje försök att jämföra teismens sannolikhet med naturalismens. En sådan jämförelse förutsätter att man betraktar teism och naturalism som någon sorts hypoteser med anspråk på att förklara all kunskap och erfarenhet. Men enligt Hick finns det ingen mängd påståenden i relation till vilken en ståndpunkt som teism eller naturalism med anspråk på att täcka allt skulle kunna bedömas som mer eller mindre sannolik. En sådan mängd skulle ju själv behöva ingå i den totalitet som omfattas av den teistiska respektive den naturalistiska beskrivningen. Det finns därför ingen evidens som skulle kunna tala till den ena eller andra helhetsuppfattningens fördel. (Hick 1970, 29). Swinburne drabbas av denna kritik såtillvida att vad som enligt honom gör universums lagbundenhet trolig, dvs. det teistiska synsättet, ju redan förutsätter en teistisk syn. Annars skulle man ju inte kunna säga att just det teistiska synsättet gör universums lagbundenhet åtminstone något så när trolig.

Mackie siktar in sig framför allt på Swinburnes föreställning om Gud som en kroppslös andlig person som därför enbart i kraft av sina avsikter handlar med konstaterbar verkan för den materiella världen. Vad Swinburne må vinna i enkelhet, nämligen att allt kan återföras till en enda entitet, förlorar han i stället i plausibilitet. De begreppsliga svårigheterna är egentligen redan tillräckligt stora när man talar om en kroppslös person men blir än större om den postulerade entiteten också är utanför tiden och ändå sägs handla med verkan på den tidliga ordningen. Bortsett från det, menar Mackie, har Swinburne med sitt sannolikhetsresonemang lyckats placera enbart ett kontingent existerande och inte ett nödvändigt existerande väsen bakom det naturliga universum. Sannolikhet utesluter nödvändighet. Detta innebär att han inte har lyckats tillfredsställa behovet av en sista förklaring utan har förflyttat det enbart ett steg bakåt. Existensen av detta väsen är nämligen fortfarande oförklarad. Det blir då inte mera än en fråga om preferens huruvida man i sin metafysiska bild föredrar bara ett oförklarat element, Gud, eller flera oförklarade element, t.ex. de mest elementära partiklarna. (Mackie 1982, 133–149).

Varför då inte acceptera ateistens realism? Mot den talar att även den bygger på tanken på en enda fullständig sann beskrivning. Antingen är verkligheten definitivt beskaffad på ett bestämt sätt eller på ett annat. Som jag tidigare påpekat är en viktig poäng i kritiken mot metafysisk realism att tanken på en enda sann beskrivning av verkligheten inte är rimlig eftersom vi beroende på omständigheter kan tänka oss olika individuerande beskrivningar. Antirealisten har en poäng i sitt påpekande att olika individuerande beskrivningar får sin mening i det sammanhang i vilka de framförs. Självfallet förnekar jag inte att det finns svårigheter inte bara i religiös realism utan även i religiös antirealism.

## Kritik av religiös antirealism

En vanlig invändning mot antirealism är att den leder till relativism. Antirealismen lägger ju mycket vikt vid att vi för våra begrepp och för-santhållanden är beroende av någon bestämd bakgrund och att vi inte kan uttala oss om verkligheten som sådan utan några begreppsliga förutsättningar. Enligt Trigg vill antirealisten dock säga mycket mera än så om han eller hon dessutom förnekar att det finns något bortom den tradition som utgör grunden för eller som rättfärdigar för-santhållanden om verkligheten. Enligt Trigg blir konsekvensen att en antirealist visserligen kritiskt kan diskutera vad som är korrekt t.ex. innanför katolicismen eller innanför kristendomen, men inte, huruvida katolicismen respektive kristendomen är rimliga som sådana. Att ta bort möjligheten till att ställa också den senare frågan är för Trigg detsamma som att förneka varje idé om objektivitet.

Antirealisten sträcker sig nämligen längre än att t.ex. bara påpeka att olika samhällen konstruerar olika världar. När antirealisten förnekar varje idé om verkligheten som sådan och betraktar verkligheten enbart som en social konstruktion, framställs påståendet att det är fråga om social konstruktion och inte fråga om upptäckt av verkligheten, som om påståendet gav uttryck åt ett faktum. Om nu tanken om social konstruktion tillämpas på antirealismen själv, kan den inte utan starka skäl kräva att man skall lyssna till just den antirealistiska konstruktionen i stäl-

let för till någon annan konstruktion. (Trigg 1997, 216).

Som så många andra relaterar även Trigg frågan om religiös realism till diskussionerna kring vetenskaplig realism. Även där diskuteras det hur vi kan karakterisera verklighetens natur och hur verkligheten är relaterad till vår förståelse av den. I sin kritik mot religiös antirealism vill Trigg genom att framför allt kritiskt granska de antirealistiska verifikationisternas ståndpunkt, göra följande poäng. Som han ser det, är realisten och antirealisten inbegripna i den mest grundläggande av alla filosofiska diskussioner: Hur kan vi karakterisera verklighetens natur och vilken är dess relation till vår förståelse av den? Typiskt för verifikationisterna är att de kopplar denna grundläggande fråga till en vetenskaplig världsuppfattning så att vad som inte vetenskapligt kan verifieras, inte kan anses vara verkligt. Att göra så innebär emellertid enligt Trigg att man ignorerar varje behov av ett metafysiskt fundament för vetenskap och att man inte anser sig behöva rättfärdiga den praxis som vetenskap utgör. Ett sådant synsätt innebär att man kategoriskt avvisar varje möjlighet att vinna tillgång till något som är bortom vår direkta observationsförmåga, dvs. som är transcendent. Men då får man problem med den omständigheten att man t.ex. i fysiken inte verkar vara rädd för att syssla med alla dessa icke-observerbara mikroentiteter som i princip är oåtkomliga för oss människor. Som Trigg ser det, utgör antagandet om entiteter bortom vår erfarenhet ett nödvändigt antagande i samtida naturvetenskap. Alltså, menar han, kan den omständigheten att man också i religion önskar referera till det transcendent, knappast anföras som en invändning mot religion. (Trigg 1997, 213).

Vad har nu detta med Triggs kritik mot religiös antirealism att göra? Den religiösa antirealisten är visserligen inte mot religion men har det gemensamt med den antirealistiska verifikationisten att man inte räknar med någon metafysisk grund för kunskap av vilket slag den än må vara och därför inte heller med något som är bortom språk, praxis, verifikation eller teori. Trigg menar emellertid att ett antagande om en metafysisk grund är nödvändigt för att kunna undvika relativism.

## Verkligheten som verklighet där ute

Jag håller med realisten om att det är viktigt att göra skillnad mellan vad ett försanthållande i en bestämd praxis betyder och vad det är som gör försanthållandet sant. Jag menar också att det är skillnad mellan vilka handlingar som följer ur ett bestämt försanthållande och hur vi prövar dess sanning, även om vi inte kan bortse ifrån hur alla dessa logiskt åtskiljbara trådar är sammanvävda med varandra i en bestämd praxis. Vad jag däremot inte kan se är att detta skulle förutsätta begreppet av vad som är verkligt såsom det som är «där ute». (Trigg 1997, 217). De nämnda distinktionerna som realisten efterlyser kan också göras av antirealisten — förutsatt att han eller hon avstår från att hävda att det inte finns något annat än språk och praxis. Inte alla kritiker av den metafysiska realismen, den religiösa realismen inbegripna, kommer med ett sådant påstående. Man avstår nämligen både från att påstå och att förneka något om en verklighet i sig eftersom man anser en sådan föreställning som den om en okonceptualiserad verklighet i sig som meningslös. Av den anledningen anses tal om Gud inte vara tal om Gud tillhörande vad som tidigare kallats den ontiska verkligheten. Tal om Gud anses vara uttryck för livet med skuld, lidande och död, med kärlek och lycka. Den sortens antirealist som uttryckligen förnekar att det finns något annat än språk och praxis, verkar i sitt anti vara lika vilseledd som realisten av den spatiala terminologin som kommer till uttryck i sådana formuleringar som «verkligheten där ute».

Att använda sig av denna sorts spatiala terminologi torde bidra till att man inte alltid uppmärksammar skillnader i aspekt som kan vara förknippade med ordet «existera». Det är skillnad mellan vad som kallats «oavhängig existens», «extern existens» och «objektiv existens». Jag följer här Uskali Mäkis terminologi (Mäki 1996, 432f) som jag visserligen inte anser helt lyckad men som är tillräckligt illustrativ för mina syften.

Med *oavhängig existens* menas att  $x$  existerar oavhängigt om och endast om  $x$  existerar oberoende av mänskligt medvetande. Materiella entiteter är exempel på entiteter med *oavhängig existens*. Med *extern existens* menas att  $x$  existe-

rar externt om och endast om *x* existerar utanför mänskligt medvetande. Materiella entiteter har extern existens men också t.ex. sociala entiteter kan ha det. Vi lever i samhällen som finns så att säga på riktigt men de är skapade av människors föreställningar. Med *objektiv existens* slutligen menas att *x* existerar objektivt i förhållande till en bestämd beskrivning om och endast om existensen av *x* inte är konstituerad av denna beskrivning. Såväl materiella entiteter, sociala entiteter, t.ex. pengar och marknader, som mentala entiteter, t.ex. preferenser, avsikter och förväntningar, kan existera objektivt. Att t.ex. preferenser kan existera objektivt beror på att när de beskrivs utifrån ett tredje persons perspektiv, de inte konstitueras av själva beskrivningarna eller teorierna. En konsuments preferenser har inte bringats att existera genom att de sätts in i en ekonomisk teori. Hos konsumenten finns de som något mentalt. Men det är inte det mentala som den ekonomiska teorin beskriver och förklarar utan konsumentens preferenser. I den bemärkelsen finns de fastän de inte existerar vare sig oavhängigt eller externt.

Både den religiösa realisten som uttryckligen hävdar att Gud finns bortom språk och praxis och den religiösa antirealisten som uttryckligen förnekar det, kretsar uteslutande kring begreppet oavhängig existens. Jag menar att den religiösa realisten med rätta kritiserar den sortens antirealist, som uttryckligen förnekar att det finns något annat än språk och praxis, för att blanda ihop hur vi avgör huruvida något är sant, och vad som gör att det är sant. Däremot menar jag mot den religiösa realisten att den kritiken inte kräver begreppet oavhängig existens. Kritiken kan framföras ändå. Om man ifråga om något tillämpar begreppen extern existens och objektiv existens men inte begreppet oavhängig existens, spelar självfallet konsensus visserligen en mycket viktigare roll i våra kritiska granskningar av sanninganspråk än vad som är acceptabelt för realisten. Detta är dock inte detsamma som att definiera sanning i termer av konsensus.

En som definierar sanning på detta sätt är den radikale antirealisten Don Cupitt. Som han ser det, åstadkoms sanning endast inom språk och det vill säga inom kultur. Vi har ingen väg till någon objektiv verklighet som så att säga kommer före språket och som vi skulle kunna

använda oss av för att undersöka överensstämelsen hos våra språkliga återgivningarna med denna verklighet. (Cupitt 1991, 143–145). Cupitt ser verkligheten som ett slagfält där det förs en kamp mellan rivaliserande berättelser om vad som pågår. Sanning är därför ett argumenteringens tillstånd. Sanning är i bästa fall den berättelse som för närvarande toppar listan av berättelser. Sanning är ständigt skiftande konsensus. (Cupitt 1991, 20).

Problemet med en sådan uppfattning är naturligtvis följande. Låt oss anta att det för tillfället råder konsensus om vad som är sant. Ändå kan det vara så att man anser sig föranledd att fråga om det verkligen är sant. Konsensus om procedurer för att avgöra huruvida något är sant spelar avgjort en viktig roll. Det är dock inte själva konsensus som skapar vad som är sant. Inte heller är det vi som skapar vad som är sant när vi inte längre kan acceptera vissa sanninganspråk och ersätter dem med nya. Den relativistiska definitionen av sanning i termer av konsensus gör distinktionen mellan «att ha rätt» och «att tycka att man har rätt» omöjlig. I förlängningen blir det då också omöjligt att betrakta oss själva som kritiskt tänkande varelser. (Putnam 1981, 122).

På denna punkt, menar jag, har realisten en poäng med sin uppdelning i subjekt och objekt för kunskap. Jag är emellertid inte beredd att följa realisten hela vägen ut. Som Trigg formulerar det, finns det en poäng i denna uppdelning med tanke på vårt sökande efter sanning. Det finns något att kunna ha kunskap om. Att skepticism kan bli aktuell beror på problem med hur vi kan få kunskap om detta något. Enligt Trigg bör utvägen inte bli en oreflekterad fundamentalism som okritiskt bygger på den egna traditionen. Det bör i stället vara en metafysisk tes om verklighetens natur. Kunskapsteoretiska frågor med avseende på om och hur vi kan ha kunskap om verkligheten är sedan en annan sak.

Med tanke på denna uppdelning undrar Trigg om inte de som om sig själva använder beteckningen «kritiska realister» tycks blanda ihop kunskapsteoretiska frågor angående oss och våra förmågor till kunskap med metafysiska frågor angående den objektiva verklighetens status. Vad som är verkligt är nämligen oberoende av om och hur vi använder oss av vår kritiska förmåga.

Jag vill ge Trigg rätt i detta och även när han påpekar att föreställningen om felbarhet inte ens skulle kunna vara meningsfull utan det logiskt föregående begreppet objektiv verklighet. Vad jag däremot vill kritisera Trigg för är att han utan vidare reserverar detta begrepp för aspekten oavhängig existens och därigenom förbigår möjligheten att tala om objektivitet utifrån det perspektiv som jag tidigare har varit inne på i samband med aspekten objektiv existens.

Med avseende på religion har metafysisk realism enligt Trigg den fördelen att den ger stöd åt tanken att Gud är annorlunda som enligt honom är av stor betydelse för religiös tro. Även här får vi sedan att göra med frågan hur kunskap om den gudomliga verkligheten är möjlig. Som Trigg ser det, bör en av varje religions mest angelägna uppgifter vara att besvara denna kunskapsteoretiska fråga. Realismens uppgift i detta sammanhang är att klarlägga att religion inte har med konstruktion av verklighet att göra utan med ett gensvar på något som är något fullständigt annat än vad vi är och som allt är beroende av. På så sätt blir metafysisk realism samtidigt ett försök att ange en grund för vår kunskap över huvud taget. Genom att peka ut en transcendent Gud är realismen ett försök att peka ut grunden till och garantin för all vår kunskap. (Trigg 1997, 219).

Även antirealisten kan gå med på att det finns något som vi har kunskap om och som avser entiteter med objektiv existens i betydelsen att existensen inte är konstituerad av själva beskrivningen, oavsett om det i övrigt rör sig om oavhängig eller extern existensaspekt. Här har vi den ontologiska sidan. Även antirealisten kan gå med på att vi inte uppnår kunskap genom att konstruera att det finns så och så många planeter eller att  $2+3=5$ . Att det är så, skapas inte av oss. Däremot är det tack vare konstruktioner av begrepp som vi kan uppnå kunskap om verkligheten som vi inte kan uttala oss om utan dessa våra begreppsliga konstruktioner. Jag kan inte se att detta skulle vara en sammanblandning av kunskapsteoretiska och ontologiska frågor. Så vitt jag kan se är det fråga om att acceptera vår begränsning i den bemärkelsen att verklighet för oss är konceptualiserad verklighet. Antirealisten vänder sig inte mot ontologi men mot metafysik i den bemärkelsen att vi skulle kunna uppställa

metafysiska teser om den okonceptualiserade verklighetens natur som sådan.

Realisten menar att realism är en garanti mot skepticism i den betydelsen att realismen utpekar den objektiva verkligheten som grund för kunskap. Realisten utesluter inte möjligheten att vi kan ha fel men menar att utan begreppet om en oavhängigt existerande verklighet inte ens själva föreställningen om felbarhet skulle vara meningsfull. Vad kan antirealisten tänkas acceptera av detta? Antirealism behöver inte nödvändigtvis vara detsamma som att förneka möjligheten till kunskap. Även antirealisten kan acceptera tanken om objektivitet. Begreppet objektivitet relateras dock inte till någon okonceptualiserad verklighet eller till satser som uttalar sig om denna verklighet utan till de konceptualiseringar som hjälper oss att förklara saker och ting samt hjälper oss att komma till rätta med olika problem som vi möter i våra liv. Problem kan det t.ex. bli när vi får att göra med perceptioner som vi alls inte förväntat oss och som gör att vi måste få ordning på våra försanthållanden och aktiviteter igen genom att kunna förklara de oväntade perceptionerna.

Möjligheten att ha fel om verkligheten förutsätter verkligheten men inte begreppet om en oavhängigt existerande okonceptualiserad verklighet i sig som den metafysiska realisten vill göra gällande. Upptäckter av att ha fel bygger på erfarenheten att vi i våra olika aktiviteter ändå för det mesta vet hur vi i praktiken skall tillämpa sådana logiska distinktioner som mellan sant och falskt, rätt och fel samt bra och dåligt. I situationer där tillämpningarna skapar problem gäller det att förbättra befintliga konceptualiseringar eller skapa nya så att vi på nytt vet hur vi skall kunna tillämpa nämnda logiska distinktioner. Antirealisten är trots de svårigheter som alltid kommer att dyka upp nöjd med detta. Realisten verkar vilja ha en grund som så att säga åtminstone i princip på ett entydigt sätt avgör hur det egentligen är. Trots detta kan realisten likväl vara fallibilist och mena att vår kunskap alltid är provisorisk. Den uppfattningen kan realisten dela med antirealisten. Men realisten tycks vilja ha någon sorts absolut garanti mot godtycklighet i våra uppfattningar om verkligheten.

Enligt Trigg utgör metafysisk realism i religion en garanti för att Gud inte reduceras till

något inomvärdsligt utan förblir totalt annorlunda. En central uppgift för varje religion är sedan att besvara frågan hur kunskap om denna gudomliga verklighet är möjlig. Trigg var tidigare inne på att det för att undvika skepticism krävs en metafysisk tes om verklighetens natur. Detta implicerar att det för att undvika skepticism också vad gäller religiös kunskap behövs en metafysisk tes om Guds natur.

Men om Gud sägs vara fullständigt annorlunda, hur kan man då påstå något om Gud över huvud taget? För den religiösa antirealisten, den religiösa interna realisten, den religiösa icke-realisterna eller vad de nu kallas som i alla fall inte vill vara metafysiska realister, är detta den stora stötestenen. Som de ser det, är det meningslöst att påstå något om Gud som en föregiven okonceptualiserad metafysisk entitet med oavhängig existens. Tro på Gud behöver därför inte bli meningslös. I vissa situationer kan den vara en naturlig reaktion och den kan t.ex. påminna oss om att våra konceptualiseringar, inklusive de religiösa konceptualiseringarna, inte är mera än uttryck för våra ständiga försök att förstå vad det innebär att vara mänskliga. I den bemärkelsen kan tro på Gud enligt Mäkis terminologi anses existera objektivt. När nämligen en människas tro på Gud beskrivs utifrån tredje persons perspektiv, konstitueras tron på Gud inte av själva beskrivningarna eller teorierna. En människas tro på Gud har inte bringats att existera genom att den sätts in i en teori. Hos människan finns tron på Gud som något mentalt. Men det är inte det mentala som beskrivs utan människans tro. I den bemärkelsen finns den fastän den inte existerar vare sig oavhängigt eller externt.

Realistens förväntade invändning är att Gud i så fall degraderas till att utgöra en projektion eller fiktion. Om det blir en degradering, dvs. bedöms som negativt, beror dock på vad som menas med fiktion och vilken funktion den kan tänkas ha i våra liv.

## Fiktionens roll

Låt mig pröva följande tanke ifråga om religiös realism och antirealism genom att utgå ifrån vilken roll fiktion kan tänkas spela i vetenskap. Resonemanget gäller oavsett om det är fråga om

oavhängig, extern eller objektiv existens. Anta att vi vill komma till rätta med en observation vi har gjort och föreslår därför i ett första steg en förklarande teori, dvs. en föreställning om hur det skulle kunna vara. Teorin är en fiktion i den betydelsen att den har skapats eller utvecklats av oss men ännu inte prövats huruvida det ligger något i den. I nästa steg föreslår vi mot bakgrund av teorin hypoteser om entiteter med oavhängig, extern eller objektiv existens. Hypoteserna prövas genom att vi undersöker huruvida det föreligger överensstämmelse mellan utsagor om på grund av hypoteserna förväntade observationer och utsagor om observationer som vi faktiskt gör. Om överensstämmelse föreligger, är hypotesen åtminstone inte falsifierad utan i bästa fall bekräftad. Om hypotesen, som vi genererat utifrån teorin om hur det skulle kunna vara, är bekräftad, betraktas föreställningen, som vi gjort oss genom att skapa teorin, inte längre som enbart en fiktion. Om ny kunskap uppstår som gör att teorin inte längre genererar prövbara hypoteser, degraderas föreställningen som vi gjort oss genom att skapa teorin, till att betraktas enbart som fiktion igen, eftersom den inte längre anses ha täckning i verkligheten.

Detta låter som om en vetenskaplig teori i sin helhet antingen är fiktion eller inte. Att säga så vore dock att anlägga fel perspektiv. En teori såsom en föreställning om hur det skulle kunna vara fallet är en mänsklig produkt. Huruvida det föreligger överensstämmelse mellan utsagor om på grund av hypoteserna förväntad observation och utsagor om faktiskt gjord observation har däremot att göra med om och hur verkligheten så att säga bjuder motstånd. På så sätt är verkligheten med om att bestämma vad vi rimligtvis kan säga om den. Detta betyder inte att vi därigenom skulle kunna avgöra vilka teorier om hur det skulle kunna vara, som är sanna och vilka som är falska. Att acceptera en teori är enligt detta synsätt att tro, inte att den är sann i sig utan att den är empiriskt adekvat, dvs. att den med avseende på det observerbara låter oss säga vad som är prövbart och sant. (van Fraassen 1980, 18). Det är mera fråga om ett ständigt justerande av våra teorier om hur det skulle kunna vara utifrån de konkreta erfarenheter av verklighetens empiriska motstånd som vi gör.

Låt mig tillämpa denna sorts resonemang också på föreställningar om Gud, dvs. låt oss pröva tanken vilken roll fiktion kan tänkas spela i religion. Anta att det föreligger en krissituation i vilken vi vill komma till rätta med den existentiella upplevelsen som situationen för med sig. Detta är inte bara en psykologisk angelägenhet utan involverar även reflektion. I ett första steg ingår i reflektionen över en sådan situation att finna en föreställning om vad det innebär att vara människa dvs. en föreställning som kan tänkas kunna upplevas som en i situationen adekvat föreställning. I nästa steg tillämpas föreställningen i våra liv och prövas huruvida vi kan identifiera oss i den med avseende på vad det innebär att vara människa, dvs. att leva med kontingenser som lidande och död, kärlek och lycka. De är högst påtagliga realiteter i våra liv men vi kan inte fullständigt förklara och förstå dem. Inte heller kan vi bortförklara dem. Om vi kan känna igen oss i föreställningen, är den adekvat. Föreställningen är en fiktion i betydelsen att den är skapad av oss. Men den kan ändå lära oss något om livet och vad det innebär att vara människa. Om nya erfarenheter uppstår som gör att föreställningen om vad det innebär att vara människa inte längre upplevs vara en adekvat föreställning, utsorteras den eller, om den ingår i en institutionaliserad livsåskådning och därför inte anses kunna lyftas bort ur t.ex. Bibeln, betraktas den som obsolet.

Men är inte detta att degradera religioner eller deras sekulära motsvarigheter till att enbart handla om föreställningar och inte om verkligheten? Livsåskådningarnas föreställningar om vad det innebär att vara människa är visserligen mänskliga produkter. Huruvida vi kan känna igen våra liv i dem är dock inte bara en psykologisk fråga utan har också att göra med vilka biologiska och sociala varelser vi människor är. I det avseendet kan också livsåskådningarnas föreställningar om vad det innebär att vara människa möta det motstånd som verkligheten bjuder och därför behöva kritiserats och t o m utrangeras. Inte heller här är det fråga om att så att säga definitivt avgöra vilka av våra föreställningar som är adekvata och vilka inte. Det är även här mera fråga om ett ständigt justerande av våra föreställningar om vad det innebär att vara människa utifrån de konkreta erfarenheter

av den levda verklighetens motstånd som vi gör. Den religiösa antirealistens, den religiösa icke-realistens och den religiösa interna realistens poäng är att våra utsagor är om den levda verkligheten och inte om en egentlig transcendent verklighet bortom språk och praxis. Det handlar inte om fiktion kontra verklighet utan om uttryck som ständigt prövas i livet.

## Konsekvenser

Denna min kritiska utvärdering av religiös realism får konsekvenser för hur debatten om religiös realism och antirealism kanske bör föras. Att uppfatta religiös eller för den delen vilken realism och antirealism som helst som klart avgränsade ståndpunkter, teorier eller ismer, tycks inte vara särskilt fruktbart. Beroende på hur realism respektive antirealism preciseras, dvs. i relation till vilket problem, kan flera axlar tänkas på vilka realism och antirealism motsäger varandra. Den axel som jag i denna artikel mest har kretsat kring är axeln med avseende på frågan vad som kan menas med termen «verklighet» i relation till frågan hur erfarenheter av verkligheten kan förklaras. Tidigare erfarenheter samt kreativ förmåga att skapa teorier hur det skulle kunna vara skapar förutsättningar för att beskriva den verklighet som vi lever i och är del av. Jag förnekar inte att det finns mera än vad vi är och jag instämmer också i när realisten understryker att vi genom våra konceptualiseringar inte själva orsakar vad som är sant. Däremot är det med hjälp av i förhållande till våra erfarenheter adekvata konceptualiseringar som vi beskriver verkligheten. Jag kan inte se något skäl som talar för att vi utöver det skulle behöva påstå något om en okonceptualiserad verklighet i sig, att det bara skulle finnas en sann beskrivning av verkligheten och att sanning skulle vara korrespondens mellan beskrivning och oavhängigt existerande okonceptualiserade entiteter. Tanken på korrespondens är fortfarande möjlig, men utifrån vårt begränsade mänskliga perspektiv bör i så fall korrespondens ses i relation till våra konceptualiseringar när vi upplever hur verkligheten i olika avseenden bjuder motstånd.

Jag tackar Carl Reinhold Bråkenhielm, Anders Jeffner, Göran Möller, Mikael Stenmark och högre seminariet i religionsfilosofi vid Uppsala universitet för värdefulla synpunkter på tidigare versioner av denna artikel.

### Litteratur

Cupitt, Don

1991 *What is a Story?* London: SCM Press.

Dingguo, Hong

1996 «On the Neutral Status of QM in the Dispute of Realism vs. Anti-Realism. Cohen», Robert S., Risto Hilpinen och Qiu Renzong (eds.), *Realism and Anti-Realism in the Philosophy of Science*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 307–316.

Elgin, Catherine Z.

1996 *Considered Judgment*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press

Fraassen, Bas van

1980 *The Scientific Image*. Oxford: Clarendon Press.

Hick, John

1970 *Arguments for the Existence of God*. London: Macmillan.

Hilpinen, Risto

1996 «On Some Formulations of Realism, or How Many Objects are there in the World?» Cohen, Robert S., Risto Hilpinen och Qiu Renzong (eds.), *Realism and Anti-Realism in the Philosophy of Science*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1–10.

Mackie, John Leslie

1982 *The Miracle of Theism. Arguments for and against the Existence of God*. Oxford: Clarendon Press.

Mäki, Uskali

1996 «Scientific Realism and Some Peculiarities of Economics». Cohen, Robert S., Risto Hilpinen och Qiu Renzong (eds.), *Realism and Anti-Realism in the Philosophy of Science*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 427–447.

O'Connor, June

1993 «It's Time to Talk About Trust». Runzo, Joseph (ed.), *Is God Real?* London: Macmillan, 176–181.

Phillips, Dewi Z.

1993 «On Really Believing». Runzo, Joseph (ed.), *Is God Real?* London: Macmillan, 85–108.

Putnam, Hilary

1981 *Reason, Truth and History*. Cambridge: Cambridge University Press.

1988 *Representation and Reality*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press.

Scott, Michael och Andrew Moore

1997 «Can Theological Realism Be Refuted?» *Religious Studies* 33, 401–418.

Swinburne, Richard

1979 *The Existence of God*. Oxford: Clarendon Press.

Trigg, Roger

1997 «Theological realism and antirealism.» Quinn, Philip L och Charles Taliaferro (eds), *A Companion to Philosophy of Religion*. Oxford: Blackwell, 213–220.

### Summary

It is almost self-evident for many people that one has to be a realist in order to be a religious believer. Most of the debates on religious realism and religious antirealism are focussing upon the claim that truth is correspondence between a description and unconceptualized independently existing entities. I will deny the fruitfulness of this claim and argue for moving the focus to an internal perspective. I will do this by clarifying the use of the word «reality» taking into account that for us reality is always conceptualized reality.



# Livstolkning — något för teologi/ religionsvetenskap?

PER ERIK PERSSON

*Författaren är professor emeritus i systematisk teologi vid Lunds universitet. Texten är baserad på den föreläsning som författaren höll den 3 september 1998 när han mottog Anders Nygren-priset.*

Anders Nygren höll för 54 år sen en föreläsning i Kungl. humanistiska vetenskapssamfundet i Lund. Rubriken var «Det självklaras roll i historien». Poängen var — och är — att det i ett diskussionsläge med skarpa meningsbrytningar ändå alltid finns något som «ter sig som självklart». «Just därför att dessa förutsättningar te sig som självklara, bli de icke föremål för diskussion ... de äro som luften man inandas, atmosfären, i vilken vi lever».<sup>1</sup>

För 20 år sen höll jag en föreläsning i en fortbildningskurs för präster i Lunds stift. Det skulle handla om dopets teologi. Efter att ha redogjort för de frågor man brukat ställa i det sammanhanget, tog jag i stället min utgångspunkt i något som kanske inte alls tycktes ha med ämnet att göra. I tidskriften «Vi» intervjuades författaren P.C. Jersild (med anledning av den just då, 1978, utkomna romanen «Babels hus»). Han säger där att det behövs «nåt slags konsumentupplysning om vad livet är — att det är ganska svårt på många sätt, att man har sina kriser, man blir sjuk, klarar inte av sitt äktenskap, får barn man har svårt att fostra, kanske mister man jobbet». För att citera ytterligare en författare, nyligen Lunda-fakultetens hedersdoktor, Lars Gyllensten: vi är sådana «som är märkta av döendets framfart men som ändå, ja just i detta, tillhör livet».<sup>2</sup> Och samtidigt är det ju inte bara så — det finns ju också erfarenheter av glädje, tacksamhet, förundran, tillit och hälsa, kärlek och hopp. Kort sagt: detta som vi kallar «livet» — det som vi alla har

gemensamt — och som vi har gemensamt med allt levande — är tvetydigt — och det är skört — och det enda som är alldeles säkert är att det — ibland när man minst anar det — slutar med döden. Vi går «genom liv till död». Och så fortsätter min text med att tala om hur människor söker en tydning av sin tvetydiga tillvaro, ett sammanhang, ett mönster, kanske i någon mening en «mening» — och det är i det sammanhanget «religionerna och ideologierna» kommer in i bilden. Också dopet med sitt livsmönster, sitt «motmönster»: «genom död till liv». Det här resonemanget ledde till att det lilla häfte där föreläsningen kom i tryck fick titeln «Dopet — en livstydning».<sup>3</sup>

«Livstydning» eller «livstolkning»? Den förra termen antyder att detta med «livet» i sista hand är ett mysterium, något oberäkneligt och gåtfullt, den senare antyder att det rör sig om en arbetsuppgift, där också kunskaper har en roll att spela som «redskap» eller «verktyg» vid tolkningen. Därför har jag här valt den senare, den säger att det rör sig om något som på ett eller annat sätt hör samman med det arbete som bedrivs inom «teologi/religionsvetenskap».

Tjugo år efteråt finner jag att termen «livstolkning» blir allt vanligare — den möter också i boktitlar. Bara några exempel: när Ragnar Holte 1984 gav ut en bok om teorier och metoder inom tros- och livsåskådningsvetenskap heter den «Människa Livstolkning Gudstro».<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Anders Nygren, «Det självklaras roll i historien» (*K. Humanistiska Vetenskapssamfundets i Lund årsberättelse 1943—1944*, I), s. 2.

<sup>2</sup> Lars Gyllensten, *Baklängesminnen* 1978, s. 73.

<sup>3</sup> Per Erik Persson, «Dopets innebörd och konsekvenser» (i L. Eckerdal — P.E. Persson, *Dopet — en livstydning* 1980, s. 12 f).

<sup>4</sup> Ragnar Holte, *Människa Livstolkning Gudstro. Teorier och metoder inom tros- och livsåskådningsvetenskapen*, 1984.



Och från 1994: när Sven-Åke Selander ger ut en utbildningsrapport från lärarhögskolan i Malmö om religion, livsåskådning och etik i skolans undervisning får den rubriken «Livstolkning».<sup>5</sup> Samma år utges av det nordiska nätverket för kontextuell teologi i Teologiska institutionens i Lund skriftserie «Religio» en bok med titeln «Kontextuell livstolkning».<sup>6</sup> Termen möter även i arbeten, där den saknas i titeln. När boken «Vad tror du på?» kom ut — likaså 1994 — talar huvudförfattaren om «livstolkning» och «tros-tolkning» som olika, men samspelande «perspektiv» och säger också att «olika tros- och livsåskådningar är olika tolkningar av livet».<sup>7</sup> Och — för att bara ta ett exempel från den kyrkliga pressen: när Svenska bibelsällskapets generalsekreterare i Kyrkans tidning i år intervjuas om lanseringen av den nya helbibeln vid kommande sekelskifte säger han: «grundtonen i kampanjen kommer att vara livstolkning».<sup>8</sup>

Termen «livstolkning» tycks ha blivit populär. Men samtidigt kan man göra den iakttagelsen att den används utan att man möter någon egentlig diskussion om vad den står för till skillnad från annat. En analys av det slaget saknas egendomligt nog även i arbeten, där den ingår i rubriken — man får veta mycket om termer som «trosåskådning», «livsåskådning», «etik», «livsfrågor» och «kontextualitet» och så vidare. Det egendomligaste är kanske att i en situation, där inom sådana områden som litteraturvetenskap, historia, teologi och religionsvetenskap ordet «tolkning» direkt leder över till vad man kallar «hermeneutik» — och där det produceras hyllmeter om hermeneutiska problem — så är de — så vitt jag kunnat se — helt koncentrerade på tolkningen av texter, «texthermeneutik». Om det förhåller sig så att de fenomen man kallar «reli-

gioner» och «livsåskådningar» alla egentligen är olika slag av «livstolkning» — och det är min tes — eller i varje fall min hypotes — och om användningen av detta begrepp blir allt vanligare — något som är helt evident — då är det ju synnerligen egenartat att det inte utvecklats någon «livstolkningens hermeneutik». Den efterlyses härmed. Kan det rent av vara så att detta med «livstolkning» hör till de «självklara förutsättningarna» och att det just därför inte tas upp till diskussion?

\*

Och de frågor jag tar upp i det följande och de exempel jag avser att ge på hur fragment av en «kristen livstolkning» skulle kunna se ut gör inte anspråk på att uppvisa det efterlysta. Men om de kan ge anledning till att man här och var börjar fundera en smula på om det kan ligga något i denna efterlysning så är ju det förträffligt. Mitt syfte med den här föreläsningen är ju nått om man kommer till att frågetecknet i rubriken bör tas bort — och *kanske* rent av ersättas med ett utropstecken!

Först skall vi ha klart för oss att «liv» i «livstolkning» står för något helt annat än vad det betyder i den länge så vanliga rubriken på konfirmandböcker: «Tron och livet». Där stod «tron» för «trosinnehållet» eller «läran» och «livet» för handlingslivet eller som man nu säger: «etiken». Det här språkbruket lever kvar än när man talar om t.ex. «den kristna tros- och livsåskådningen»<sup>9</sup> eller när man som rubrik på en kurs inom institutionen sätter «Svenska kyrkans tro och liv». Jag har själv undervisat inom den kursen och det var liksom självklart att «liv» stod för de etiska problemen och därför skulle handhas av en lärare från ämnet «etik».

«Liv» i «livstolkning» står också för något annat än det som möter i beteckningen på ett ämnesområde som «tros- och livsåskådningsvetenskap». Också där skiljer man ju mellan «tro» och «liv», men nu är «tro» något «religiöst», vanligen kristet, medan «liv» i «livsåskådning» egendomligt nog oftast anger något irreligiöst, gärna en rad «-ismer» av olika slag, marxism, existentialism osv. Och talar man om «tros-

<sup>5</sup> Sven-Åke Selander, *Livstolkning. Om religion, livsåskådning och etik i skolan i ett didaktiskt perspektiv. En förutsättningsanalys* (Rapporter om utbildning Nr 3 1994).

<sup>6</sup> *Kontextuell livstolkning. Teologi i ett pluralistiskt Norden*, red. S. Bergmann och C.R. Bråkenhielm (Religio. Skrifter utgivna av Teologiska institutionen i Lund. Nr 43).

<sup>7</sup> Cristina Grenholm (huvudförfattare), *Vad tror du på? Aktuella livsfrågor och kristen tro*, 1994, s. 2 f och 283.

<sup>8</sup> Intervju med Anders Alberius i *Kyrkans tidning* nr 22, 1998, s. 22.

<sup>9</sup> Så ännu i underrubriken till Gustaf Wingren, *Credo*, 1974.

tolkning» till skillnad från «livstolkning» så handlar det som skall tolkas om texter: bibel, bekännelsedokument, vad som skrivits av teologer — men inte om något för alla människor gemensamt.

I de här sammanhangen skiljs «tro» och «liv» åt och förläggs liksom till skilda rum. Men när man säger «livstolkning» är detta inte möjligt. «Liv» står ju då för det urfenomen som är givet före alla föreställningar och åskådningar och etiska reflexioner. Men detta skiftande, oberäkneliga, detta som vi alla har gemensamt — oberoende av alla religiösa eller andra etiketter — och som vi har gemensamt med allt levande — är tvetydigt, mångtydigt och behöver en tydning eller tolkning. Och «tolkningen» och «livet» kan ju inte fördelas på två skilda rum — det är ju just livet som skall tolkas och tolkningsuppgiften avser i första hand just människolivet med allt vad det innebär av lycka och tragik från födelsen till döden — och kanske därutöver. Med en från kristen livstolkning lånad terminologi: det handlar om att *leva i tro* — och det innefattar självklart också handlingslivet — man kan ju inte leva utan att handla.

Att tala om «livstolkning» är inte heller utan vidare detsamma som att tala om «livsfrågor» eller att anknyta till den «livsfrågepedagogik» som från 1960-talet från skolvärlden spred sig också till kyrkorna. Den här infallsvinkeln utgår programmatiskt från att det finns sådant i människolivet som väcker frågor — och så gäller det att söka svar på de frågorna. I centrum står alla «varför»-frågor om orättvisor, lidande och död, och koncentrationen ligger på sådant som upplevs som «problem». I värsta fall — jag medger att det är fråga om en karikatyr — kan man hamna i en ny variant av det gamla talet om jordelivet som en «jämmerdal». Men «livet» rymmer ju så mycket mer — också stunder av glädje, förväntningar och hopp, erfarenheter av tillit och kärlek — allt sådant som man «tar för givet» utan att det väcker några frågor — kanske i stället något sådant som tacksamhet — kommer ni ihåg Violeta Parras sång «Jag vill tacka livet»? Sådant skärmas av om man ensidigt utgår från det som skapar problem i det liv som är vårt.

Närmast står en term som «livstolkning» kanske «livsåskådning». Men då brukar man koncentrera sig på mer sofistikerade former som

man kan systematisera till «-ismer», eventuellt att välja mellan<sup>10</sup> — ibland verkar termen «livsåskådning» helt enkelt vara en synonym till «ideologi». Accenten ligger på olikheterna, inte på det liv som alla människor har gemensamt. Och det är svårt att frigöra sig från intrycket att allt intesse inriktas på slutresultatet, medan man lämnar själva tolkningsprocessen därhän.

Om det förhåller sig så att det som man arbetar med vid en teologisk institution ytterst är just «livstolkning», då får det konsekvenser för *hur* man gör det. Med de frågor jag nu ställer ger jag mig kanske in på minerat område — kanske slår jag in öppna dörrar? Kanske är det jag undrar över redan på gång? Den antagonism mellan «teologiska» och «allmänt religionsvetenskapliga» ämnen som antyds med snedstreck i rubriken skulle kanske egentligen visa sig vara en arbetsgemenskap, där var och en från sina utgångspunkter sysslar med något i grunden gemensamt och där alla behöver varandra? Inom ett fack som religionshistoria kanske studiet av Veda-skrifterna blir underordnat frågor om hur hinduismen faktiskt fungerar som livstolkning i en indisk by? De exegetiska disciplinerna kanske upptäcker att de texter man analyserar i första hand är livstolkande — ett utmärkt exempel är Fredrik Lindströms i år utgivna bok «Det sårbara livet».<sup>11</sup> Kyrkohistorien kanske vänder sig mer till mentalitetshistoriska arbetsuppgifter? I Kyrko- och samfundsvetenskapen möter vi sådant som rit och gudstjänst, det är uppenbart att detta mer än mycket annat fungerar som livstolkning för människor. Mellan Kyriets rop på förbarmande och Välsignelsens värme rymms och ges ett språk åt mänskliga grunderfarenheter. Och just sådana får en ny accent när man inom systematisk teologi och etik vänder sig till kontexten och inte bara till texter. Kanske kommer

<sup>10</sup> Denna föreställning tycks ligga bakom boktitlar som Ingemar Hedenius, *Att välja livsåskådning*, 1951, eller *Att välja standpunkt. Orienterande essäer om livsåskådning, religion och etik*, red. av Jarl Hemberg och Anders Jeffner, 1968. Men jfr vad som sägs av en av redaktörerna för sistnämnda arbete: Anders Jeffner, Inledning (i *Vad tror du på?*, 1994, s. 13) «Man kan inte lära in en livsåskådning och sedan ha den som hjälp i livet. Man kan inte heller välja livsåskådning som man väljer bilmärke».

<sup>11</sup> Fredrik Lindström, *Det sårbara livet. Livsförståelse och gudserfarenhet i Gamla testamentet*, 1998.

sådant som nu anses vara «viktigt» eller «oviktigt» att byta plats om den textcenterade tros-tolkningen i stället för att vara sig själv nog ställs i tjänst åt en livstolkning? Både religions-dialogen och ekumeniken skulle kunna få en helt ny dimension om man i stället för att bara ägna sig åt i historien framväxta konfliktsituationer började samtala om den livstolkning man har som en ständigt lika aktuell och gemensam arbetsuppgift? Och det är inte en tillfällighet att jag ett par gånger citerat författare — i skönlitteraturen, i drama och film ges ofta djupa insikter i vad «livet» rymmer — varför ges det inte vid institutionen en kurs i de livstolkningar som möter i sådant material? Så kan man fortsätta att fråga, och frågan är ju «fri», men det är ni som har de eventuella svaren!

\*

Mitt eget fack är den systematiska teologin. Det är mot den bakgrunden jag till sist skulle vilja ge ett par — med nödvändighet fragmentariska — exempel på vad *kristen livstolkning* skulle kunna vara — och lägg märke till att accenten fördelas lika på båda orden. Det handlar om *livstolkning* — inte om «trostolkning», men det det handlar inte om vilken livstolkning som helst — utan om en *kristen* livstolkning. «Trostolkningen» är underordnad huvuduppgiften «att tolka livet», den handlar om att ge ord och språk åt erfarenheter vi alla gör.<sup>12</sup> Och då lämnar jag detta med «dopet som livstydning» därhän — det har jag skrivit om i andra sammanhang.<sup>13</sup> Jag utgår från vardagserfarenheter av livet, gemensamma för alla människor. Och då möter invändningen: tap-

par man inte då bort vad kristen tro egentligen handlar om? Måste man inte i stället utgå från bibeltexter eller bekännelsedokument och sådant? Jag låter exemplen själva vara svar på det slaget av frågor.

Det första är den allmänmänskliga erfarenheten av detta att vi «andas» och att det i alla kulturer uppfattas som ett «livstecken», ett tecken på att vi «lever». Men detta att «andas» är ju inte något som vi av praktiska skäl beslutat oss för eller något som vi förtjänat att få tillgång till.<sup>14</sup> Det är i stället något som vi — som vi säger — «tar för givet». Själva språkbruket ger med det uttryck åt att «livet» är något som är «skänkt», en «gåva», som vi ständigt får. Man «hämtar andan», den är inte något som vi förfogar över. Därmed är själva detta att vi andas en grundläggande gudserfarenhet, en erfarenhet av det som på kristet språk uttrycks med talet om Gud som «Skaparen» och «Livgivaren». Samtidigt är det en erfarenhet av vad som med samma språk uttrycks med ett ord som «nåd» — en oförtjänt gåva, att vi får del av något som vi inte själv kan åstadkomma eller meritera oss för. Den som är förtrogen med Luthers Lilla katekes känner igen det från utläggningen av den första trosartikeln: «allt detta av sin blotta nåd och faderliga godhet utan all min förtjänst eller värdighet». En i kristen trostradition så viktig term som «nåd» hör inte bara ihop med trosbekännelsens andra eller tredje artiklar.

Men då betyder ju detta elementärt enkla — att «erfara att vi lever» — samtidigt att ana något av vad som menas med «Gud» i kristet språkbruk. Skall sådant tal ha någon relevans måste det finnas något av «ja, så är det faktiskt, det svarar mot vissa erfarenheter jag haft, det känner jag igen»<sup>15</sup> Och hur är det med vad som sägs i bibeltexter? I Gud «är det vi lever, rör oss och är till» — den Gud som «själv ger alla liv och anda och allt» (Apg. 17:25, 28).

Det andra exemplet handlar om det i kristen och kanske inte minst i luthersk tradition så centrala ordet *tro*.<sup>16</sup> Det finns ju också i vårt var-

<sup>12</sup> Om relationen trostolkning/livstolkning i ett «kyrkligt» sammanhang, se t.ex. Per Erik Persson, Vad vill kyrkan med konfirmationen? (i «Med livet som läsebok. Konfirmandarbetet i Svenska kyrkan», *Tro & Tanke* 1998:3, s. 27–52), särskilt s. 40–45.

<sup>13</sup> Se — utöver not 3 ovan — Per Erik Persson, «Dopet — teologiskt» (i *Dopet — teologiskt, kyrkorättsligt, pastoralt*. Rapport från Biskopsmötets teologiska kommission 1983 om dop och kyrkotillhörighet), s. 9–39. Per Erik Persson, «Dop och liv» (i *Dop och liv — om dopet som livstolkning och sakrament*. Dokumentation av Stiftsmötet i Stockholm den 14–16 september 1990), s. 9–17 (även i «Dop i församlingen — om att stärka dopets ställning». *Mitt i församlingen* 1992:10, Svenska kyrkans församlingsnämnd, s. 46–54).

<sup>14</sup> Jfr P.C. Jersild i kolumn i *DN* den 27/6 1998 s. 2 «Ingen föds efter att ha bett om det, ingen har heller meriterat sig för att bli till».

<sup>15</sup> Citat från Lars-Olle Armgard, «Den frågande människan» (i *Aktuellt för konfirmandarbetet* 30/31, 1985, s. 36).

dagsspråk — och det är ju därför vi tycker att vi förstår vad det rör sig om när vi möter det i en bibeltext eller i kyrkans språk. Men sällan reflekterar man över att det här ordet — i varje fall i svenskan — är ett mångtydigt ord och att det kan användas för att återge helt olika erfarenheter.

Det kan för det *första* betyda detsamma som en förmodan att en viss information om något kan vara riktig — «jag tror» blir då lika med «jag förmodar», «jag menar», «jag antar» att det förhåller sig så eller så — men riktigt säker kan man ju inte vara, att säga att man «bara tror» är ett uttryck för ovisshet. Ordet blir då en motpol till «vetande» — det är där det finns säkerhet och visshet. Den *andra* betydelsen av ordet möter när vi t.ex. säger till någon: «jag tror dig». Då uttrycker ordet en erfarenhet av tillit, det rör sig inte om att det kan förhålla sig så eller så utan om erfarenheten av att den man säger det till är värd att lita på, att sätta tilltro till. Och motpolen till «tro» blir då inte «vetande» utan i stället «misstro», kanske rent av rädsla. Säkerheten och vissheten förläggs då inte till det som står i motsats till «tro», utan hör hemma just i tron. Att misstro någon är ju definitionsmässigt att känna sig osäker.

Det blir givetvis en avgörande skillnad om man utgår från den första eller den andra innebörden i ett ord som «tro», när man avser att diskutera vad den termen står för i ett allmänreligiöst eller kristet sammanhang. Hur många böcker och artiklar har inte skrivits av filosofer och religionsfilosofer utifrån den till synes självklara utgångspunkten att «tro» står för ett osäkert antagande och därför i motsättning till «vetandets» rationellt säkrade visshet? Men — tänk om det inte förhåller sig så — tänk om det egentligen är så att «tro» står för «visshet» i motsats till misstrons ovisshet?

I varje fall är ju detta med «tillit» något som alla känner igen. I alla våra nära relationer handlar det ju ytterst om tillit, det gäller barn och föräldrar, relationen till livskamraten och vännen och arbetskamraterna. Till de bittraste erfarenheterna livet hör nog detta att bli sviken av någon man litat och trott på. Ett samhälle där man inte

kan lita på någon eller något blir omöjligt att leva i. Ett exempel på hur avgörande viktigt detta med tilliten är kan vi se i det förhållandet att vi i vårt samhälle uppfattar «mened» som ett synnerligen svårt brott. Och tilliten eller misstron styr också vad vi gör, vi betar oss olika och gör helt olika saker om vi är bestämda av en grundläggande tillit eller om vi är bestämda av en grundläggande misstro till vår omgivning. Tänk bara på vad misstro och rädsla kan ställa till med — är det inte roten till vad vi kallar för främlingsfientlighet eller rasism?

Det här att vi använder samma ord för så olika erfarenheter trasslas till ytterligare genom att vi i den nyaste översättningen av NT, NT 81, möter ordet «tro» i båda betydelseerna, som t.ex. i Petrus tal på pingstdagen: «Det är inte som ni tror, att de här männen är berusade ...» (Apg. 2:15). I äldre svenska översättningar, från 1541 till 1917, stod det i stället — här och i liknande sammanhang: «I menen ...». Och det hör efter allt att döma ihop med att man i själva översättningen ville göra rättvisa åt att den nytestamentliga grekiskans ord för «tro»: «pistis», «pistevo», *aldrig* kan betyda «mena, anta, förmoda». För den innebörden använder grekiskan i stället ett tiotal andra ord.<sup>17</sup> Däremot kan «pistis/pistevo» i alla sammanhang med god mening återges med «tillit», «lita på». Och det hänger ju ihop med att den nytestamentliga grekiskans ord «pistis/pistevo» som bakgrund har den hebreiska ordstam som vi fortfarande har kvar i ett ord som «amen» och som används just för att uttrycka att något är tillförlitligt. Jag tycker att det är skada att den här grundläggande skillnaden inte längre kommer till uttryck den mest använda svenska översättningen.

För många förknippas detta med «tro» framför allt med reformationstidens konflikter kring talet om rättfärdiggörelsen «genom tron allena», *sola fide*. Nu högst aktuell igen genom diskussionen kring den för den romersk-katolska kyrkan och Lutherska Världsförbundets medlemskyrkor gemensamma deklarationen om rättfärdiggörelseläran.<sup>18</sup> Hur länge har man inte —

<sup>16</sup> Jfr Per Erik Persson, «Rättfärdiggörelse genom tron» (i *Rättfärdiggörelsen*. Skrifter från Västerås stift Nr 5 1996 Del 1, s. 47–58).

<sup>17</sup> Se t.ex. *Bibelkonkordans till Nya testamentet* 1981, 1981, s. 476–480. Observera hur man just på grund av betydelskillnaderna där måste dela upp hänvisningarna till «tro» i olika avdelningar.

från båda sidor — uppfattat detta «allena» som riktat mot «gärningar», mot all aktivitet från människans sida i fråga om frälsningen! Ingen borde väl bättre veta vad det egentligen handlade om än Philip Melanchthon — det var ju han som skrev ihop Augsburgska bekännelsen. När han i Apologin skall förklara detta med *sola*, «allena», så är det faktiskt inte «gärningarna» som ställs i motsats till «tron»: «gärningar uteslutes inte ... men däremot uteslutes i rättfärdiggörelsen ... förtröstan på gärningarnas förtjänst».<sup>19</sup> Och «förtröstan» (i grundtexten *fiducia*, *vertrauen*)<sup>20</sup> är ju ett lite gammaldags ord för just den livshållning som vi i dag kanske hellre skulle uttrycka med ett ord som «tillit».

Det handlar alltså inte om tro contra gärningar utan om vad man ytterst sätter sin lit till — något som vi gör eller har eller Någon som villkorslöst skänker och ger. Som Luther formulerar saken i Stora katekesens utläggning av första budet i dekalogen: «allenast hjärtats förtröstan gör både Gud och avgud» och «en Gud kallas det som man väntar sig allt gott av och som man i all nöd tar sin tillflykt till».<sup>21</sup> Och Luther fortsätter med att säga att den vanligaste avguden på jorden är «mamon», vi skulle kanske säga «marknaden» — är det inte den som så många «väntar sig allt gott av»? Eftersom det handlar om «tillit» är det inte tro och gärningar som är problemet, utan vem man ytterst litar till — «Gud» eller «avgud». Och i en kristen livstolkning rör det sig om den Gud som möter i berättelsen om ett människoliv för två tusen år sedan och om erbjudandet att få dela de första generationernas grunderfarenhet: «sådan är Gud». Vi vet ju vad «tillit» är, och här rör det sig om en tillitsrelation som på grund av det som berättas om Jesus och påskens händelser sträcker sig till och med utöver dödens gräns.<sup>22</sup>

Går vi till den aktuella och för katoliker och lutheraner gemensamma deklARATIONEN om rätt-

färdiggörelseläran kan man se hur detta med tron som en tillitsrelation kan lösa upp århundradens misstro och fördomar om motparten. Gemensamt säger man: «människan förtröstar i den rättfärdiggörande tron på Guds nådeslöfte och i denna tro inneslutes hoppet till Gud och kärleken till honom»<sup>23</sup> — ett «löfte» är ju definitionsmässigt något att «lita på».

I samma text talar man också gemensamt om «trons fria gåva»,<sup>24</sup> något som «skänks». Alltså samma sak som i Augsburgska bekännelsens kända artikel 5 uttrycks så att det är den helige Ande «som frambringar tron».<sup>25</sup> Det är ju i kristen trostolkning ett känt problem att man väl kan tänka sig att själva frälsningen är en villkorslös gåva — men detta med tron, «svaret» på gåvan — som man ibland säger — det måste ju ändå vara människans sak, hennes handling, hennes avgörande, hennes val. I bakgrunden skymtar ett sätt att tänka, där Gud och människa ses som konkurrenter — ju mer Gud gör, desto mindre finns det för människan att göra. Om Gud till och med frambringar eller skänker «tron», blir då inte människan en själlös marionett i den Allsmäktiges hand?

Också det här talet om tron som en gåva från Gud blir begripligt om vi återvänder till vår allmänmänskliga erfarenhet av vad «tillit» är och hur en tillitsrelation fungerar. Lika litet som man kan besluta sig för att bli förälskad, lika litet kan

<sup>22</sup> Jfr Tage Kurtén, «Tilliten — skapargudens fördolda närvaro» (i *Kontextuell livstolkning*, 1994, s. 91–111), s. 109 «det religiösa språkets innebörd har här fått en konkret förankring i en vardaglig erfarenhet av vad det vill säga att vara människa».

<sup>23</sup> *HK* 1997, s. 194: § 25 «Der Mensch vertraut im rechtfertigenden Glauben auf Gottes gnädige Verheissung, in dem der Hoffnung auf Gott und die Liebe zu ihm eingeschlossen sind. Dieser Glaube ist in der Liebe tätig: darum kann und darf der Christ nicht ohne Werke bleiben. Aber alles, was im Menschen dem freien Geschenk des Glaubens vorausgeht und nachfolgt, ist nicht Grund der Rechtfertigung und verdient sie nicht». Denna § är väl att märka formulerad av katoliker och lutheraner gemensamt.

<sup>24</sup> Se föregående citat! Jfr hur lutheranerna i § 26 talar om att «Gott selber bewirkt den Glauben» och hur katolikerna i § 27 säger att «In der Rechtfertigung empfangen die Gerechtfertigten von Christus Glaube, Hoffnung und Liebe».

<sup>25</sup> *SKB* s. 58; *BLK* s. 58 «spiritus sanctus, qui fidem efficit».

<sup>18</sup> För den slutliga tyska grundtexten, se t.ex. *Herder-Korrespondenz* (HK), Heft 4, 1997, s. 191–200.

<sup>19</sup> *Svenska kyrkans bekännelseskriterier* (SKB), s. 115.

<sup>20</sup> *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche* (BLK), 2. Aufl. 1952, s. 175.

<sup>21</sup> *SKB* s. 390; *BLK* s. 560 «alleine das Trauen und Gläuben des Herzens machet beide Gott und Abegott», «ein Gott heisset das, dazu man sich versehen soll alles Guten und Zuflucht haben in allen Nöten».

man besluta sig för att känna tillit i en situation bestämd av misstro. Tillit är ju något som blir till, uppstår, «frambringas», i mötet med någon som är sådan och handlar så att jag erfar att det är någon jag verkligen kan lita på.<sup>26</sup> Och förenas man med någon i tillit kan man inte samtidigt förhålla sig till varandra som konkurrenter — det

<sup>26</sup> Jfr hur Carl Axel Aurelius i *Hjärtpunkten. Evangeliets bruk som nyckel till Augsburgska bekännelsen*, 1995, s. 26 beskriver «rättfärdighet» (*sedaka*) i Gamla testamentet som en «gemenskapsterm». «Det uttrycker ... inte en människas förhållande till rätten utan ett förhållande människor emellan, präglad av öppenhet och ömsesidighet. En människa handlar på ett sådant sätt att det väcker tillit hos andra och upprättar vänskap. På samma sätt används ordet om förhållandet mellan Gud och människa». Jfr Lars Gyllensten, *Lapptäcken Livstecken*, 1976, s. 199 «Kärlek (tro, hängivenhet, intresse och liknande engagemang) råder vi inte över. Sådant inges oss utan att vi själva kan framkalla det. Vårt eget beslut kan inte komma oss att hysa det — det skänks oss av «nåd» utan vårt eget förvållande eller vår förtjänst».

skulle ju totalt förstöra tillitsrelationen, den ömsesidiga gemenskap som råder vänner emellan!

Jag har alltid tyckt att det är egendomligt att man i de århundraden långa grälen om detta med «tron allena» inte har relaterat den formeln till något som berättas om Jesus. Det rör sig om ett ord som bevarats både i Markus och Lukas evangelier. Man berättar om en synagogföreståndare som kommer till Jesus för sin dödssjuka dotters skull. Så kommer det bud till honom hemifrån att dottern har dött och att han därför inte skall besvära Jesus längre. Men då säger Jesus till honom: «Var inte rädd, tro bara» (Mk. 5:36; Lk. 8:50). Ända från Gustaf Wasas bibel fram till och med 1917 översattes detta *monon pisteve* med «tro allenast». Här — och i andra Jesusord (t.ex. Mk. 4:40 eller Mt. 8:26) — står detta med «tro» inte i motsats till «gärningar» — det som utesluts är «rädslan», den som alla känner igen i sina erfarenheter av livet, inte minst rädslan inför den obevekliga döden. Så kan en kristen livstolkning handla om att det är möjligt att trots allt leva i tillit, att orka leva och våga dö.

### Summary

This article is based on the lecture given at the conferment of the theological Anders Nygren-prize to the author on 3 September 1998.

The starting point of the article is the observation that it has been more and more common in the Swedish discourse on the task of theology to look at religion as a way of interpreting human life. In spite of this all the vast literature on hermeneutics seems to be concentrated on textual problems and so a «hermeneutics of interpreting life» is looked for. A short survey of what this would mean for the orientation of the work within different theological disciplines is given. Then a couple of examples try to say something of what a Christian interpretation of the experiences of what human life implies could be like from the point of view of systematic theology. For instance the experience of trust and reliance — without which human life would be unlivable — may tell us something about what Christian «faith» is all about.



# Inga genvägar till universell etik

## Om universalitet och partikularitet i etiken hos Knud E. Løgstrup och Alasdair MacIntyre

OLA SIGURDSON

Ola Sigurdson, docent i systematisk teologi, är forskarassistent vid Lunds universitet och högskolelektor vid Teologiska högskolan, Stockholm.

En snabb och ytlig läsning av de två etikerna Knud E. Løgstrup och Alasdair MacIntyre skulle förmodligen placera dessa långt ifrån varandra i spektrat av i samtiden företrädde uppfattningar om etik. I den här artikeln vill jag inte bestrida att det finns betydelsefulla oenigheter mellan Løgstrups och MacIntyres respektive etik, men samtidigt tror jag det finns tillräckligt mycket likheter mellan dem för att en jämförelse skall kunna bli både belysande för olikheter och likheter, och förtydliga svaghet och styrka hos dessa två positioner. En sådan jämförelse är därför denna artikels syfte. Min huvudsakliga infallsvinkel skall vara relationen mellan universalitetsanspråk och partikulär förankring i respektive etik.

Det kan inledningsvis vara värt att nämna att MacIntyre (av naturliga skäl) är den ende av dessa två som yttrat sig om den andre. Detta har endast skett i liten utsträckning, närmare bestämt i ett förord skrivet tillsammans med den danske filosofen Hans Fink, till nytgåvan av den engelska översättningen av *Den etiske fordring*.<sup>1</sup> Min jämförelse är alltså inte beroende av någon faktisk diskussion mellan de båda. Men innan jag lyfter fram likheter och olikheter skall jag kort introducera min förståelse av de bådas etik.

### Det radikala kravet och livsyttringarna i Løgstrups etik

Løgstrup (1905–1981), professor i teologi vid Århus universitet 1943, mest känd för sin bok *Den etiske fordring* (1956), kan sägas stå i en kontinental, fenomenologisk tradition.<sup>2</sup> Han betonar i denna bok det allmänmänskliga i det etiska kravet och dess relation till Jesu förkunnelse. Filosofi och teologi, om än inte identiska, blir för Løgstrup de två samtalspartners som inte går att separera om man vill få en relevant förståelse av de etiska fenomenen.

Enligt Løgstrup är etiken ontologiskt förankrad, dvs. den är en del av verklighetens struktur. Han kan därför benämna sin egen etik som en «ontologisk etik».<sup>3</sup> I boken *Opgør med Kierkegaard* från 1968 skriver Løgstrup följande, som kan uppfattas programmatiskt: «Hvad der er godt og hvad der er ondt ved vi fra vor blotte fakticitet, så vist som det gode bevarer og fremmer tilværelse, og hvad der er ondt ødelægger tilværelse. Kort sagt, forskellen mellem godt og ondt har ontologisk rang.»<sup>4</sup> Det goda är det som främjar tillvaron medan det onda ødelægger till-

<sup>2</sup> För en introduktion, se Svend Andersen, «K. E. Løgstrups etik», *Naerhetsetikk*, Arne Johan Vetlesen (red.), Oslo: Ad Notam Gyldendal, 1996, s. 50–100. På svenska, se Lars-Olle Armgard, *Antropologi: Problem i K. E. Løgstrups författarskap*, Lund: Mattizons, 1993.

<sup>3</sup> Se Knud E. Løgstrup, «Ethik und Ontologie», *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 57:3 (1960), s. 357–391.

<sup>4</sup> Knud E. Løgstrup, *Opgør med Kierkegaard*, København: Gyldendal, 1994 (1968), s. 23.

<sup>1</sup> Alasdair MacIntyre and Hans Fink, «Introduction», *The Ethical Demand*, Knud E. Løgstrup, Notre Dame and London: University of Notre Dame Press, 1997, s. xv–xxxviii.

varon. Därför är det också, enligt Løgstrup, möjligt att inse skillnaden mellan ont och gott genom att betrakta den mänskliga tillvaron som sådan. Redan i *Den etiske fordring* strävar Løgstrup efter att framlägga en «rent human», dvs. en allmänmänsklig etik. Det som Jesus uttrycker i sin förkunnelse är en radikal formulering av en etik som är given redan före och oberoende av denna förkunnelse.<sup>5</sup>

Utgångspunkten för sin etik tar Løgstrup i *Den etiske fordring* i den mänskliga interdependensen. Vi är, säger Løgstrup med ett uttryck hämtat från Luther, «dagligt bröd» för varandras liv.<sup>6</sup> Med detta vill Løgstrup säga att det tillhör den mänskliga existensens grundvillkor att inte bara vara relaterade till andra människor, utan att också vara beroende av andra människor. Detta beroende visar sig i den naturliga tillit som utgör grunden för mänsklig samexistens. När en människa kommunicerar med en annan — och det måste hon göra för att överleva — utlämnar hon sig själv, eftersom hon förväntar sig att den andre skall komma henne till mötes i det att den andre tar upp den ton som anslås i hennes kommunikationsförsök. Det finns en viss förväntan i varje kommunikationsförsök, en förväntan som visserligen kan bli sviken men som trots detta utgör en av kommunikationens grundläggande drag.

Genom att människan i kommunikation utlämnar sig till den andre finns också ett anonymt krav på att den andre skall komma denna tillit till mötes, menar Løgstrup.<sup>7</sup> Utan detta tillmöteskommande slår tilliten om i misstro. Løgstrup återvänder gärna till exemplet med de ödesdiga konsekvenser som kan bli fallet för ett barn som i späad ålder berövas denna grundläggande tillit. Det outtalade kravet på tillmöteskommande innebär emellertid inte att den tilltalade nödvändigtvis skall uppfylla den andra människans förväntningar och önskingar. Detta skulle innebära en instrumentalisering av den tilltalade. Dessutom är kravet inte identiskt med

en enskild människas krav. Kravet är ett tyst krav som kallar på den tilltalades fantasi. Därför kallar Løgstrup kravet för ett «radikalt krav».<sup>8</sup> Den tilltalade skall själv avgöra hur hon eller han skall komma den andre till mötes. Det finns ingen konventionell moral som kan vägleda den handling som motsvarar kravet, inga givna handlingar. Ur sin egen förståelse av livet hämtar den tilltalade sin förståelse av hur hon eller han skall tjäna sin nästa men samtidigt, poängterar Løgstrup, innebär detta aldrig att hon kan ta över den andres myndighet över sitt eget liv. Respekten för den andres autonomi sätter gränsen för en tjänstvillighet som innebär den andres omyndigförklaring. Kravet är således radikalt, men ansvaret är inte gränslöst.

Tilliten som ett etiskt grundfenomen och det radikala kravet är något som tillhör den mänskliga existensens grundvillkor vare sig vi vill det eller inte, enligt Løgstrup. «Kendsgerningen, at det ene menneske har mer eller mindre af det andet menneskes liv i sin hånd, kan vi ikke ændre. Den hører vort liv til, sådan som det nu engang er.»<sup>9</sup> Detta grundläggande fenomen är förmoraliskt. Moral som en samhällelig konvention är enligt Løgstrup ett sekundärt fenomen vars uppgift är att skydda oss från varandra när tilliten brister och kravet inte uppfylls.<sup>10</sup> Det finns därför en skillnad mellan det radikala kravet och de sociala normerna. Det radikala kravet är tyst och talar inte om hur det skall uppfyllas, medan de sociala normerna är förhållandevis preciserade och därför kan formuleras. Samtidigt finns det en likhet mellan dem, nämligen att de handlingar som fordras av de båda skall vara sakliga, målmedvetna och förnuftiga. Det radikala kravet och de sociala normerna är inte oavhängiga av varandra, utan uppfyllelsen av det radikala kravet kan mycket väl ske genom att följa de sociala normerna.

Över huvud taget kan det radikala kravet inte synliggöras på något omedelbart sätt, eftersom det inte finns något givet sätt att uppfylla det på. Det som gör att det radikala kravet ändå är det mer grundläggande fenomenet är bland annat att inställningen till detta avgör hur normerna upp-

<sup>5</sup> Knud E. Løgstrup, *Den etiske fordring*, 12. oplag, København: Gyldendal, 1989 (1956), s. 122–132 (135–143). Den etiske fordring finns också översatt till svenska av Margareta Brandby-Cöster som *Det etiska kravet*, Göteborg: Daidalos, 1994. Sidhänvisning till den svenska utgåvan står inom parentes.

<sup>6</sup> A.a., s. 13 (39). Jfr s. 17–27 (41–49).

<sup>7</sup> A.a., s. 27–39 (50–60).

<sup>8</sup> A.a., s. 56ff. (75ff.).

<sup>9</sup> A.a., s. 66f. (84).

<sup>10</sup> A.a., s. 67–76 (84–93).



fylls, av tvång eller med glädje. Är motivet för ens gärningar kärlek till nästan, social konformism eller några andra bevekelsegrunder? Løgstrups skillnad här är tydligt beroende av den lutherska läran om lagens två bruk. Även där viligheten att tjäna nästan inte finns kan de sociala normerna tvinga människan att arbeta för sin nästas bästa, och därför är konventionerna inte något ont.<sup>11</sup> Det kan emellertid vara viktigt att påpeka att Løgstrup också poängterar att de sociala normerna är föränderliga. Därför är de inte bortom all kritik. Tvärtom kan man alltid fråga sig om de sociala normerna verkligen tjänar nästans bästa.

Ett drag hos det radikala kravet som Løgstrup för fram i *Den etiske fordring* och som jag ännu inte nämnt är kravets ensidighet. Om vi erkänner det radikala kravet innebär detta att vi inte kan göra anspråk på att få något i utbyte för den gärning vi gör. Insikt i ensidigheten fås genom förståelsen av det egna livet som en gåva — som en Guds skapelse — och detta är inte något som går att empiriskt konstatera, till skillnad från interdependensen, utan något som är föremål för tro (eller vantro).<sup>12</sup> Om livet är en gåva kan vi aldrig kräva något i gengäld för de gärningar vi gör. Men att livet är skänkt människan är inte en «rent human» ståndpunkt, åtminstone inte som Løgstrup formulerar den här, utan snarare en kristen livsförståelse. Løgstrup kommer emellertid att modifiera sin etik på ett sätt som berör denna fråga när han vid sidan av det radikala kravet uppmärksammar ett annat och enligt honom själv mer grundläggande etiskt fenomen, nämligen de «suveräna livsytringarna».

I *Opgør med Kierkegaard* ger Løgstrup den första större framställningen av livsytringarna och skiljer då mellan «suveräna» och «tvungna» eller «kretsande» livsytringar.<sup>13</sup> Exempel på suveräna livsytringar är tillit och barmhärtighet medan exempel på kretsande livsytringar är förnärmelse, svartsjuka och missunnsamhet. Medan människan i de suveräna livsytringarna spontan, dvs. otvunget och utan baktankar, går utanför sig själv kommer hon i de kretsande livsytt-

ringarna kretsa kring sig själv och det som är hennes utan att kunna förändra sin situation. Ett citat från en senare bok, *Norm og spontaneitet*, får förklara de suveräna livsytringarna:

Den anden persons nærvær kalder den første persons tillid og oprigtighed frem, den anden persons ulykke kalder den første persons barmhjertighed frem. I de umiddelbare forhold mellem person og person fuldbyrdes de suveræne livsytringer.<sup>14</sup>

Ett citat från *Opgør med Kierkegaard* får illustrera de kretsande livsytringarna: «Holdt i jegets snor, under dets pisk, går tankerne rundt og rundt i jegets egen manege.»<sup>15</sup> Genom de suveräna livsytringarna kan människan överskrida sitt eget jag och slipper bli jagets fånge. Suveräniteten hos dessa livsytringar ligger snarast i deras spontanitet. Det är inte människans vilja som spränger hennes slutenhet, utan själva livsytringarna. De är inte föremål för rationell överläggning eller beslut, utan visar sig i omedelbar handling. «Den suveræne livsytring er der på forhånd, dens fuldbyrdelse kommer bag på viljen. Den hører til de livstilbud, der til vor lykke kommer os i forkøbet, og unden hvilke vi ikke kunne være til fra den ene dag til den anden.»<sup>16</sup> De suveräna livsytringarna är givna som möjligheter för alla människor och är därför oberoende av en kristen eller annan religiös livsförståelse, enligt Løgstrup. Genom en fenomenologisk undersökning av livsytringarna menar sig alltså Løgstrup nått fram till en «rent human» etik som visserligen är öppen för att tolkas i kristna eller andra religiösa termer, men som inte är beroende av dem.<sup>17</sup>

Som jag förstår det anser Løgstrup de suveräna livsytringarna vara mer grundläggande än det radikala kravet.<sup>18</sup> Det finns en spontanitet i tilliten och barmhärtigheten som föregår varje krav menar Løgstrup. Kravet kommer först när

<sup>14</sup> Knud E. Løgstrup, *Norm og spontaneitet: Etik og politik mellem teknokrati og dilettantokrati*, København: Gyldendal, 1993 (1972), s. 24.

<sup>15</sup> Knud E. Løgstrup, *Opgør med Kierkegaard*, s. 94.

<sup>16</sup> A.a., s. 112.

<sup>17</sup> Jfr Knud E. Løgstrup, *Norm og spontaneitet*, s. 19, n. 2.

<sup>18</sup> Jfr Knud E. Løgstrup, *Opgør med Kierkegaard*, s. 97, 114.

<sup>11</sup> Jfr Svend Andersen, a.a., s. 54, 78.

<sup>12</sup> Knud E. Løgstrup, a.a., s. 141 (153), 179f. (187f.).

<sup>13</sup> Knud E. Løgstrup, *Opgør med Kierkegaard*, s. 92–103, 111–118

den suveräna livsytringen utblir: «Fordringen korrespondere med synden, den suveræne livsytring med friheden.»<sup>19</sup> Løgstrups beskrivning av livsytringarna påminner emellertid mycket om beskrivningen av det radikala kravet. Liksom kravet är livsytringarna förmoraliska och moralen blir återigen ett sekundärt fenomen, en ersättning när de suveräna livsytringarna utblir. Liksom kravet riktar sig de suveräna livsytringarna mot den andres behov, och har därför ett bestämt innehåll utan att konkretionen för den skull blir mindre situationsbestämd. Detta var en kort sammanfattning av de grundläggande dragen i Løgstrups etik. Nu skall jag vända mig till MacIntyres etik för att spåra dess grunddrag.

## Dygd och tradition i MacIntyres etik

MacIntyre (1929–) har innehaft flera positioner vid olika universitet i England och USA.<sup>20</sup> För närvarande arbetar han som professor i filosofi vid Duke University i USA. Hans mest kända bok är utan tvekan *After Virtue: A Study in Moral Theory* (1981, andra reviderade upplagan 1985). MacIntyre brukar ses som en av de främsta företrädarna för «kommunitarismen». Denna term lyfter fram den sociala gemenskapens betydelse för MacIntyres etik, men är tämligen oprecis, och inte minst MacIntyre själv har varit kritisk till etiketten: «I am not a communitarian».<sup>21</sup> Det är kanske mer informativt att tala om MacIntyre som förespråkare av en aristotelisk (och senare thomistisk) dygdetik framställd som en tes om de socialt burna traditionernas betydelse för såväl moralisk formation av människan som möjligheten till rationell moralisk diskussion.

Flera av MacIntyres senare böcker, bland annat den redan nämnda *After Virtue*, erbjuder

<sup>19</sup> A.a., s. 114.

<sup>20</sup> För en introduktion, se min rapport *Det rätta eller det goda? Om liberalism, kommunitarism, postmodernism och demokratisk fostran i Lpo 94*, Rapport nr 1995:06, Institutionen för pedagogik; Göteborgs Universitet, 1995.

<sup>21</sup> Alasdair MacIntyre, «Nietzsche or Aristotle? Alasdair MacIntyre», *The American Philosopher. Conversations with Quine, Davidson, Putnam, Nozick, Danto, Rorty, Cavell, MacIntyre, and Kuhn*, Giovanna Borradori, översättning: Rosanna Crocitto, Chicago: University of Chicago Press, 1994, s. 151.

såväl etisk reflektion som en historisk redogörelse för hur olika tiders etisk reflektion vuxit fram. Det hör till MacIntyres egna position att han menar att etisk reflektion inte är oberoende av sociala och historiska omständigheter: «to study any morality by first abstracting its principles and then studying these in isolation from the social practice informed by them is necessarily to misunderstand them».<sup>22</sup> Trots detta är det så nästan all modern etik arbetar, enligt MacIntyre. MacIntyres eget alternativ är att integrera etiska med sociologiska och historiska reflektioner. Så börjar *After Virtue* med en historisk positionsbestämning som också är en analys av samtida etik. För att MacIntyres egen etik skall kunna hanteras inom ramen för denna artikel måste jag emellertid ta risken att abstrahera.

I *After Virtue* förespråkar MacIntyre en klassisk etik, dvs. en etik baserad på dygder, vars främsta representant är Aristoteles, men som dominerade det västerländska tänkandet fram till reformationen. Utgångspunkten för en sådan dygdetik är att etiken är avhängig av socialt burna berättelser. Tre begrepp är centrala för förståelsen av MacIntyres dygdetik: praktik, berättelse och tradition. Jag skall kort redogöra för dessa i tur och ordning.

En första, tentativ definition av dygd och hur dygden hänger samman med praktiker får vi av MacIntyre: «A virtue is an acquired human quality the possession and exercise of which tends to enable us to achieve those goods which are internal to practices and the lack of which effectively prevents us from achieving any such goods.»<sup>23</sup> En dygd är en förvärvad disposition att handla och känna på ett visst sätt. Vad som är en dygd i en viss praktik avgörs av praktiken. För att ta ett exempel från en annan sfär än den moraliska: i praktiken fotboll krävs, förutom bollkänsla, kondition, etc., «dygden» laganda utan vilken fotbollslaget inte når målet att vinna matchen och slutligen ligan. Laganda är en dygd som är intern för praktiken fotboll. Däremot är lönsamhetsaspekter externa för just denna praktik. Lönsamhetsaspektens frånvaro behöver

<sup>22</sup> A.a., s. 143.

<sup>23</sup> Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, Second Edition, London: Duckworth, 1985 (1981), s. 191.

nämligen inte hindra fotbollslaget från att nå sitt mål, men det kan däremot lagandans frånvaro göra. På samma sätt förhåller det sig med en moralisk praktik — jämför exempelvis förhållandet mellan demokrati och medborgaranda.

Dygderna är också beroende av berättelsen. Den berättelse MacIntyre tänker på är inte i första hand någon särskild text, utan en tänkt berättelse som skänker förståelighet åt det mänskliga livet likaväl som den länkar samman den enskildes berättelse med det omgivande samhällets större berättelse. Utan denna meningsgivande berättelse blir människans liv fragmentariserat; hon blir en atom utan annat än godtyckligt sammanhang med andra människor. Genom berättelsen situeras människan både i förhållande till sin egen historia och i förhållande till andra människor och hennes handlingar blir därmed begripbara. Varje människas enskilda berättelse är vidare beroende av andra människors berättelser; vi är aldrig annat än medförfattare till våra egna berättelser. Berättelsen i MacIntyres etik fyller strukturellt en liknande funktion som Løgstrups undersökning av interdependensen, även om det finns viktiga skillnader mellan dessa. En sådan ligger i att MacIntyre också betonar berättelsens betydelse för att förstå människans *telos*, hennes mål. Løgstrup skulle förmodligen avvisa betydelsen av ett *telos* för förståelsen av de grundläggande etiska fenomenen, medan MacIntyre skulle kunna invända mot Løgstrup att hans fenomenologi inte kan avvisa den (post)moderna fragmentariseringen av det mänskliga livet.

Men vad har berättelsen med dygden att göra? Enligt MacIntyre är det genom berättelsen som vi lär känna vilka vi är, och därmed hur vi skall handla: «I can only answer the question <What am I to do?> if I can answer the prior question <Of what story or stories do I find myself a part?>»<sup>24</sup> Att genom berättelsen kunna lära känna vem hon är ger människan över tiden kontinuerliga och identifierbara karaktärsdrag som också medger ansvariga och medvetet överlagda handlingar, men också möjlighet att ställa andra till svars för deras handlingar. Personlig identitet och berättelse förutsätter varandra ömsesidigt. Om den berättelse som formar den personliga

identiteten har en poäng betyder det att också livet har ett (högsta) mål, och det är detta som ligger i föreställningen om det goda livet, enligt MacIntyre. Med det menar MacIntyre inte att det goda livet är ett mål pålagt livet utifrån. I strävan efter att realisera det goda livet ingår som en oundgänglig del att också upptäcka vad det goda livet är, och därför skiljer sig denna strävan sig från att exempelvis leta efter guld. MacIntyre skriver om relationen mellan det goda livet och dygderna: «the good life for man is the life spent in seeking for the good life for man, and the virtues necessary for the seeking are those which will enable us to understand what more and what else the good life for man is».<sup>25</sup> Dygderna är de förvärvade dispositioner som hjälper oss att söka och sträva efter det goda livet.

Till sist är dygderna också beroende av en tradition, eftersom jag varken söker det goda eller utövar dygderna på egen hand. Vi existerar alltid redan med våra enskilda berättelser i en given situation med vissa givna förutsättningar vilka utgör utgångspunkterna för vår berättelse, vad vi anser är gott och därför också för våra handlingar. Vi är alltid redan del av en större historia och därför också en tradition. Sociala praktiker förmedlas genom en socialt buren tradition, och dygderna är därför av nöden för att behålla relationen till det förflutna. På intet sätt kan jag tolka MacIntyre som att detta skulle innebära det förflutnas hegemoni över nutiden. Tvärtom är traderingsprocessen, när den fungerar väl, också en kritisk process. Dygdernas funktion i förhållande till traditionen är att bedöma vad i traditionen som på ett relevant sätt kan tillämpas i partikulära traditioner. En tradition är därför inte något statiskt: «A living tradition ... is an historically extended, socially embodied argument, and an argument precisely in part about the goods that constitute that tradition.»<sup>26</sup> MacIntyres traditionsförståelse är, som framgår, intimt sammankopplad med hans förståelse av praktiker och berättelsens betydelse för den personliga identiteten. Både praktiker och det individuella livet ges sitt större sammanhang av traditionen.

<sup>25</sup> A.a., s. 219.

<sup>26</sup> A.a., s. 222.

<sup>24</sup> A.a., s. 216.

MacIntyres resonemang om tradition och dygd kan låta som om han ville tillbakavisa varje anspråk hos individen att vara självständig, förnuftig och andra moderna egenskaper. Saken är emellertid mer komplicerad än så. Lika lite som Løgstrup vill tillbakavisa människans autonomi försöker MacIntyre göra det, om än han är kritisk mot flera moderna sätt att förstå denna autonomi. För MacIntyre handlar det snarare om att diskutera förutsättningarna för människans autonomi och rationalitet givet att liberalismens kontextlösa subjekt- och rationalitetsuppfattning inte är hållbara. Autonomi är något som man måste öva sig i utifrån de sociala relationer man befinner sig i, snarare än något som kännetecknar människan som sådan.<sup>27</sup> Autonomi är inte heller något som står i strid med att erkänna att var och en av oss är beroende av andra människor och andra människor av oss. Så vitt jag kan förstå befinner sig MacIntyre här inte särskilt långt bort från Løgstrups interdependens, och det är utifrån den interdependens han resonerar om människans autonomi (när han använder sig av ett sådant begrepp).

Finns det någon grund i vårt moderna samhälle för att uppehålla dygderna? I *After Virtue* ger MacIntyre ett väsentligen pessimistiskt svar där det moderna samhället snarast framställs som undergången för möjligheten att över huvud taget diskutera etik och lösa moraliska konflikter på ett rationellt sätt. Det liberala samhället bygger på ett förkastande av traditionen som sådan, men traditionen måste återerövas för att möjliggöra en rationell etik. I *Whose Justice? Which Rationality?* skriver MacIntyre följande:

What the Enlightenment made us for the most part blind to and what we now need to recover is ... a conception of rational enquiry as embodied in a tradition, a conception according to which the standards of rational justification themselves emerge from and are part of a history in which they are vindicated by the way in which they transcend the limitations of and provide remedies

<sup>27</sup> Se Alasdair MacIntyre, «Truthfulness, Lies, and Moral Philosophers: What Can We Learn from Mill and Kant?», *The Tanner Lectures of Human Value*, Vol. 16, Grethe B. Peterson (ed.), Salt Lake City: University of Utah Press, 1995, s. 352–356.

for the defects of their predecessors within the history of the same tradition.<sup>28</sup>

Varför är en tradition nödvändig för rationell argumentation (om vi med rationalitet förstår det praktiska förnuftets rationalitet snarare än logiska slutledningar)? För att uttrycka det kort: av samma anledning som handlingar står i behov av ett sammanhang för att bli begripliga, nämligen att kontextlösa argument om vad som är den goda handlingen är obegripliga. För att ett argument skall kunna vara begripligt — och därmed vara ett argument — krävs ett antal «background beliefs» som gör det begripligt. MacIntyre går vidare med att närmare förklara vad det innebär att knyta samman rationell undersökning och tradition på det sätt han gör, och jag återkommer något till detta nedan. Tills vidare vill jag konstatera att även liberalismen framställs som en tradition i *Whose Justice? Which Rationality?*, vilket innebär en skillnad gentemot framställningen i *After Virtue*. Detta torde innebära att liberalismen snarare kännetecknas av bristande självinsikt (nämligen att den inte inser att den själv är en tradition) än en oundviklig fragmentarisering.<sup>29</sup>

## Livsvärld och modernitetskritik som gemensamma utgångspunkter

Innan jag fortsätter att diskutera skillnader mellan Løgstrups och MacIntyres respektive etik vill jag framhålla en betydelsefull likhet. Båda dessa författare tar sin utgångspunkt för sina uppfattningar om etik i människors konkreta livsvärld snarare än i en formell etik, och båda är starkt kritiska till en blott formell etik. Den konkreta moral människan förhåller sig till är för

<sup>28</sup> Alasdair MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1988, s. 7.

<sup>29</sup> William A. Galston hävdar i *Liberal Purposes: Goods, Virtues, and Diversity in the Liberal State*, Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1995 (1991), s. 75, att liberalismen är en tradition i just MacIntyres mening: «a historically extended, socially embodied argument about the goods that constitute a specific form of human existence». Jfr Alasdair MacIntyre, a.a., s. 335, 397f.

båda något som redan är givet i hennes livsvärld och inte något som hon resonerar sig fram till innan hon börjar använda sig av den. Det innebär inte att någon av dem skulle mena att människan är kritiklöst utelämnad till de normer som formar hennes livsvärld, tvärtom skall bådas respektive etik ses som, visserligen sekundärt, men ändå kritiskt relaterade till livsvärlden i fråga. Det innebär att båda är implicit eller uttryckligen kritiska mot den typ av modern etik som kanske tydligast illustreras av Max Webers tes om världens avmystifiering, dvs. att värderingar är något som tillskrivs verkligheten av människan, inte något som tillhör verkligheten som sådan.<sup>30</sup> Människan blir då stående vid sidan av etiken, och hennes vilja allena blir suverän. För vare sig Løgstrup eller MacIntyre gör en sådan etik rättvisa åt de etiska fenomenen, och deras egna förslag till etik kan på olika sätt sägas vara en upp- görelse med en sådan etik.<sup>31</sup> Visserligen finns skillnader mellan deras tolkning av moderniteten och de konsekvenser de drar av sin kritik, men inte desto mindre delar de vissa förutsättningar för sina resonemang.

En gemensam förutsättning som blir en konsekvens av deras kritik av en formell etik är att vare sig Løgstrup eller MacIntyre nöjer sig med en atomistisk syn på människan där hon lösgörs från alla sammanhang som skapar hennes identitet. En sådan människa är möjligen tänkbar — enligt Iris Murdoch är denna människa «the hero of almost every contemporary novel»<sup>32</sup> — men trots det blir denna människa en abstraktion från den faktiska värld människan lever i. Människan är alltid insatt i ett socialt sammanhang, och detta implicerar med nödvändighet en mer substantiell syn på vad det innebär att vara människa. Løgstrup skriver: «Min handlings mening er ... aldrig min, men alltid den verdens, hvori handlingen

foregår og som jeg lever i.»<sup>33</sup> Även MacIntyre menar, som jag visat ovan, att en handling görs begriplig genom att ges ett sammanhang i en berättelse. Att förstå en mänsklig handling innebär därför för både Løgstrup och MacIntyre att förstå den i sammanhang med andra liknande handlingar som gör den begriplig. Utan ett sådant sammanhang skulle en handling inte vara mycket annat än ett godtyckligt infall.

Utgångspunkten i livsvärlden och kritiken av en viss form av modernitet präglar bådas etik, och det är mot bakgrund av denna samstämmighet som det blir intressant att se närmare på deras oenighet.

## Etiska universalitetsanspråk

Efter att ha presenterat Løgstrup respektive MacIntyres ståndpunkter och lyft fram några likheter mellan deras etiska uppfattningar skall jag nu vända mig till frågan om universalitet och partikularitet i etiken. Den förhastade slutsats jag nämnde i inledningen till den här artikel var att Løgstrup med sin «rent humana» etik skulle förespråka en universell ståndpunkt medan MacIntyre med sin betoning på traditionen förespråkar en partikulär ståndpunkt. I själva verket är förhållandet mellan universalitet och partikularitet hos de båda betydligt mer komplext.

På det moraliska planet menar Løgstrup att de moraliska normerna är föränderliga genom historien. Det betyder inte, enligt Løgstrup, att vi kan ställa oss utanför historien och betrakta eller välja normer. Tvärtom är de givna oss genom vår tradition, och denna kan vi inte bli av med betonar Løgstrup med emfas:

Vi kan overhovedet ikke blive det traditionsbestemte indhold kvit på noget område. Vi ville miste os selv, om vi mistede traditionen, som vi er vokset op i og som har dannet os. Vi kan forarbejde traditionen, vi kan stille os kritisk til den, og korrigere den. Vi kan og skal gøre op med den. Men udskifte den kan vi ikke.<sup>34</sup>

<sup>30</sup> Jfr min kommande bok *Den lyckliga filosofin: Etik och politik hos Hägerström, Tingsten, makarna Myrdal och Hedenius*.

<sup>31</sup> Detta belyses bl.a. av Göran Bexell, «Ethik in der Begegnung zwischen zwei Traditionen: K. E. Løgstrups Kritik der angelsächsischen Moralphilosophie», *Zeitschrift für Evangelische Ethik*, 30:4 (1986), s. 421–438, samt Peter McMylor, *Alasdair MacIntyre: Critic of Modernity*, London and New York: Routledge, 1994.

<sup>32</sup> Iris Murdoch, *The Sovereignty of Good*, London and New York: Routledge, 1991 (1970), s. 7.

<sup>33</sup> Knud E. Løgstrup, *Norm og spontaneitet*, s. 65.

<sup>34</sup> Knud E. Løgstrup, *Den etiske fordring*, s. 120 (133f.).

Att de moraliska normerna är föränderliga betyder inte att människan kan göra sig till herre över dessa förändringar genom att ställa sig utanför historien och traditionen. Men detta gäller de moraliska normerna. Hur förhåller sig det med det radikala kravet och de suveräna livsyttringarna? Är de något konstant och universellt, oberoende av historia och tradition? Løgstrup skulle förmodligen svara ja på den sista frågan.

I *Den etiske fordring* var det radikala kravets ensidighet beroende av en trosuppfattning, nämligen en kristen skapelsetanke. I *Opgør med Kierkegaard* och senare verkar Løgstrup velat ha gått ett steg längre: «Det er en kristelig påstand, at tanken om skabelse ikke er en særlig kristelig tanke, og det er en kristelig påstand, at den radikale fordring ikke er en særlig kristelig fordring.»<sup>35</sup> Hur skall man förstå detta påstående? En möjlighet vore att tolka det som om Løgstrup vill hävda den inom kristendomen allmänt omfattade påståendet att alla människor är skapade av Gud, vare sig de vet om det eller inte. Men en sådan tolkning svarar inte mot citatets ordalydelse, som hävdar att skapelsetanken «ikke er en særlig kristelig tanke». Vad innebär det? Visserligen finns det en skapelsetanke inom judendom och islam som påminner om den kristna, men Platons skapelsetanke i *Timaios* skiljer sig radikalt från den kristna. I marxismen och en existentialfilosofiskt inspirerad humanism finns det däremot ingen skapelsetanke, och inte heller i naturvetenskapen (i den mening som Løgstrup använder begreppet). Løgstrups påstående blir förmodligen mest meningsfullt om man ser det i ljuset av hans senare produktion.

I bland annat *Skabelse og tilintetgørelse* från 1978 argumenterar Løgstrup fenomenologiskt för en skapelsetanke. I en jämförelse med Luthers tid hävdar Løgstrup att i vår tid måste vi ställa den ontologiska frågan oberoende av den kristna förkunnelsen, något som Luther inte gjorde, eftersom vår samtids ontologi motsäger den ontologi som den kristna förkunnelsen förutsätter.<sup>36</sup> Utan denna ontologi som förankrar

den kristna tron i skapelsen blir den kristna tron inte begriplig. Løgstrup ser dock inte sitt förslag till ontologi som ett «bevis» för den kristna tron, utan talar snarare om att tillvaron är öppen för en «religiøs tydning» som i sin tur utgör en förståelsehorisont för det kristna budskapet.<sup>37</sup> Därför föredrar Løgstrup att tala om en fenomenologisk religionsfilosofi snarare än en (klassisk) kosmologisk religionsfilosofi och han menar också att tillvaron kan tydas irreligiöst. Såväl det religiösa tydningen som det kristna budskapet måste accepteras frivilligt, men för den skull inte blint.

Det finns emellertid en viss oklarhet i vad som är universellt enligt Løgstrups filosofi. Han skriver på ett ställe i *Skabelse og tilintetgørelse* att en uppfattning är universell, och det är detta som gör den filosofisk. Ett exempel på detta är den linjära tidsuppfattningen som visserligen har sitt ursprung i kristendomen, men som nu utgör en universell uppfattning och därför inte står och faller med kristendomen.<sup>38</sup> Här är det alltså uppfattningen som är universell. Men när han kort därefter talar om «universelle sammenhænge» verkar det vara fenomen snarare än uppfattningar som är universella.<sup>39</sup> Jag tror det finns en god poäng i att skilja mellan fenomen och uppfattningar om fenomen. Till exempel tror jag det möjligt att hävda att de suveräna livsyttringarna är universella fenomen, men att uppfattningen om dem inte är universell. Løgstrup verkar göra anspråk på båda formerna av universalitet. Han är kritisk mot både Karl Barth och Eberhard Jüngel eftersom de, enligt Løgstrups åsikt, menar att de universella sammanhangen inte är åtkomliga som universella sammanhang för en filosofisk analys, utan blott kan tematiseras teologiskt, dvs. med utgångspunkt från uppenbarelser. Följaktligen vill Løgstrup gå ett steg längre än Barth och Jüngel genom att hävda att skapelsens suveräna livsyttringar är åtkomliga för filosofisk analys och att uppfattningen om den därför kan göra anspråk på att vara universell, även om de inte med nödvändighet måste ges en religiös tydning. Man skulle därför kunna formulera Løgstrups position som att han anser att fenomenen är universella men också gör anspråk på att

<sup>35</sup> Knud E. Løgstrup, *Opgør med Kierkegaard*, s. 116.

<sup>36</sup> Knud E. Løgstrup, *Skabelse og tilintetgørelse: Religionsfilosofiske betragtninger*, *Metafysik IV*, København: Gyldendal, 1978, s. 59–65.

<sup>37</sup> A.a., s. 73–79, 88–99, 262f.

<sup>38</sup> A.a., s. 266f.

<sup>39</sup> A.a., s. 267–271.

uppfattningen om fenomenen är universell. Løgstrup verkar alltså göra anspråk på att hans fenomenologi i viss mening är tros- eller traditionsberoende.

Nu har emellertid MacIntyre och Fink i sin introduktion till *The Ethical Demand* ställt den kritiska frågan om inte Løgstrups filosofiska position trots allt förutsätter vissa teologiska ståndpunkter.<sup>40</sup> Förutsätter inte Løgstrup att livet inte bara är *given* i betydelsen av att vara en förutsättning för allt vi tänker och gör, utan att det också är en *gåva* som i sin tur kallar på den oundvikliga frågan efter vem som är gåvans givare? I förlängningen av den frågan kan man också fråga sig varför en fenomenologisk religionsfilosofi skulle ha större möjligheter att framlägga universella uppfattningar än en teologi. Vad är den kunskapsteoretiska skillnaden mellan att hävda att de suveräna livsyttringarna som en teologisk uppfattning och som en filosofisk uppfattning? Vare sig «teologin» eller «filosofin» av i dag kännetecknas av konsensus i någon större fråga och bland annat därför är det svårt att inse varför den ena eller andra skulle ha större möjligheter att hävda en viss uppfattning som universell. Att en filosofi uttrycker en position gör den inte mindre obestridd än om en teologi uttrycker en position.

Som förhoppningsvis blivit tydligt ovan är MacIntyre en av de ganska allmänt förekommande tänkare i vår tid som hävdar att rättvis-uppfattningar såväl som uppfattningar om praktisk rationalitet är traditionsberoende. Även om det finns förteoretiska fenomen innebär varje undersökning av dem att förutsätta en eller annan tradition.<sup>41</sup> Det gäller såväl fysikaliska som moraliska och teologiska fenomen. Att tillhöra en tradition, enligt MacIntyre, är inte som att bära en kostym som nästa dag kan bytas ut mot en annan.<sup>42</sup> Att tillhöra en tradition innebär utifrån denna ståndpunkt att också se sanning och falskhet i ljuset av denna tradition. För MacIntyre leder denna ståndpunkt emellertid inte till

relativism eller perspektivism. Det finns visserligen ingen position utanför alla traditioner, utifrån vilken dessa kan bedömas. Men samtidigt är inte all rationell debatt mellan traditioner omöjlig, eftersom möjligheten finns att ställas till svars av en annan tradition på den egna traditionens villkor och vice versa. MacIntyre förutsätter en korrespondensteori för sanning — han är ontologisk realist — som möjliggör för honom att hävda att sanning inte är identiskt med traditionens interna perspektiv, även om den inte kan uttryckas annat än genom en tradition. Som vi ser menar MacIntyre att traditioner är dynamiska fenomen, och att det i den utvecklade traditionen hela tiden pågår ett rationellt ifrågasättande som riktar sig mot den egna traditionen, men som också kan utsträckas till andra traditioner hur komplex en sådan process än måste vara.<sup>43</sup>

Jag tror MacIntyres påpekande om all kunskaps traditionsavhängighet medför en viktig fråga till Løgstrups fenomenologi. Har denna fenomenologi universella anspråk eller inte? Om den har det, bör den ha det? Visserligen kan man — med framgång — hävda att tillit är ett universellt och förteoretiskt fenomen som återfinns hos alla människor. Att orka ta sig ur sängen på morgonen förutsätter ett visst mått av tillit till dagen som kommer, och att vänta på spårvagnen för att ta sig till arbetet kräver också en viss tillit till att den skall komma (någorlunda) i tid. Även när spårvagnen blir kraftigt försenad står de flesta av oss vid hållplatsen nästa morgon med ett förnyat hopp om att den då skall komma i tid. Sådan tillit som detta är exempel på är inte trivial i existentiell bemärkelse, men samtidigt är frågan öppen huruvida man kan bygga annat än en mycket begränsad ontologi på detta fenomen. Dessutom uppkommer också frågan hur man bevarar och stärker de institutioner och praktiker

<sup>40</sup> Se Alasdair MacIntyre, a.a., s. 357–369, samt idem, «Epistemological Crises, Dramatic Narrative, and the Philosophy of Science», *Why Narrative? Readings in Narrative Theology*, Stanley Hauerwas and L. Gregory Jones, (eds.), Grand Rapids: Eerdmans, 1989, s. 138–157 och «Are Philosophical Problems Insoluble? The Relevance of System and History», *Philosophical Imagination and Cultural Memory: Appropriating Historical Traditions*, Patricia Cook (ed.), Durham and London: Duke University Press, 1993, s. 65–82.

<sup>40</sup> Alasdair MacIntyre and Hans Fink, a.a., s. xxxv.

<sup>41</sup> Alasdair MacIntyre, *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1990, s. 17.

<sup>42</sup> Alasdair MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, s. 367.

som vår tillit riktar sig mot. Om än grundtilliten till tillvaron och till andra människor inte står och faller med om spårvagnen kommer i tid påverkas vi ändå vår djupare tillitsfullhet av vardagens små trovärdighetsproblem.

Detta är förmodligen inte alls något argument mot Løgstrups fenomenologi, men det är ett påpekande om hur intimt sammanknippad en reflektion kring de för-moraliska suveräna livsyttringarna måste vara med en etisk reflektion i snävare bemärkelse. Frågan är om det annat än rent begreppsligt går att skilja de suveräna livsyttringarna åt från deras förkroppsligande i en viss moralisk tradition. Jag skall komma tillbaka till denna fråga. Till ovanstående resonemang vill jag emellertid tillägga att ifrågasättandet av det fenomenologiska resonemangets universalitet varken behöver betyda att själva fenomenet inte skulle vara universellt eller att den fenomenologiska undersökningen därmed blir ointressant. Løgstrups fenomenologiska undersökningar av exempelvis tillitens fenomen är fortfarande betydelsefulla försök att förstå etiska fenomen. Jag vill hävda att universella fenomen inte kan framställas annat än genom partikulära traditioner, och att därför varje partikulär framställning är traditionsberoende. Tillit, speglar i en annan tradition än den egna eller ett annat perspektiv än det egna, kan därför såväl korrigeras, kompletteras som motsägas den egna traditionens eller det egna perspektivets framställning.

## Det praktiska förnuftet som det partikuläras dygd

Både Løgstrup och MacIntyre betonar betydelsen av det praktiska förnuftet för moraliska bedömningar. Att MacIntyre gör så är inte särskilt överraskande, eftersom han är en av de främsta företrädarna i den nyaristoteliska renässansen inom samtida etik. Men även Løgstrup diskuterar det praktiska förnuftets betydelse.

Enligt MacIntyre innebär klokhetens (grekiska: *phronesis*, latin: *prudencia*) dygd förmågan att avgöra hur en viss allmän norm skall tillämpas i en specifik situation.<sup>44</sup> Att i en dom

döma rättvist handlar inte främst om att tillämpa en viss regel. För att vara rättvis krävs framför allt insikten i hur rättvisans dygd skall utövas i en viss situation. Det krävs alltså inte bara kunskap om vad som avses med rättvisa, utan också en «känsla» för vad situationen kräver. Denna känsla är, enligt MacIntyres tolkning av Aristoteles, inte ett irrationellt moment i den moraliska bedömningen. Tvärtom handlar det om en känsla som tränats upp av den kloke genom att utöva dygderna, likt en musiker som tränar upp sitt musiköra. Denna känsla kan i efterhand bedömas rationellt efter i hur hög grad den realiserat det eftersträvansvärda goda, men i själva beslutet måste känslan ofta vägleda en «kreativ» beslutsakt som grundar sig på den enskildes klokhet. Såväl klokhet som rättvisa är dygder, och vare sig klokhetens eller rättvisans dygd är traditionsberoende. Att bli klok och rättvis lär man sig därför av de erfarenheter man gör i ett socialt sammanhang. MacIntyre skriver i *Three Rival Versions of Moral Enquiry* från 1990 om klokheten, som är

the virtue of being able in particular situations to bring to bear the relevant universals and to act so that the universal is embodied in the particular. That virtue is acquired through experience, the experience of judging in respect of how and in what ways the universal has been or is to be embodied in the particular and of learning how to learn from these experiences.<sup>45</sup>

Att förkroppsliga det universella i det partikulära handlar inte om att deducera en viss partikulär handling ur en viss universell norm, utan om att på ett mer grundläggande plan bedöma vad som är en relevant tillämpning av en viss universell norm i en partikulär situation. För att åstadkomma detta måste den kloke använda sig av såväl förnuft som känsla — för att använda modernt språkbruk — som båda förvärvats genom tidigare erfarenheter tolkade utifrån en viss tradition. Även Løgstrup resonerar på ett liknande sätt.

Hur de suveräna livsyttringarna realiserar i en konkret situation är, enligt Løgstrup, beroende av vad situationen kräver. Løgstrup menar också att

<sup>44</sup> Se t.ex. Alasdair MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, s. 115–123, 126–145.

<sup>45</sup> Alasdair MacIntyre, *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, s. 139.



varje moralisk avgörelse (när denna ersätter livsyttringen och det radikala kravet) kräver «skøn» — i den svenska översättningen översatt till «bedömning» eller «omdöme» för att kunna avgöra vilken handling som är lämplig i en viss situation.<sup>46</sup> Även om vi vägleds av socialt etablerade normer snarare än det radikala kravet — om det går att skilja dessa åt på detta sätt — är det ofta ett missbruk av normerna att använda dem för att deducera fram den rätta handlingen. Det krävs «skøn» för att kunna handla riktigt och dessutom undvika att «ockupera» normerna, dvs. identifiera normen med det egna handlandet. Visserligen menar Løgstrup att det kan krävas mer eller mindre «skøn» för förkroppsliga normerna, men i princip är Løgstrup motståndare till varje form av deduktivism. Han skriver i ett annat sammanhang något som också gäller för hans etik: «Subsumtionen af det særelige og konkrete under det almene og abstrakte ser netop bort fra det særlige og konkrete i dets eengangs-karakter.»<sup>47</sup> Det är möjligt att Løgstrup mer än MacIntyre betonar det konkreta singularitet.

Skillnaden mellan MacIntyre och Løgstrup är att Løgstrup betonar att en dygd är en ersättningsdisposition som träder i kraft när de suveräna livsyttringarna kvävs eller uteblir.<sup>48</sup> Den etiska handlingen är inte längre spontan, den görs för att den är en riktig handling, inte för resultatets skull. Varje reflektion, även kloketens, skjuter spontaniteten i sank. Løgstrup skriver: «De suveræne livsyttringer kan ikke træneres som karaktertræk kan det. Karaktertræk, der erhverves ved opøvelse, kaldte man i gamle dage for dyder.»<sup>49</sup> Så småningom kom dygden att eftersträvas för sin egen skull, inte för uppgiftens, menar Løgstrup. Nu kan man emellertid fråga sig om Løgstrups kritik av dygderna egentligen träffar MacIntyres framställning av dem. Det är naturligtvis möjligt att Løgstrup polemiserar med rättvisa åt någon form av dygdetik som kännetecknade hans samtid, de verk av

MacIntyre jag diskuterar här kan han inte läst. Det blir trots detta intressant att se vad i hans kritik som inte träffar MacIntyre, men då inte som en kritik av Løgstrup i sig.

Vad är det som inte Løgstrups dygduppfattning gör rättvisa åt hos MacIntyre? För det första kännetecknas den dygdige i MacIntyres resonemang av att de inövade dygderna utövas med ett visst mått av spontanitet — de utövas «gärna». Den rättvise gläds åt rättvisan vilket, för det andra, inte betyder att rättvisans dygd utövas som ett självändamål, utan som en dygd intern för rättvisans praktik. Den rättvise domaren ser inte rättvisa domar som ett medel för eget välbehag, utan som ett eftersträvansvärt mål för rättsväsendets praktik vilket hon eller han gläds åt. Att mena att en domare eftersträvar rättvisa och att detta för denna domare endast händelsevis sammanfaller med målet för rättsväsendet är att ge uttryck för en om inte omöjlig så åtminstone egendomlig form av pervertering av rättvisans dygd. För det tredje kan man påpeka att även de suveräna livsyttringarnas «resultatorientering» kräver någon form av reflektion om handlingen skall vara saklig, målmedveten och förnuftig, vilket vi sett ovan att Løgstrup menar att den skall vara. Kanske kan man därför inte skilja lika distinkt mellan spontanitet och reflektion som Løgstrup ibland tycks vilja göra.

Över huvud taget är det svårt att få grepp om hur Løgstrup ser på skillnaden mellan de suveräna livsyttringarna och de sociala normerna. Visserligen skriver Løgstrup uttryckligen att exempelvis livsyttringarna och de socialt vunna karaktärsdragen både kan samarbeta och hamna i konflikt med varandra.<sup>50</sup> Løgstrup skiljer mellan karaktärsdrag och dygder och menar att de förra till skillnad från de senare är uppgiftsfokuserade. Karaktärsdragen, likt de suveräna livsyttringarna, blir alltså till i trohet mot vad som fordras av situationen och inte genom ett «interesse i fritstående eller fritsvävande moralske bud og forskrifter».<sup>51</sup> Å andra sidan menar Løgstrup att de karaktärsdrag som formas av det kapitalistiska konkurrenssamhällets uppgifter inte samarbetar utan hamnar i konflikt med de suveräna livsyttringarna.<sup>52</sup> Om de suveräna livsyttringarna både

<sup>46</sup> Se Knud E. Løgstrup, *Den etiske fordring*, s. 54f. (73f.), 74f. (91f.), 123, n. 1 (305, n. 49).

<sup>47</sup> Knud E. Løgstrup, *Skabelse og tilintetgørelse*, s. 134. Jfr även resonemanget om det singulara universella s. 121–142.

<sup>48</sup> Knud E. Løgstrup, *Opgør med Kierkegaard*, s. 124f.

<sup>49</sup> Knud E. Løgstrup, *Norm og spontaneitet*, s. 28.

<sup>50</sup> A.a., s. 26.

<sup>51</sup> A.a., s. 28.

kan samarbeta med och hamna i konflikt med karaktärsdragen verkar Løgstrup mena att de kan existera oberoende av varandra. Men vad betyder det då att hävda att suveräna livsytringar kan kvävas eller utebli? Kan dåliga karaktärsdrag kväva eller tvinga de suveräna livsytringarna att utebli? Skall man hellre påstå att dåliga karaktärsdrag blir ett uttryck för kretsande livsytringar? Eller menar Løgstrup rent utav att de suveräna livsytringarna gör sig gällande oberoende av det sociala sammanhanget? Risken i detta sista fall är då att Løgstrup förlägger de suveräna livsytringarna i en skyddss sfär bortom de moraliska konflikter och stridigheter som kännetecknar en människas historiska och sociala liv. Jag tror inte att det är det som Løgstrup vill säga. Enligt följande citat från *Skabelse og tilintetgørelse* verkar Løgstrup hävda att alla människans handlingar är betingade av de omständigheter en människa faktiskt befinner sig i:

Så ubetinget livsytringen er, så betinget er adfærdens af situationen og dens omstændigheder, fra de individuelle til de samfundsmæssige. Af den grund kan den altid betingede adfærd aldrig begrundes med den ubetingede livsytring, uanset adfærdens bæres af livsytringen.<sup>53</sup>

Det skulle i så fall betyda att livsytringarna gör sig gällande genom karaktärsdragen, inte vid sidan av dem. I så fall kan man ställa frågan om inte det finns ett än mer intimt samband mellan suveräna livsytringar och socialt bildade moraliska normer än det Løgstrup verkar tillåta, och att en reflektion över hur för det mänskliga samlivet önskvärda karaktärsdrag skall befrämjas därför blir än viktigare än vad som impliceras av Løgstrups etik. Det behöver inte betyda att de spontanta livsytringarna skall odlas fram — vilket skulle ta bort deras spontanitet — utan innebär snarare att dessa livsytringar kan främjas genom att odla de dispositioner som upplåter sig själva åt dem. Det förutsätter att spontanitet och träning inte utgör varandras motsatser.

Finns det då någon mening att tala om suveräna livsytringar alls? Räcker inte MacIntyres teleologiska etik för att säga allt det som behöver

sägas för en komplett etik? Jag tror inte det. En svårighet för MacIntyre är hur han skall kunna förklara att ett gott liv och goda gärningar över huvud taget är möjliga, givet det fragmentariserade tillstånd vi i det moderna samhället enligt MacIntyre lever i. Men samtidigt menar jag det är omöjligt att förneka att goda handlingar utförs av människor i vårt samhälle i dag, och av människor av helt olika religiös, politisk eller moralisk uppfattning. MacIntyre har själv, i det nämnda förordet till *Den etiske fordring* tillsammans med Fink, skrivit om «vardagslivets heroism» och tagit som exempel människor som utan någon yttre motivation tagit stort ansvar eller modigt tagit ställning mot förtryck och orättvisor, och detta när andra fullständig respektabla människor avstått från att handla utan att någon kan klandra dem.<sup>54</sup> Heroismen motiveras inte med sofistikerade filosofiska eller teologiska teorier, utan med korta motiveringar av typen «Det var det rätta att göra». Hur kommer detta sig? Här menar MacIntyre och Fink att Løgstrups suveräna livsytringar ger svar på en fråga som de flesta etiker aldrig ställer. Möjligen blir även MacIntyres etik svaret skyldig. Pekar inte de suveräna livsytringarna på något som saknas i MacIntyres etik, nämligen en tydligare reflektion över frågan om det inte är möjligt att känna igen goda handlingar över traditionsgränser?

En stor skillnad mellan Løgstrups och MacIntyres respektive etik återstår, nämligen skillnaden mellan de suveräna livsytringarna som är fullbordade i samma ögonblick som de sker, å ena sidan, och det goda livet som en pågående strävan mot realiseringen av den sanna mänskliga naturen, å andra sidan. MacIntyres etik är i grunden teleologisk på ett sätt som inte har något utrymme i Løgstrups etik, när han exempelvis skriver: «Die ethische Einsicht steht nicht im Dienste eines Handlungszieles, vielmehr ist sie es selbst, die sich in Handlung auszuwirken verlangt.»<sup>55</sup> En fortsatt jämförelse mellan de båda skulle därför ta upp frågor som i vilken mån det krävs ett teleologisk resonemang för att det skall finnas ett sammanhang mellan de handlingar som sker utifrån de suveräna livsytringarna, och huruvida ett teleologiskt resone-

<sup>52</sup> A. a., s. 228–234.

<sup>53</sup> Knud E. Løgstrup, *Skabelse og tilintetgørelse*, s. 89.

<sup>54</sup> Alasdair MacIntyre and Hans Fink, a. a., s. xxxvi.

<sup>55</sup> Knud E. Løgstrup, «Ethik und Ontologie», s. 367.

mang kan göra rättvisa åt den syftelösa generositet som kännetecknar vissa etiska handlingar. Men jag skall avsluta min jämförelse här med att konstatera att både Løgstrup och MacIntyre lägger stor vikt vid det partikuläras betydelse för etiska resonemang. Att rationellt överväga etiska frågor handlar inte om att abstrahera sig bort

från det sammanhang man rör sig i. Etiska dilemman kan inte lösas på avstånd från de konkreta problem de faktiskt rör sig om, det handlar snarare om att gå djupare ned i problemen, men också om att ställa frågan vem som avgör vilka problem som är konkreta.

### Summary

In this article I compare the ethics of Knud E. Løgstrup and Alasdair MacIntyre, two prominent moral philosophers in this century. To begin with, I give a brief summary of two important concepts in Løgstrup's «ontological» ethics, i.e. the radical demand and the sovereign expressions of life, and of three important concepts in MacIntyre's «teleological» ethics, i.e. practice, narrative and tradition. Then I try to show that there is an important similarity between Løgstrup and MacIntyre in their critique of a certain form of modern ethics and their advocacy of the lifeworld as a starting point for ethics. Next, I discuss the validity of claims for a universal ethics in connection with the dependency on tradition, a question where Løgstrup and MacIntyre disagree. However, both Løgstrup and MacIntyre agree about the inevitability of practical reason to conceive of how to act morally in a particular situation. Their understanding of practical reason and of its role differs somewhat: Løgstrup understands it as «skøn» — judgement — and MacIntyre as «phronesis» — prudence. Finally, I assess the contributions of both Løgstrup and MacIntyre to contemporary ethics.



STK häfte 3/99 kommer att innehålla bl.a.:

*Ola Sigurdsons* utförliga rapport från Lundakonferensen  
«The Concept of God in Global Dialogue»

och artiklarna:

Seimeizan: a Place for Prayer and Interreligious Dialogue in Japan  
av *Franco Sottocornola*

«Han bar de mångas skuld». Profetia och uppfyllelse utifrån Jes. 53  
av *Fredrik Lindström*

Bibelteologi — en fråga om spelregler  
En diskussion om «vetenskaplighet» och «konfessionalism»  
utifrån Francis Watsons bok *Text and Truth. Redefining Biblical Theology*  
av *Anders Runesson*

# LITTERATUR

N.A. Silberman and D.B. Small (eds.): *The Archaeology of Israel. Constructing the Past, Interpreting the Present (JSOT Supp 237)*. 350 sid. Sheffield Academic Press, Sheffield 1997.

Den som omhuldar tanken att grävandet är arkeologins huvudsakliga sysselsättning kommer antagligen att bli besviken, för den här anmälda boken visar spännande nog på några av det arkeologiska isbergets mer «osynliga» delar. Boken är en samlingsvolym från en konferens vid *Philip and Muriel Berman Center for Jewish Studies* vid Lehigh University i Pennsylvania med syfte att gestalta aktuella tendenser och nyorienteringar inom studiet av Israels arkeologi. Artiklarna är fördelade under fem huvudrubriker:

DEL 1 (*Archaeology, Contemporary Culture, and Ideological Discourse*) söker utvidga ramverket inom vilket Israels arkeologi konventionellt brukar diskuteras och tar sig an själva «görandet» av arkeologi, dvs. den politiska, sociala och kulturella kontext i vilken arkeologisk forskning bedrivs. Här inleder den israeliske författaren Amos Elon som i sin bok *The Israelis* (1971) gjorde en av de första analyserna av arkeologins roll i det moderna israeliska samhället. Därefter rådde en märkvärdig tystnad med ytterst få bidrag till den arkeologiska idédebatten från den israeliska och förvisso hela den bibelarkeologiska horisonten — ett förhållande som håller på att förändras.

Vid det här laget känner de flesta till arkeologins politisering under den tidiga perioden av israeliskt statsbyggande, arkeologin som en folksport, som den sekuläre sionistens «religion» av enorm betydelse för konstruktionen av nationell och social identifikation. I sin artikel ger Elon belysande exempel på allt detta. Samtidigt tillför han ytterligare perspektiv genom att blicka framåt mot arkeologins nya sociala betydelse för den palestinska befolkningen på Västbanken och i Gaza i och med etableringen av arkeologin som en akademisk disciplin på palestinska universitet, såväl som upprättandet av den palestinska fornminnesmyndigheten under PNA.

Om Elon konstaterar att israelisk, såväl som en växande palestinsk, arkeologi är influerad av ideologiska faktorer, så understryker de följande två artikel-författarna, Neil Asher Silberman och Yaacov Shavit, att en sådan påverkan inte är unik för israelisk arkeologi. En iakttagelse som för övrigt framstår med önskvärd tydlighet bl.a. i den kanadensiske arkeologen Bruce G. Triggers forskningshistoriska översikt av det globala arkeologiska tänkandet under 1800- och 1900-talet i *Arkeologins idéhistoria* (1993), i övers. från eng.

*A History of Archaeological Thought* (1989). Medan Shavit hävdar att man måste skilja mellan det arkeologiska materialets objektiva värde och det offentliga användande av detsamma för att främja egna syften, poängterar Silberman att dessa båda aspekter inte alltid går att hålla isär. Det går, tror jag, att finna konkreta exempel som illustration till både Shavits och Silbermans ståndpunkt. T.ex. kan kontroversen som kulminerade hösten 1996 kring västra-muren-tunneln i Jerusalem ställas mot Yigal Yadins utgrävningar av Masada på 1960-talet. För vid tunnelprojektet fattades beslutet om utgrävning uppseendeväckande nog av de religiösa myndigheterna medan arkeologerna motvilligt tog på sig ansvaret för att utgrävningarna höll en professionell standard, men i fallet Masada gick själva utgrävningarna och konstruktionen av myten hand i hand (vilket framgångsrikt har demonstrerats av den israeliske sociologen Nachman Ben-Yehuda i *The Masada Myth: Collective Memory and Mythmaking in Israel*, 1995. Se också N.A. Silberman, *A Prophet from amongst you: the Life of Yigal Yadin*, [1993]). Silberman tecknar dessutom en framtida hotbild — «Disneyland in the Holy Land?» — där han varnar för marknadens (dvs. turismens) ökande inflytande vad gäller formeringen av det förflutna i både den offentliga och akademiska sfären.

Den första delen avrundas med en artikel av Burke O. Long om William Foxwell Albright's forskargärning och ideologiska bas. Artikeln föregriper delvis Longs bok *Planting and Reaping Albright. Politics, Ideology, and Interpreting the Bible* (1997), där han likaså driver tesen om hur Albright använde bibelarkeologin för att «bevisa» den kristna europeiska kulturens överlägsenhet i det evolutionistiska schemat från det primitiva tänkandet via det empirisk-logiska («bibliska») till det västerländskt rationella. Gamla testamentet var enbart *praeparatio* och värderades mer *mot* sin tillkomstmiljö snarare än *i* den.

Volymens DEL 2 (*Peoples and Cultures of Ancient Israel: Recent Archaeological discoveries*) presenterar på traditionellt vis resultat från de större pågående utgrävningarna i Israel: Trude Dothan skriver om Tel Miqne-Ekron och den filisteiska materiella kulturens egeiska bakgrund; Amnon Ben-Tor om Tel Hazor, i synnerhet järnåldersstratigrafien, bronsålderspalatset samt de nytutgrävda kilskriftstavlorna; Ephraim Stern om Tel Dor med omfattande strata inte minst från persisk och hellenistisk tid; Amihai Mazar om Tel Beth Shean, med viss fokusering på senbronsålderns tempelområde och egyptiska närvaro. Samtliga artiklar fungerar väl som initierade introduktioner till respek-

tive utgrävning och ger en lätt tillgänglig, samlad kännedom om de preliminära resultaten fram till och med 1993/94. De bibliografiska referenserna bidrar också till att skapa goda ingångar till varje ämnesområde — detta gäller för övrigt genomgående i boken.

I DEL 3 (*Archaeology and Social History of the Second Temple and Rabbinic Periods*) ställs frågor kring de materiella lämningarnas betydelse för förståelsen av judiskt liv under de hellenistiska, romerska och bysantinska perioderna. Lee I. Levine inleder om den antika synagogan och Benjamin G. Wright III diskuterar judiska rituella bad, *miqwaot*. Levine tar syntetiskt upp de områden som har revolutionerats av det ökade arkeologiska utbytet: synen på det judiska bosättningsmönstret, synagogans kronologi tillika typologi, judendomens grad av hellenisering och variationsrikedom under de första århundradena efter vår tid. En av de viktigaste arkeologiska diskussionerna inom studiet av Palestina under den romerska perioden gäller tolkningen av de över 300 stycken bassänger försedda med trappsteg som hittills har påträffats i Israel. Bedömningen av varje bassäng som antingen ett *miqweh* eller ett icke-rituellt bad anses ha avgörande konsekvenser för vår uppfattning om den dåtida judiska befolkningens utövning av de rituella renhetsföreskrifterna. Wright kritiserar den maximalistiska tolkningen av bassängerna som *miqwaot*, förespråkad av bl.a. E. P. Sanders och R. Reich, och lyfter samtidigt fram de litterära beläggen för ett frekvent rituellt badande i vattendrag och hav.

DEL 4 (*Archaeology and Ethnicity: Peoples of Ancient Canaan/Israel*) behandlar teoretiska utgångspunkter för studiet av arkeologi och etnicitet. Inom Israels arkeologi har förhållandet mellan materiell kultur och etnisk självidentifikation ofta kretsat kring de roller som bibeltexterna har givit åt specifika etniska grupper. Forntida litterära referenser har ansetts ge en normativ bild av sociala identiteter, en fond mot vilken det arkeologiska materialet ofta har arrangerats vare sig det gällt egyptier, filistéer, hittiter, fenikier, kanaanéer, israeliter. Samtliga medverkande i denna del markerar ett avståndstagande från den tidigare förhärskande korrelationen mellan materiella kulturella drag och etnicitet. Nya sociologiska och antropologiska studier betonar istället gruppidentifikationers icke-statiska och nyskapande karaktär.

Antropologerna Brian Hesse och Paula Wapnish hävdar att det troligen endast är studiet av matvanor/tabun som på tillräckligt goda arkeologiska grunder kan legitima identifieringen av etniska grupper. Israel Finkelstein är influerad av den brittiske arkeologen Ian Hodders etnoarkeologiska undersökning vilken klargör hur samma kategori av föremål kan användas i olika sociala strategier hos rumsligt separerade grupper. Finkelstein visar hur många av de artefakt-

typer från den tidiga järnåldern som sedan länge är associerade med israeliterna faktiskt är spridda långt utöver det område som de anses ha bosatt sig i. Till sist David B. Small som skissar på hur andra arkeologers metod att angripa konstruktionen av etnisk identitet ur ett tvärkulturellt perspektiv kan befrukta studiet av det tidiga Israels uppkomst.

DEL 5 (*Imagining the Past: the Bible, Israelite History, and Archaeological Research*), slutligen, värderar olika strategier för rekonstruktionen av Israels historia i spänningsfältet mellan arkeologi och text. Här har frågeställningarna mycket gemensamt med den kontinuerliga diskussionen inom övrig historisk arkeologi om hur arkeologin skall arbeta för att kunna berika och fördjupa studiet av perioder som är kända från skriftliga källor (se framför allt Anders Andrén, *Mellan ting och text. En introduktion till de historiska arkeologierna*, 1997). William G. Dever placerar in Israels arkeologi i den post-processuella diskursen och sätter likhetstecken mellan syro-palestinensisk arkeologi och historia, liksom han tidigare har gjort i en rad andra publikationer (t.ex. «Biblical Archaeology: Death and Rebirth» i *Biblical Archaeology Today, 1990. Proceedings of the Second International Congress on Biblical Archaeology*, 1993, s. 706–722). Studiet av det forntida Israel måste inkludera både text och materiella lämningar. Ett ensidigt filologiskt förhållningssätt till bibeltexterna är enligt Dever uttömt eftersom det leder till historicistisk nihilism och en gammaltestamentlig teologi vars kristna kontext förnekar värdet av en Israels historia utanför NT. Baruch Halpern efterlyser i sitt innehållsrika inlägg en större sensitivitet för det dialektiska förhållandet mellan de två monologerna, dvs. de två i grunden skilda typerna av källmaterial som text och materiella lämningar utgör. En förståelse för textens och tingens periodvisa samspel snarare än strikta konformitet är att föredra.

Jag har som synes valt att inte gå in på enskildheter i författarnas argumentation, utan istället önskat förmedla intrycket av artikelsamlingens angelägenhet för alla med intresse för frågan om hur det förgångna skall tolkas. Det jag värdesätter mest hos boken är att den så självklart visar att Israels arkeologi inte längre kan karakteriseras som en arkeologi vid sidan av allfartsvägen utan i allra högsta grad är en del av hela det arkeologiska isberget, involverad i allmänarkeologisk tradition och idédebatt.

Tina Haettner Blomquist

Stephen H. Smith: *A Lion With Wings. A Narrative-Critical Approach to Mark's Gospel. (The Biblical Seminar 38). 260 sid. Sheffield Academic Press, Sheffield 1996.* — John Painter: *Mark's Gospel. Worlds in*

*Conflict (New Testament Readings)*. 245 sid. Routledge, London/New York 1997.

Det har nu gått mer än 15 år sedan exegeten Rhoads och språkvetaren Michie tillsammans skrev *Mark as Story. An Introduction to the Narrative of a Gospel* (1982). I den boken analyserades på ett systematiskt sätt för första gången hela Mk. med hjälp av delar av litteraturvetenskapens analysredskap. De fyra längre kapitlen behandlar berättelsens retorik, scener, handling och fiktionsgestalter. Under de år som har förflutit sedan dess har en stor mängd artiklar och monografier utvecklats och förbättrat den metod som Rhoads och Michie visade var fruktbar i Mk.-studiet. För de intresserade i ämnet finns nu en utmärkt sammanställning («the review approach») av den narrativa Mk.-forskningen gjord av Stephen H. Smith (SHS). Bibliografin rymmer 227 titlar av betydelsefulla verk inom litteraturvetenskap och narrativ evangelieforskning. Förf. anger själv i förordet att Culpeppers *Anatomy of the Fourth Gospel. A Study in Literary Design* (1983) stått modell. Utöver de sedvanliga redogörelserna för fiktionsgestalter, handling, tid och rum samt synvinklar, har SHS även två välskrivna kapitel om s.k. *reader-response* och ironi i Mk. Rec. välkomnar att han påpekar att ett litteraturvetenskapligt betraktelsesätt inte utesluter behovet av historisk rekonstruktion. Istället bör de båda vetenskaperna arbeta sida vid sida.

Vid genomläsningen framgår det att man nu uppmärksammat några av de fel som begicks i den tidiga narrativa Mk.-forskningen. Det har länge förvånat rec. att den texttolkningsinriktning som uttryckt sig vilja ta just *texten* på allvar stundom varit så vårdslös i att särskilja de olika grupperingarna av antagonister i de fyra evangelierna. Detta är f.ö. fallet även i NT81. Där har en sammanblandning av fiktionsgestalterna i passionshistorierna i Jh. och Mk. ägt rum. I den grekiska Mk.-texten nämns överhuvudtaget inte fariseer efter 12:13, men NT81 har olyckligtvis läst in de andra evangeliernas grupper av antagonister som tillfångatar Jesus i Getsemane och därmed skapar en tredelad konstellation (Mk. 14:43: utsända från *fariseerna* och de skrifflärda och de äldste, egen kursiv.) som det faktiskt saknas belägg för i handskrifterna. Det finns förvisso en del textkritiska varianter till 14:43, men inte i någon nämns några fariseer. På denna punkt måste NT81 revideras.

Var och en som är intresserad av att kartlägga det som har hänt sedan exegetikens heliga treenighetens dagar (här åsyftas käll-, form- och redaktionskritik) rekommenderas varmt att ta del av SHS:s bok.

SHS beklagar att han inte hade möjlighet att infoga allt det material som någon kanske skulle tycka borde varit med, vilket påminner om anekdoten om passageraren som, väntande på tågperongen, frågade stinsen

om när sista tåget går och fick till svar att när det är dags för sista tåget att gå lever ingen av dem, varken passageraren eller stinsen. Det var också den ofantliga litteraturmängden som gjorde att han slutligen valde att ge sin bok det tematiska formatet, istället för den sedvanliga kommentarens. Utan att överdriva kan det nog sägas att bibelkommentargenren är i allvarlig kris. De nyproducerade kommentarerna antar alltmer orimliga proportioner. Davies och Allison's Mt.-kommentar i tre volymer (1988–1997) nyttjar 2.300 sidor för att utlägga de 28 matteuskapitlen och Betz behöver 695 sidor för att enbart kommentera bergspredikan (Mt. 5:3–7:27 med parallell i Lk. 6:20–49, boken utgiven 1995). Hur ska kommentargenren överhuvud kunna överleva denna utveckling? Finns det ett realistiskt alternativ till de syntetiserande vers-för-vers- t.o.m. ord-för-ord-utläggande kommentarerna?

John Painter (JP) har i serien *New Testament Readings* gått åt det motsatta hållet. I stycket som följer omedelbart efter innehållsförteckningen tillstår han öppet att han skrev det första utkastet till boken fjärran från bibliotek, med enbart den grekiska NT-texten tillhands. På detta sätt lät han istället de huvudsakliga frågorna om textens övergripande narrativa struktur m.m. stå i centrum och JP undviker också många gånger att läsa Mk. i ljuset av, och i skuggan av, Mt. och Lk. Vid flera tillfällen visar han att Mk. bör förstås på ett annorlunda sätt, läst för sig på egna villkor. Om SHS ber läsaren om ursäkt för att det inte finns referenser till all relevant litteratur, gör JP raka motsatsen. Senare i bokens tillkomstprocess har JP naturligtvis inarbetat sekundärlitteraturen, men det är ändå förvånansvärt få verk nämnda i bibliografin, med tanke på att det är en Mk.-kommentar skriven mot slutet av 90-talet, som säger sig vilja tillvarata «the flow of the Markan narrative». Den samlade bibliografin innehåller endast 83 referenser, varav fyra är Josefusskrifterna, Eusebiustexterna, Danbys Mishna och Bauers grekisk-engelska lexikon. Resultatet är att JP på mindre än 250 sidor kommenterar hela Mk. Det bör naturligtvis påpekas att samtliga böcker i serien *New Testament Readings* har detta mindre format — det finns t.ex. inga fotnoter i serien — men i jämförelse med Stibbes Jh.-kommentar måste nog sägas att JP bättre lyckats förvalta de få sidornas utrymme. Gång på gång slås rec. av JP:s förmåga att på kort utrymme redogöra för ny Mk.-forskning och ta ställning. Tankarna går till Ninehams Mk.-kommentar (1963), vilken i pocketformat kunde redogöra för det då aktuella forskningsläget. Det kan även nämnas att JP konsekvent översätter huvudtesen i och titeln på Wredes klassiska bok (*Das Messiasgeheimnis*, utgiven 1901) till engelska med orden «The Messianic Mystery» istället för de sedvanliga «The Messianic Secret». Den oöversättbara dubbelheten i tyskans *Geheimnis*

gick förlorad i engelskan, och det är inte omöjligt att Wredes tes bättre tydliggörs genom JP:s översättning.

Rec. skulle dock, trots vad som ovan sagts, ändå vilja nämna några ställen där det lilla formatet beskär evangeliets inneboende dynamik. Då och då drabbas läsaren av känslan att det ibland påstås saker utan att erforderlig argumentation finns med. Både i förhandsreklamen från förlaget i bokkataloger, på internet och på baksidan av boken meddelas att JP argumenterar för att den paulinska hednamissionen är Mk:s sociala kontext. Det är därför en besvikelse för läsaren att finna att detta enbart tas för givet, utan någon egentlig argumentation. JP hävdar vid flera tillfällen i boken att det finns ett tydligt samband mellan paulinsk och markiansk teologi, men finns det fog för detta påstående? JP diskuterar inte med dem som påstått motsatsen. I bibliografin finns varken monografierna av Werner (1923) och Grant (kapitlet «Was Mark a Pauline Gospel?» i *The Earliest Gospel*, 1943) eller senare artiklar t.ex. av Romaniuk (1977). Bristen på argumentation för ett paulinsk-markianskt samband blir särskilt påtaglig när JP kommenterar den markianska skilsmässoperikopen (10:1–12). Han låter tillfället gå honom ur händerna genom att inte jämföra med paulinskt material i samma ämne i korinthierkorrespondensen. Om det nu finns ett nära samband, som JP hävdar, mellan *corpus paulinum* och Mk. borde detta tydliggöras, ej blott påstås.

En annan perikop som får en otillräcklig behandling är texten om änkans skärv (12:41–44). Efter A. G. Wrights artikel (1982) är det enl. rec. omöjligt att förtiga möjligheten att änkan i texten inte är ett föredöme utan enl. den markianske Jesus ett offer för det religiösa översitteri, som fördöms i föregående vers där det står att änkorna äts ur sina hös (v. 40). Händelsen är följaktligen enl. Wright *fördömlig*, inte *föredömlig*. JP sammanför istället änkan med den anonyma kvinnan som smörjer Jesu huvud och låter de två utgöra mönstrexempel på «true devotion» och «true religion». Därmed förbigår JP med tystnad Wrights stimulerande, och därtill narrativt högst troliga, förslag till alternativ tolkning.

Med hänsyn tagen till de få invändningar som här redovisats är det likväl påfallande att JP vid åtskilliga tillfällen lyckas navigera undan de stormiga hav som orsakas av detaljexeges och ohanterlig notapparater som skymmer sikten. På ett ofta elegant sätt visar han att han läst in sig i diskussionen, tagit ställning och redovisar kortfattat skäl för den egna ståndpunkten. Likheterna med Ninehams kommentar är slående. Båda är skenbart enkla, men i själva verket synnerligen innehållsrika och genomtänkta.

I rec:s ständigt växande markuskommentarsamling står sida vid sida i bokstavsordning tre böcker, författade av Mann, Nineham och Painter. Den först-

nämnde författade en hel kommentar baserad på Griesbach-hypotesen, dvs. uppfattningen att Mk. är en förkortning av Mt. och Lk., vilket kraftigt beskär dess tillämpbarhet för dem som inte är lika övertygade i ärendet. Ninehams klassiska kommentar är fylld av insikter som präglat generationer, men för den som inte upplever att redaktionshistorisk metod är det yppersta tillvägagångssättet inom exegetiken behövs nu något mer. Painter, slutligen, har på ännu färre sidor än Nineham sammanfattat var Mk.-forskningen befinner sig på slutet av 1990-talet. Även när de brister som ovan redovisats tas med i beräkningen, kvarstår att JP:s kommentar på ett tillfredsställande sätt förser alla intresserade i ämnet med väsentlig information, men, för att slutligen anknyta till den ovan återberättade anekdoten, något säger mig dock att sista taget i kommentarskrivandet ännu inte gått.

Jesper Svartvik

Inge Löfström: *En bok om Britt G. 214 sid. Verbum, Stockholm 1997. Andra omarbetade upplagan.*

En ny, uppdaterad och omarbetad upplaga av Inge Löfströms biografi *En bok om Britt G* har utkommit 15 år efter den första och en kort tid efter det att Britt G Hallqvist gått bort. Biografin är mycket personligt hållen och Hallqvist medverkade själv till den. Den är personlig, men går aldrig över gränsen till att vara privat och utlämnande i den besvärande mening som så många andra böcker i den här genren gärna gör; istället utstrålar den ett stort förtroende mellan författaren Löfström och huvudpersonen Hallqvist.

Boken har sin ansats i nutiden med Hallqvists bortgång i färskt minne. Löfström tar först läsaren med på ett besök hos henne på S:t Annegatan i Lund 1982 för att sedan berätta om hennes barndom, uppväxt och familj. Efter denna korta bakgrundsteckning är Löfström framme vid Hallqvists mångfacetterade författargärning. Dispositionen i den andra omarbetade upplagan är i stort sett densamma som i bokens första upplaga, men Löfström har uppdaterat innehållet och på vissa punkter har detta fått konsekvenser för kapitelindelningen.

Den mest genomgripande förändringen handlar om Hallqvist som psalmförfattare. I första upplagan finns två kapitel som behandlar *Psalmer och visor 76/82*. Dessa har nu ersatts med kapitlet «Psalmboken 1986». Här har Löfström använt material från de två tidigare kapitlen och dessutom fört historien fram till *Den svenska psalmboken 1986*, men tyvärr har sidantalet minskats. Jag är övertygad om att Löfström, om det hade varit möjligt, skulle ha kunnat redovisa mer intressant material både här och i andra delar av

boken, t.ex. i avsnittet «Liturgi för nutidsmänniskor» som också dessvärre förkortats. I detta senare avsnitt har tacksamt nog en del sakfel från första upplagan tagits bort.

Det är glädjande att biografen över Hallqvist utkommit i en bearbetad och uppdaterad upplaga. Löfström ger genom denna bok ett betydelsefullt bidrag till belysning av en av Sveriges samtida, mest produktiva författare och hennes mycket breda författargärning. Hallqvist har präglad de psalmböcker som svenska kyrkor och samfund idag använder, hon har gett sakkunskap och stora bidrag till bönböcker och *Den svenska kyrkohandboken 1986*; även utanför de kyrkliga sfärena är Hallqvists gärning oerhört betydelsefull. Hon är en framstående författare och denna biografi är en värdefull bok för alla som på något sätt vill veta mer om henne och hennes produktion.

Det jag beklagar allra mest i den omarbetade upplagan av *En bok om Britt G* är att registret och bibliografin plockats bort. Det försvårar för den läsare som vill använda boken som uppslagsbok. Det tidigare personregistret gav dessutom en översiktlig sammanställning av människor som i boken på olika sätt relaterats till Hallqvist. Ur mitt perspektiv hade jag också gärna sett ett psalmregister eftersom boken innehåller mycket material för den som vill förkovra sig i psalmers ofta personliga tillkomst eller i psalmöversättningar och psalmbearbetningar. Har Löfström av förlaget tvingats minska bokens innehåll? Satsytan har nämligen blivit mindre, bokstäverna större och sidorna färre.

Inge Löfström har mycket att dela med sig av och förmåga att göra det på ett tilltalande sätt. Detta visar han än en gång i *En bok om Britt G*. Jag vill varmt rekommendera biografen. Uppdateringen och omarbetningen av den gör att jag kan uppmana även den som redan läst bokens första upplaga att också läsa den nya upplagan av *En bok om Britt G*.

Anna J. Evertsson

Vivi-Ann Grönqvist (red.): *Diakonins teologi. 175 sid. Verbum, Stockholm 1997.*

På initiativ av förlaget och som uppföljare till en tidigare handbok i diakoni är denna bok skriven. Fem författare ger här sina bidrag om diakoni sett ur olika perspektiv, både innehållsligt och historiskt.

Sven-Erik Brodd ger i sitt bidrag en historisk översikt och speglar diakonin vid fem perioder i kyrkans historia, som fem ecklesiologiska modeller. På det sättet knyts förståelsen av diakonin till kyrkans utveckling genom tiderna. I den första perioden, som han benämner *Communio*, ses diakonin som «de mekanis-

mer som utjämnar de sociala skillnaderna i kyrkans centrum, dvs. den eucharistiska gemenskapen» (s. 16). Diakonen har en liturgisk uppgift i att på olika sätt assistera biskopen.

Den andra perioden kallar Brodd «*Caritas* — den utdelande kyrkan». Här syns den diakonala uppgiften förändras och knyts till framväxande institutioner och behovet av förvaltning. Man talar även om barmhärtighetsgärningar. Diakonin påverkas vidare till sin utformning av den allt närmare anknytningen mellan kyrka och samhälle, en relation som leder över i den tredje perioden, territorialkyrkan. Under denna tid tas den karitativa verksamheten över av det borgerliga samhället. Denna tid, som förs fram till 1600-tal, syns präglad av en olikartad uppfattning om diakonin och olika försök att återskapa ett diakonat.

Situationen förändras åter genom den under 1700-talet framväxande pietismen och tanken om en sann, inre kyrka i den yttre kyrkoinstitutionen. Det är den fjärde perioden, kyrkan i kyrkan. Till detta kommer den karitativa diakonins framväxt under 1800-talet som något av ett svar på den sociala frågan. Där finns föregångare till det vi idag kallar social omsorg. I det sista steget berör Brodd diakoni som en del av kyrkan förstådd som sakrament. «Kyrkan som kollektiv, inte enskilda initiativ, är diakonins primära form. Kyrkan är diakonia som förkunnar genom diakoni» (s. 33). De växlingar som diakonibegreppet uppvisar beror på en relation mellan politik och ecklesiologi och hur det i sin tur «påverkat synen på kyrkans sociala ansvar och på kyrkan som social struktur» (s. 37).

Med de begränsningar en kortfattad översikt av detta slag medför kan man ändå genom S.-E. Brodds text få en bild av diakonins ställning genom kyrkans historia. Inte minst viktigt är att man kan förstå hur en tid av praktiskt vacuum medfört att tolkningsramarna för begreppet vidgats och att en restauration till en enhetlig tolkning kan stöta på problem.

Lars G. Lindström söker att ge en bibelteologisk modell för diakonalt handlande. För detta uppdrag tar han en utgångspunkt i förståelsen av människan som skapad till Guds avbild med uppdrag att vårda skapelsen, inkluderande andra människor. Människor drabbas av nöd och lidande, och Gud handlar för att trösta och lindra. Detta vittnar Bibeln om. Detta är därför även ett uppdrag för Guds folk. Diakoni är därför ett sätt att i Guds efterföljd agera för medmänniskan. Bibelorden som Lindström väljer till stöd för sin modell syns väl valda och tankegången är klar. I och med att diakoni ses som en central del av Kyrkans väsen är det väsentligt att söka ge diakoni även en tydlig biblisk förankring.

Diakoni som begrepp, särskilt förstått i ett ecklesiologiskt perspektiv är Birgitta Laghés uppgift. Hon fördjupar här en del av Brodds inledande översikt. Vad



gäller begreppet hänvisar hon till John N. Collins som i arbetet «Diakonia — Re-interpreting the ancient sources» (Oxford 1990) analyserat användningen av ordet diakoni i inom- och utombibliska källor. Han visar här på att begreppet främst betyder «go-between», på svenska närmast förmedlare. Laghé säger att inget i Collins studie pekar på en karitativ mening av begreppet diakoni. Jag tror hon har rätt när hon säger att detta ändå inte är uteslutande för den huvudsakliga betydelse som diakoni kommit att bära genom kyrkans historia. I sitt avslutande avsnitt pekar hon så på hur vad vi menar med diakoni är beroende av vad vi menar med kyrkan idag, och ytterst vilken bilden är av Kristus idag.

Laghés text hade tjänat på att tydligare omnämna hur Collins visar på att diakonia syns ha varit ett ganska väl känt begrepp för Paulus och de första kristna. Avgränsningen om hur mycket som skall sägas är givetvis svår att göra, men Collins ger i sitt arbete flera vinklar på vad som var diakonens uppgift i de utombibliska källorna, inte minst när det gäller relationen mellan det gudomliga och mänskliga. Laghés språkliga stil känns också en aning tung. Ett begrepp som transitionell eller transitiv som beskrivning av diakonvigning som ett mellansteg före prästvigning i framför allt den katolska kyrkan syns inte helt nödvändigt. Det är inte svårt att förstå, men är inte heller i allmänt bruk bland katolska präster som beskrivande begrepp.

Relationen mellan diakoni och tanken om människan som förvaltare av hela Guds skapelse beskrivs av Vivi-Ann Grönqvist. Detta medför en solidaritetstanke mellan rika och fattiga, menar hon och tar som exempel upp bland annat Lutherhjälpen i detta sammanhang. Diakoni som begrepp breddas därmed som beskrivning av ett kristet sätt att handla. Förvaltar-skapstanken ges en bred underbyggnad av Grönqvist, men den blir på grund av den begränsade volymen som står till hennes förfogande egentligen endast antydd. Bidraget hade nog därför tjänat på en avgränsning för att ge något mer utrymme för att fördjupa en del av tanken. För den är intressant och förtjänar utrymme i samtalet om diakonins väsen.

Per Eckerdal för till sist in diakonin i ett pastoralteologiskt sammanhang, som konsekvens av att diakoni förstås som en central del av Kyrkan. Han berör den aktuella problematiken framför allt i Svenska kyrkan och pekar på hur diakonin förkyrkligats efter det att en del av ansvarsområdet blivit ett ansvar för det borgerliga samhället.

I boken är det enligt min mening en brist att så förhållandevis lite utrymme ägnas åt diakonatet som särskilt uppdrag i församlingen, även om diakoni är enligt titeln huvuduppgiften. När diakoni som begrepp inte är entydigt förstått finns det en uppenbar risk att det för enskilda blir värdeladdat för att så ge tyngd åt den egna

uppfattningen om vad som skall göras. Risken är vidare att man inte tydligt förstår vad som utgör diakonins särskilda uppgift i jämförelse till exempelvis socialtjänstens uppgift. Detsamma är risken för diakonatet. Vad är det som motiverar ett särskilt diakonalt uppdrag i församlingen? Vad är diakonens särskilda bidrag? Har diakonen ett liturgiskt uppdrag? Även om S.-E. Brodds «Diakonaten, från ecklesiologi till pastoral praxis» (Tro&Tanke 1992:10) finns att tillgå bland aktuell litteratur, tror jag att handbokens mer översiktliga karaktär hjälper till att nå en bredare grupp av människor. Därför hade diakonatet förtjänat något mer och tydligare utrymme.

Man använder på flera ställen i boken, liksom i andra, både kyrkliga och icke-kyrkliga sammanhang, uttryck som «svaga», «utsatta» och liknande. Det syns därigenom avse lätt definierade grupper av människor, för som en underton ligger en ofta materiell måttstock på vilka som utgör dessa grupper. I dagens Sverige är det dock inte alltid materiell nöd eller ekonomisk problematik som är en mätare på vem som är svag och utsatt. Den kvantitativa måttstocken är dock lättast att hantera. Det har slagit mig i själavården att det ofta nog rör sig om ekonomiskt oberoende och materiellt väl försedda människor som är både svaga och utsatta. Detta kan bland annat bero på arbetslivets ökade krav och en konflikt omkring vad som är Livets mening. Där finns också ett diakonalt arbetsfält, som inte alltid kommer fram i artiklar och debatt. Detta nämnes till eftertanke i detta sammanhang.

Tanken med boken, att ge diakonin en förankring som en del av Kyrkans väsen syns mig vällovlighet och utifrån förutsättningarna, att vara en handbok, väl genomförd. Titeln syns mig dock vara en aning ambitiös, detta av framför allt två skäl. Det första skälet är att samtliga författare främst är verksamma inom eller har sina rötter i Svenska kyrkan. Det andra skälet, som delvis är en konsekvens av det första, är att diakoni som begrepp inte är entydigt förstått vilket även kommer till uttryck i boken. Olika kyrkotraditioners synsätt och användning kommer inte tydligt till uttryck; utrymmet är givetvis för begränsat. Titeln låter därför något för absolut i tonen.

Det skall sammanfattningsvis strykas under att *Diakonins teologi* är en läsvärd bok, väl värd att reflektera över oavsett den egna kyrkliga bakgrunden och sammanhanget. Den borde kunna ge underlag för såväl vidare forskning som diskussion. För diakonia är en del av Kyrkans väsen som vi behöver bli mer medvetna om. Förkunnelse är kanske i dagens ordtrötta samhälle framför allt handling

Lennart Ahlbäck

Johann Baptist Metz: *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie: 1967–1997*, 211 sid. Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1997. — Lissi Rasmussen: *Diapraxis og dialog mellem kristne og muslimer — i lyset af den afrikanske erfaring*. 175 sid. Aarhus universitetsforlag, Århus 1997. — Sturla J. Stålsett: *The crucified and the Crucified: A Study in the Liberation Christology of Jon Sobrino*, 320 sid. Teologiska fakulteten, Oslo. (Diss. Oslo universitet 1998.) — Elina Vuola: *Limits of Liberation: Praxis as Method in Latin American Liberation Theology and Feminist Theology*, (Suomalaisen Tiedeakatemia Toimituksia, Annales Academiae Scientiarum Fennicae, Humaniora Nr. 289), 245 sid. Academia Scientiarum Fennica, Helsinki 1997.

Den politiska teologins kritiker har ofta anfört att denna tillmäter den samhälleliga situationen en sådan determinerande betydelse att den kristna gudstrons allmängiltighet relativiseras. Särskilt efter 1989 har somliga velat dödförklara befrielse-teologin. Att kritiken ter sig oöverlagd och överilad visar den kände tyske katolske teologen *J.B. Metz* uppsatssamling och tre nya nordiska doktorsavhandlingar. Befrielse-teologin är ytterst vital och den utvecklas mot en större social differentiering och fördjupad teologisk medvetenhet. Ett kännetecken för det som förenar befrielse-teologin och den nya politiska teologin är att den sociala, historiska och kulturella situationen innefattas i själva den teologiska begreppsbyggnaden. Kritiken mot dess relativism avvisas genom en kontextuell kunskapsyn som dels dekonstruerar orätmätiga universalitetsanspråk och dels rekonstruerar teologiska giltighetsanspråk i förhållande till deras produktion och reception. Även om de här recenserade böckerna omfattar reflektioner från Afrika, Latinamerika och Europa förenas de i detta kontextuella paradigm.

*Lissi Rasmussens* två tidigare forskningsinsatser behandlade förhållandet mellan synen på ägandet och religionen i Nordnigeria samt relationen mellan kristna och muslimer i Afrika. Hennes avhandling innehåller a) ett koncentrat av de två tidigare böckerna, b) en orientering i forskningstraditionerna kring islam, samhällsvetenskap och systematisk teologi, c) en reflektion över förf.s egna forskningar och erfarenheter, och d) en fördjupning av det kontextuell-teologiska perspektivet. Efter 20 års studier av den sociala, ekonomiska, politiska och religiösa utvecklingen i fr. a. Nigeria och Tanzania förmedlar Rasmussen imponerande, syntetiska och precisa insikter i en väv av annorlunda försörjnings-, kultur, tros- och maktdelningsmönster. Hon lyckas göra det övertygande varför man inte får lösgöra det andliga och det materiella, det religiösa och det politiska, det kulturella och det eko-

nomiska från varannat. Särskilt förf.s tolkning av de nordnigerianska Birom- och Kilbafolkens — av västerländska missionärer och forskare missförstådda — syn på ägande är av stort intresse för den dagsaktuella brottningen med en otidsenlig och destruktiv globaliserad ekonomism.

Genom sin forskning vill förf. bidra till ett fördjupat möte mellan kristna och muslimer. Genom att göra de socioekonomiska erfarenheterna till utgångspunkt för en dialogisk förståelse av de två religiösa traditionerna skall de troende föras närmare varandra. Traditionerna skall prövas i förhållande till dess bärkraft i kontexten.

Trots att förf. eftersträvar en interreligiös tolknings- och handlingsgemenskap saknar boken en moralfilosofisk reflektion över alla de hinder som idag står i vägen. Som stöd för sin tes om den socioekonomiska utvecklingens betydelse för trostolkningen anför den engelske sociologen A. Giddens strukturationsteori och den franske sociologen P. Bourdieus differentierade klassteori. Genom sin kritiska revidering av den äldre beroendeteorin visar förf. att hon självständigt hanterat samhällsvetenskaplig teori, vilket även det utgör en ovanlig kompetens bland europeiska teologer. Problemet med förf.s personliga urval av teoretiker är bara att ingen av dessa egentligen intresserar sig för religionens eller trosåskådningens funktion i sammanhanget. Ytterligare ett hinder möter förf. i den av västerländska filosofer så länge omhuldade dialektiska metoden. Denna tenderar till att uppfatta relationer mellan fenomen endast i sina kontraster och förbiser därvid genom polarisering lätt andra former av förhållanden. Motverkar förf.s dialektiska tillvägagångssätt hennes syfte att vilja bidra till möte och försoning? Verkligheten påstås t.ex. bestå av en empirisk och en teoretisk «nivå», det socio-ekonomiska och det religiösa uppfattas som två olika moment som skall relateras dialektiskt till varandra. Vad säger förf. om den etablerade tesen att ekonomismen har blivit en livsåskådning och tron på penningökningens nytta en etisk bakgrundsteori?

Bokens tes visar på den oundgängliga utmaningen till att utforma ett religionsbegrepp och ett teologiskt livstolkningsbegrepp som fungerar både i samhällsvetenskapen och i den pastorala och akademiska teologin i olika religionsksamfund.

Till Latinamerikas mest profilerade teologer hör Jon Sobrino. Hans kristologi har av *Sturla Stålsett* blivit uttömmande och förtjänstfullt belyst. Efter en grundlig socialhistorisk utredning av teologins utgångspunkter i El Salvador utvecklas tesen om att tanken på «det korsfästa folket» utgör ett centralt tema vilket visas genom dess funktion för kristologin. Förf. visar tydligt hur nära den latinamerikanska kristologins utformning

hänger samman med erfarenhet och tolkning av kontinentens våldsamma historia av behärskande och erövring. Studien visar hur Sobrino tolkar Jesus livshistoria som en aktiv delaktighet i den i verkligheten strukturellt betingade konflikten och hur detta deltagande mönster gäller än. Sobrino uppfattar verkligheten som en konflikt mellan livets Gud och dödens avgudar. Jesus död vinner i denna konfliktfyllda realitet en frälsande betydelse vilket leder till frågan om hur Gud själv berörs av lidandet. Sobrino vidareutvecklar J. Moltmanns tolkning av «den korsfäste Guden» så att frälsningshistorien fortgår genom att den korsfäste i sitt lidande befriar det korsfästa folket. Guds och folkets lidande blir ett, vilket förf. uttrycker teckenmässigt elegant med formeln «The Resurrection of the C/crucified». Det folk som blivit offer vinner hos Sobrino en kunskapsteoretisk och hermeneutisk betydelse för förståelsen av gudsriket. Studien nöjer sig inte med en deskriptiv utredning utan vill även normativt bidra till en kristendomstolkning för en «empowering» av alla dem som utestängs och görs till offer i vår samtid.

Man kan dock undra om Sobrinos analogi mellan Jesus korsdöd och samtidens kors är lika självklar i ett nordeuropeiskt sekulariserat och pluralistiskt samhälle som i ett katolskt latinamerikanskt. I 1900-talskonsten t.ex. kan man tydligt belägga analogin mellan den historiske Jesus lidande och den moderne konstnärens kamp, dock utan att denna självklart framställs som den närvarande Gudens kamp. Särskilt förtjänstfullt är att förf. uppmärksammar att Sobrino förlägger befrielsens kraft inte till själva lidandet utan till Guds kärlek som i en konfliktfylld värld leder de troende till kampen. Oklar förblir tills vidare tesen om varför just våldets offer p.g.a. Guds identifikation med dem skulle vara befrielsens främsta aktörer. Förf. hoppas att «viktimologin», som f.ö. utgör ett nytt samhällsvetenskapligt forskningsområde, kan tillföra befrielseteologin nya impulser. I sin forskningsdiskurs brister studien genom en viss ensidig anknytning till nordamerikansk teologi. I en norsk kontext, som trots sin teologiska bindning till nationens och naturens romantik pluraliseras alltmer, hade det varit särskilt önskvärt att även belysa svagheten i en «theologia regeneratorum» som förutsätter gudstron för världsbilden. Ej desto mindre får man hoppas på en snar utgivning som kan nå både nordiska och latinamerikanska läsare. Lidandets problem är dessvärre långtifrån uttömt och dess reflektion får genom Stålsetts och Sobrinos teologi riklig näring.

*Elina Vuola* undersöker hur feministiska perspektiv behandlas i den latinamerikanska befrielsesteologin. Studien utgår från dess grundläggande metodologiska antagande att «praxis» utgör startpunkten för teologin och att «de fattiga» utgör den befriande historiens

främsta subjekt. I den feministiska teologin utgör tanken på «kvinnors erfarenhet» en bärande grund. Efter detaljerade och rikhaltiga orienteringar i det mycket omfattande källmaterialet utvecklar förf. sina kritiska perspektiv på alla dessa tre koncept. I förhållande till praxisbegreppet efterlyser hon en tyngre reflektion över vardagens betydelse särskilt i ljuset av kvinnornas livsvärld. I förhållande till «de fattiga» konstaterar hon att endast ett fåtal av de manliga befrielsesteologerna har kunnat belysa könsperspektiven på fattigörelsen. Till dem som ändå försökt, fr.a. Enrique Dussel och Leonardo Boff, ger förf. rejäla och berättigade skrapor för alltför generaliserande idealiseringar av «det andra könet». Även de feministiska teologernas ahistoriska generalisering av kvinnlig erfarenhet ifrågasätts, vilket öppnar förtjänstfullt för en flerdimensionell tolkning av de utsattas praxis. Avslutningsvis diskuteras hur sexualetiken och fr. a. synen på reproduktionen i den katolskt dominerade sfären — trots sin utmanande och för många kvinnor angelägna karaktär — utgör ett häpnadsväckande obearbetat och i befrielsesteologin tämligen traditionellt behandlat problem. Även Mariadyrkans funktion i folkfromheten får sin belysning. Med sin omfattande redogörelse för ett stort källmaterial och sin konsekvent problemorienterade konstruktiva kritik av den första generationens befrielse- och feministiska teologer utmanar förf. befrielsesteologin till en integration av köns- och det ekonomiska rättvisekriteriet. Det är dock genomgående oklart från vilken position Vuola själv utvecklar sin kritik, och man får önska att hon i framtiden tydliggör sin teoretiska bas, även med tanke på vårt nordeuropeiska sammanhang.

Tillsammans erbjuder de tre nordiska forskarna fördjupande problemperspektiv på befrielsesteologins fortsatta utveckling. De ger anledning att differentiera praxisbegreppet, vilket bäst sker i ett tvärvetenskapligt samarbete med den hermeneutiska sociologin och antropologin. Alla tre forskarna bygger på gedigna utomeuropeiska fältstudier vilket i sig ger gott hopp om att den nordiska teologin fortsätter sin interkulturella utvidgning. De tre studierna placerar sig inom ett teologiskt kontextuellt paradigm och söker efter normativ relevans för dem som särskilt lider under våld. I vad mån dessa allianser innefattar ett kunskapsteoretiskt giltighetsanspråk framstår vidare öppet för diskussion.

En av dem som länge och tydligt profilerat frågan om lidandet som en nödvändig förutsättning för gudsbildens tolkning är J. B. Metz. Hans korta men desto rikare samling omfattar uppsatser tillkomna mellan 1967 och 1997. Metz utvecklar sitt program av *den nya politiska* teologin i motsats till den gamla, dvs. dels den stoiska legitimeringen av politiken och dels C.

Schmitts teologiska statsteori. I den senaste texten bestäms den nya politiska teologin som ett försök att «tala om den specifika historiskt-sociala kulturella situationen så att de bibliska traditionernas minne av Gud får en framtid i denna» (s. 197). Minnet av människornas lidande är för Metz nära förknippat med minnet av Gud. Båda hänger — liksom hos Sobrino — oupplösligt samman. Erfarenheterna av lidandet och dess universalitet utgör för teologen en oundgänglig förutsättning för den interkulturella och den interreligiösa dialogen i en pluralistisk kontext. Utan insikten om lidandet, och fr.a. om det främmande lidandet, kan ansvar och solidaritet inte universalisera sig. Religion bestäms av förf. som motstånd mot kulturell amnesi, och kyrkan tillkommer därför fr. a. uppgiften att bevara och uttolka minnet av Guds lidande. Metz talar om «de lidandes auktoritet». Att låta det främmande lidandet komma till tals blir (med Th. Adorno) till sanningens förutsättning. Memoria passionis är för Metz en grundläggande kategori för kristendomstolkningen. Kyrkorna kritiserar för att ha lösgjort detta minne från sin dogmatiska hågkomst av Gud.

Mot Moltmanns tes om Guds inre lidandesförståelse hävdar dock Metz möjligheten av «ein Leiden an Gott» men motsätter sig däremot tanken på «ein Leiden in Gott». Han fruktar en fördubbling av lidandet genom ett «gnostiskt förevigande» av det. Sårar inte denna tanke den fruktansvärda vördnaden av mänskligt lidande, frågar han.

Här kan man replikera och fråga hur Metz förhåller sig till inkarnationens mysterium där Gud i Kristus kroppsligen lidit våld och död. När Sobrino inom samma konfession relaterar Guds och människans lidande genom en ontologisk analogi ryggar Metz (och tidigare även K. Rahner) tillbaka. Uppgiften att minnas Guds historiska lidande står mot kravet att känna igen Guds samtida lidande. Medan Sobrino och Moltmann måste möta kritiken att de tenderar att förskjuta lidandet till Guds väsen måste man kritiskt fråga Metz om han inte reducerar Guds delaktighet till den historiske Sonen medan Fadern förblir upphöjd. Ytterst kanske problemet handlar om hur en trinitariskt utformad teologi tolkar Guds Andes delaktighet i lidandets olika rum.

En teologihistoriskt mycket intressant kort reflektion med titeln «Wie ich mich geändert habe» avslutar det värdefulla lilla bandet. När en tänkares eget liv, närt av dess sociala och historiska omgivning, blir transparent i det reflekterande uttrycket ökas dess trovärdighet och giltighet i mina ögon. J. B. Metz tillhör de få betydande teologerna i vårt århundrade som lyckats uttrycka de sargade europeiska generationernas livserfarenheter i en biblisk och traditionsförankrad teologi. Oavsett debatten om lidandets ontologi vidareför hans tes om den tvingande uppgiften som en

ständig memoria passionis ett rikt och bärkraftigt arv till framtida generationer av nya politiska teologer.

Sigurd Bergmann

John I. Jenkins: *Knowledge and Faith in Thomas Aquinas*, xvi + 267 sid. Cambridge University Press, Cambridge, 1997.

John I. Jenkins inleder sin undersökning av kunskap och tro i Thomas av Aquinos *Summa theologiae* med att konstatera att Thomas frågar inte är våra frågor. Utifrån denna utgångspunkt hävdar han att de flesta 1900-talsfilosofer, såväl meningsfränder som meningsmotståndare, missförstått Thomas ärende i *Summa*. Det är detta som gör Jenkins bok, om än ett inlägg i en tämligen specialiserad debatt inom samtida Thomas-forskning, till en bok av mer allmänt intresse. Huvudsyftet med Jenkins bok är att undersöka hur Thomas förstod begreppet *scientia*, och framför allt vilken roll det spelade i *sacra doctrina*, den kristna teologin. Indirekt blir emellertid boken också ett inlägg i en samtida debatt om relationen mellan tro och förnuft. Jenkins själv ser sin bok framför allt som ett inlägg i den thomistiska filosofiska traditionen, men det går alldeles utmärkt för läsaren utanför denna tradition att dra paralleller till den samtida filosofins diskussion om kunskapens grunder (jfr t.ex. Alasdair MacIntyre, Richard Rorty, m.fl.).

Enkelt sagt är Jenkins tes att perfekt *scientia*, enligt Thomas, kräver intellektuella vanor (*habits*) genom vilka en persons kunskap om en orsak också blir grunden för kunskap om orsakens verkan. Personens kunskap skall reflektera tillvarons ordning, där orsak kommer före verkan. Detta innebär att kunskap inte bara blir fråga om rätt kunskap, utan också om rätt kunskapsordning. Kunskapen om de principer som finns i en *scientia* skall föregå kunskapen om slutsatserna. Kunskapsinhämtande blir därför inte bara att ta till sig kunskaper, utan att ta till sig dem på rätt sätt. För att det som är mest förnuftigt i sig skall bli mest förnuftigt för oss, krävs intellektuell övning under ledning av de som kommit längre inom kunskapsfältet. Tillägnet av vissa intellektuella dygder är avgörande för kunskapsinhämtandet, och de intellektuella dygdena är inte oberoende av de moraliska dygdena.

Enligt Jenkins utgår Thomas från Aristoteles *Analytica posteriora* för denna sin förståelse av *scientia*. I *Summa* tillämpar han denna förståelse på *sacra doctrina*, givetvis modifierad av den egendomliga karaktären hos *sacra doctrina*, som en (här och nu ofullkomlig) delaktighet i Guds egen *scientia*. Thomas tanke är därför mer besläktad med antik filosofi än med moderna filosofiska frågeställningar, även om målet

för *sacra doctrina* inte är expertkunskap i en praktisk eller teoretisk disciplin, utan snarare att skåda Gud.

Om *scientia* hos Thomas uppfattas på detta sätt blir syftet med *Summa*, enligt Jenkins, inte att argumentera för vissa principer, utan att argumentera *utifrån* vissa principer. Exempelvis — Jenkins berör detta endast i korthet — blir de berömda «fem vägarna», dvs. Thomas så kallade gudsbevis, inte försök att tillbakavisa en skeptisk hållning till Guds existens, utan istället vägar till att rätt förstå Gud och tala rätt om Gud. *Summa* är då ingen bok för nybörjare eller skeptiker. Dess pedagogik är istället styrd av Thomas intention att hjälpa studenter som redan accepterar *sacra scriptura* och dessutom kommit en bra bit på vägen vad gäller teologisk kunskap, att också förstå dessa kunskaper på rätt sätt, enligt hans förståelse av *scientia*.

Om Jenkins har rätt i sin förståelse av Thomas, betyder det att Thomas syn på kunskap varken är intresserad av att tillbakavisa skeptiska argument om kunskapens möjligheter eller av den moderna individens strävan efter säker kunskap, vilket stått i centrum för den post-Cartesianska filosofin. *Summa theologiae* är ett verk för den teologiska kunskapens lärlingar som genomgått år av träning hos en mästare, och som är nära sitt förestående gesällprov. Målet för denna träning kan inte sägas vara blott intellektuellt, utan snarare existentiellt, eftersom träningens syfte, såväl som de förmågor den tar i bruk, är mer omfattande än vad vi i vår tid brukar beskriva som kunskap.

Jag har ingen kompetens att bedöma huruvida Jenkins gör rättvisa åt Thomas eller inte, och tänker inte heller försöka recensera hans bok ur detta perspektiv. Låt mig därför, avslutningsvis, istället notera två saker.

För det första verkar Jenkins tes trovärdig av mer allmänna skäl. Thomas befinner sig innan, eller på gränsen till, det skede då *scientia* och *sapientia* faller isär i den västerländska kultursfären. Han befinner sig också innan kampen mot skepticismen blir den moderna filosofins kännemärke. Det förefaller därför som Jenkins tes är trovärdig, eftersom den försöker förstå Thomas filosofi med utgångspunkt från andra frågeställningar än de moderna. Jenkins är inte ensam om en sådan tolkning av Thomas (jfr t.ex. David Burrell och Alasdair MacIntyre), och det är möjligt att Thomas-forskningen håller på att etablera en «ny» bild av Thomas.

För det andra innebär tesen om kunskapstilläggenheten såväl en utmaning till en modern syn på kunskap, som en bekräftelse av en kunskapssociologisk tes om kunskapens ofrånkomliga beroende av det sammanhang där den odlas och det syfte den siktar mot. Vad vill vi med all vår kunskapsackumulation? Kontrollera tillvaron allt bättre? Behärska naturen? Finna sanningen? Skåda Gud? Vad än svaret på dessa frågor blir, ställer Jenkins Thomas-tolkning indirekt frågan om

relationen mellan kunskapens teori och praxis. Det är inte den minsta av förtjänsterna hos hans bok.

Ola Sigurdson

Fergus Kerr: *Immortal Longings. Versions of Transcending Humanity*. 213 sid. SPCK, London 1997.

Av flera skäl tar jag upp Fergus Kerrs bok med stor förväntan. Varje gång jag läst någon av hans många artiklar, har jag alltid mött precisa och klargörande beskrivningar och innehållsrika analyser. Inte minst gäller det de många artiklar han skriver i den tidskrift han är redaktör för, *New Blackfriars*, dominikanernas oftast mycket innehållsrika tidskrift som i Sverige tyvärr är ganska okänd. Dessutom är hans tidigare bok *Theology after Wittgenstein* (1986) en riktigt pärla. När han nu presentera sin blott andra bok är det därför med stor förväntan jag griper mig an läsningen.

Nyfikenheten blir inte mindre av att Kerr valt ett oerhört intressant tema — hur religion behandlas i modern filosofi. Trots att moderna filosofin har en tillsynes sekulär form konstaterar Kerr att den inkluderar mycket mer religiösa motiv än vad som ytligt syns, även om den ofta har en mycket otillfredsställande förståelse av religion och, inte minst, kristen teologi. Även om Hans Urs von Balthasar går för långt när han hävdar att all sann filosofi är teologi, visar Kerr att den moderna filosofiska diskursen åtminstone förtjänar mer uppmärksamhet än den vanligtvis får inom teologin. Boken är emellertid inte bara intressant religionsfilosofi. Kerr väljer att låta religion och filosofi mötas i den suggestiva frågan om vår tillsynes odödliga längtan efter att transcendera vår ändlighet. Därmed lyckas han inte bara fånga in spännande filosofiska temata, utan han slår också an en djupt personlig sträng som berör oss alla: *Immortal Longings*.

Bokens tyngpunkt är en genomgång av sju olika framställningar av hur människan försöker transcendera sin ändlighet («Versions of Transcending Humanity»). De filosofer som porträtteras är Martha Nussbaum, Karl Barth(!), Martin Heidegger, Iris Murdoch, Luce Irigaray, Stanley Cavell och Charles Taylor. Även hos de uttalat sekulära filosoferna i denna lista visar Kerr vikten av denna odödliga längtan. T.o.m. hos Nussbaum, som dömer ut den religiösa längtan efter det fullkomliga som förödande för människans ändliga existens, kan Kerr påvisa närvaron av den odödliga längtan som går bortom vårt eget «skinn». Gradvis bygger Kerr på sin tes att längtan är odödlig och att denna transcendering inte hotar vårt ändliga liv utan tvärtom gör oss än mer mänskliga.

Tidskriftsredaktören Fergus Kerr har, som ovan sagts, främst presenterat sig som författare till mycket

välskrivna och koncisa artiklar om olika personer. Längre känns boken också som en antologi bestående av sju relativt fristående porträtt. Detta är inte fy skam. För många av oss är det oerhört värdefullt att få ta del av dessa filosofporträtt, eftersom flera av dem är relativt okända i det teologiska Sverige. Och Kerrs rykte om att kort klargöra och strukturera komplicerade tankekonceptioner står sig väl rakt igenom. Det syns inte minst i hans briljanta utläggning av den senare Heideggers snåriga kosmologiska mytologi. I en recension är det omöjligt att summera dessa presentationer. Detta nöje kan jag bara med glädje överlämna till den hugade läsaren. Istället ska jag koncentrera mig på att presentera mitt sökande efter tolkningsnycklar till boken i sin helhet.

Jag kunde nämligen inte låta att bli att läsa med en växande otillfredsställelse. Var fanns bokens röda tråd(ar) som gör artiklarna till *en* bok? Det var inte förstås i det sista kapitlet som jag blev riktigt medveten om det som väver samman i boken. Här relaterar nämligen Kerr sin genomgång av modern filosofi till den katolska diskussionen om hur Guds nådesverk relaterar till tanken på människans «naturliga längtan efter Gud» (*desiderium naturale videndi Deum*). Eller för att uttrycka det med de klassiska katolska begreppen: hur ser vi på förhållandet mellan natur och nåd? Därmed signalerar Kerr att boken också ska läsas som ett bidrag till en mycket central teologisk debattfråga: «The bitterest dispute in Roman Catholic theology this century has been over the proper way to characterize the relationship between nature and grace. In its most acute form, it is the question of what we are to say, in a theological perspective, about the longings that human beings naturally seem to have for some sort of transcendence of finitude.» (s. 164).

Utifrån denna fråga visar sig Kerrs «systematiska» artiklar spela en programmatisk roll. Som slutsatsen av de sju olika porträtten konstaterar han «the impossibility of amalgamating the diverse views that we have examined in an all-embracing harmonious account» (s. 159). Längtan efter transcendens tycks visserligen odödlig och även sekulär filosofi lever utifrån ett gensvar till ett externt centrum bortom människan själv. Men, återupprepar Kerr i det avslutande kapitlet, «it is impossible to reconcile the different versions of transcending humanity» (s. 162). Vilken relevans har denna slutsats för frågan om relationen mellan natur och nåd? Till sin egen förvåning konstaterar han att arbetet förskjutit hans sympatier i debatten kring natur och nåd. «Playing two theologians off against one another, Hans Urs von Balthasar and Karl Rahner, I unexpectedly found sympathies returning to the latter, in the light of the most recent studies of his work» (ix). Det är uppriskande att läsa en teolog som riktar kritiska fotnötter

även till sina egna tidigare uttalanden om Rahner (se s. 176 n. 23)!

Det som gör Rahner intressant för Kerr är att han kan läsas som företrädare för en icke-systematisk hållning till frågan om relationen mellan natur och nåd. Däremot finner han, trots mycken sympati, Henri de Lubacs och Hans Urs von Balthasars positioner otillräckliga. Naturligtvis sympatiserar Kerr med Henri de Lubacs oerhört inflytelserika och viktiga uppgörelse med den ofruktbara neothomistiska dualism som gjorde nåden extern till det naturliga livet. För de Lubac är allt mänskligt liv, även fenomen som politik och sexualitet, inifrån format av sin orientering mot och längtan efter det gudomliga. Naturen är redan «divinely graced». Men, som jag läser Kerr, menar han att de Lubac därmed gör den odödliga längtan och transcendensen alltför ensidigt immanent i en värld där vi redan känner oss hemma. Utifrån pluralismen i modern filosofi, menar Kerr, kan inte människans odödliga längtan fångas in i en sådan harmoni. Kritiken tycks därmed sammanfalla med den som Peter Bexell framfört i den första större presentationen av de Lubacs teologi på svenska (se *Kyrkan som sakrament*, ss. 536–539).

Gentemot dessa tendenser att göra transcendensen odramatisk och permanent i naturen, lyfte von Balthasar fram det dramatiska. Människans frälsning kan aldrig sökas eller konstrueras från människans sida. Transcendensen uppenbaras inte automatiskt och därför måste naturen också ha en självständig identitet som gör att den inte naturligt leder till sitt mål i Guds nåd. Utifrån detta perspektiv skulle Kerrs läsning av pluralismen i modern filosofi vittna om maktlösheten i den mänskliga transcendenslängtan. Men Kerr blir inte heller tillfreds med denna position. Den lämnar nåden alltför orelaterad till alla de spännande upptäckter han funnit hos sekulära filosofer som Nussbaum, Heidegger, Murdoch, Irigaray och Cavell.

Kerrs otillfredsställelse leder fram till bokens avslutande undersökning av den motpol von Balthasar hela tiden formulerar sig gentemot: Karl Rahner. Det som gjorde Rahners teologi osmaklig för von Balthasar var antagandet att Rahner i människans erfarenhet av begränsning finner en outsläckt självtranscendering som pekar mot Gud. Denna naturliga längtan (eller «skapelsegivna instinkt») blir det högsta uttrycket för den gudomliga självavtäckelse som är given i och med skapelsen (s. 163). Enligt von Balthasar förvanskar det nådens dramatik och Kristi unikhet. Hans kritik förutsätter emellertid att Rahners teologi kan läsas som en koherent position som vilar på en transcendental filosofisk grund. Det är denna systematiska läsning Kerr nu ifrågasätter med hjälp av några nyligen gjorda Rahnerstudier (främst Karen Kilby, Nicholas Healy och Russell Reno).

Kerr menar för det första att det vore orätt mot allt vad Rahner skriver under 1960- och 1970-talen att läsa honom som företrädare för ett systematiskt perspektiv. Han skriver uttryckligen att transcendentalfilosofin är ett angreppssätt bland många andra. Syftet med hans arbete var istället att visa på *ett* sätt bland flera att nåden inte behöver vara främmande för den moderna och sekulära människan. Det betyder inte att nåden kan harmoniseras på ett systematiskt sätt med människans längtan eller att man kan gå från hennes längtan till Guds frälsning. Men när nåden uppenbarats, då kan man se att den har anknytning till människans transcendenslängtan. Rahner skall därför snarast ses som en *ad hoc-apologet* (Healy) vars syfte är att visa moderna katoliker att nåden inte är något besynnerligt utan «the articulation of something very deep in us» (179). Och det är inte i det extraordinära som vi snubblar på det eviga, utan i de vardagliga erfarenheterna som är nära alla. För det andra menar Kerr att Rahner därför försöker en komplicerad balans mellan nådens transcendens och immanens. Naturen finns redan inom nådens ordning samtidigt som han vill respektera dess egen identitet. Filosofi blir m.a.o. både en proto-teologi och en självständig verksamhet. Därför anser Kerr det orätt att läsa Rahner som en som gör nåden sekulariserad eller som en dualistisk tänkare som «till slut ändå måste anta att människan är ren natur». Rahner erbjuder emellertid ingen slutlig lösning av relationsproblemet mellan natur och nåd. Kerr slutar därför med att konstatera att vi inte behöver välja: «We do not have to choose between the leap in the dark of radical transcendence and hiding in the pure immanence of the familiar world. That is perhaps a theologian's dilemma that a philosopher of religion would hope to set aside» (s. 184).

Tillåt dig tiden att göra resan i modern filosofi tillsammans med Kerr, både för att testa Kerrs filosofiska kommentarer och egna teologiska hållning och för att lyssna till den mångfaldiga längtan som framträder. Hur relaterar Guds nåd till denna odödliga längtan? Kerr avvisar försöken att ge systematiska svar. Redan inledningsvis slår han fast «I have no conclusion to offer» (ix). Men hans «avvisning» är fruktbar i betydelsen att den tillåter en öppen läsning av modern filosofi utan harmonisering eller förkastelse samtidigt som den ger en förväntan att känna igen nådens kallelse i människans odödliga längtan.

Roland Spjuth

Göran Sahlberg: *Dykarens ansikte. Om berättelsens roll i själavården — eller en själavårdares berättelse om sig själv*. 190 sid. Libris, Örebro 1998.

*Dykarens ansikte* är en originell titel på en originell bok om själavård skriven av Göran Sahlberg, fil.dr, lärare i själavård vid Örebro Missionsskola och författare till essäer, lyrik och scendramatik.

Originaliteten präglar bokens språk. Det är snarast skönlitterärt, vilket markant ökar läsglädjen. Bokens komposition är också originell. Den är en skildring av författarens syn på berättelsens och berättandets viktiga roll i själavården, men en händelse i författarens egen barndom är invävd i framställningen. Man får följa hur minnet av händelsen kryper fram ur glömskan. Det personliga inslaget konkretiserar och tydliggör hur en berättelse växer fram och förändras, hur berättaren under berättandets gång kommer närmare verkligheten. Det inslaget är mycket viktigt för Sahlberg. Det gör den mer teoretiska delen av framställningen levande och ger boken en litterär framtoning. Av undertiteln framgår mycket klart att skildrandet av «berättelsens roll i själavården» bara är en av avsikterna med boken. Den andra är att den ska vara «en själavårdares berättelse om sig själv».

När Sahlberg vill hjälpa läsaren att förstå berättelser i själavårdssamtal och berättandets betydelse för konfidenter, använder han sig av kunskaper från litteraturvetenskapen. Han visar t.ex. hur viktigt det är att lägga märke till tempoväxlingar i berättandet, perspektivväxlingar, förändringar i språket. Han visar hur själslösörjaren behöver kunna skilja mellan den verkliga berättaren och den berättare som träder fram i berättelsen och som berättandet vill göra synlig. Liksom man behöver kunna skilja ut sig själv som verklig åhörare från den antydde mottagare av berättelsen som finns gömd i berättarens framställning.

Dessa kunskaper från litteraturvetenskapen är något nytt som Sahlberg tillför själavården — jag har i alla fall inte träffat på det tidigare. Han gör så litteraturvetenskapen till en «hjälpvetenskap» för själavården.

Men det är inte något nytt att betona berättelsens roll i själavården. I svensk själavårdslitteratur har det på senare år inte varit vanligt att göra det, men i amerikansk själavårdsdiskussion under 1900-talet har berättelsens roll tidigt stått i centrum. Man har betonat att själslösörjarens viktigaste uppgift är att lyssna på det levande dokument som en människas berättelse om sig själv utgör. Att lyssna till berättelsen och öka förståelsen för den är själslösörjarens ena uppgift — en uppgift som han delar med andra lyssnare. Den andra och mer specifika uppgiften som själslösörjaren har är att känna till den kristna trons berättelse om hur livet och tillvaron är, så att konfidenten kan sätta in sin egen livsberättelse i den berättelsen. Denna större berättelse om tillvaron kan hjälpa konfidenten att få perspektiv på sin egen privata berättelse och börja se på sitt liv med nya ögon.

Sahlberg ser på samma sätt som de amerikanska själasörjarna på själasörjarens uppgift. Han/hon ska lyssna och använda sin från teologin hämtade «föregripande vision» vid tolkningen av berättelsen. Sahlberg har säkert kommit fram till de synpunkterna utifrån egna erfarenheter. Han framträder mycket medvetet som en som inte låtit sig påverkas av den tidigare självårdslitteraturen. I bokens text har han bara en hänvisning till en tidigare bok om självård, Owe Wikströms *Det bländande mörkret*. I fotnoterna har han också endast en sådan hänvisning, till McNeills *Självårdens historia*. Sahlberg har arbetat självständigt. Ibland blir därför hans bidrag nyskapande. Ibland kommer han — möjligen utan att veta det — till samma resultat som andra.

Man kan inte granska Sahlbergs bok på samma sätt som andra böcker om självård. Det är tydligt att han i sitt skrivande har drivits av en litterär ambition och en mycket bestämd vision av vad han ville åstadkomma. Han skulle skriva en bok som skulle ha en aldeles bestämd form, på gränsen mellan skönlitteratur och facklitteratur. I början av skrivandet brottades han med utformningen och med tänkta krav på hur framställningen skulle ta form. «Ett annat problem som jag först inte till fullo förstod var känslan att en läroboksmässig framställning skulle stjälpa en dödska över en lilja. Under skrivandets gång kastade någon fram att jag höll på att presentera en «metod». Det rågade måttet och fick mig till slut att välja en annan väg.»

Genom att Sahlbergs bok har en så medveten utformning måste man ta ställning till den just som den är utformad och inte granska detaljer. Jag accepterar den gärna. Jag tycker att den, just i den form som den har, är ett viktigt bidrag till den nutida självårdslitteraturen i Sverige. Den har ett väsentligt tema och den är utformad på ett sätt som gör att man känner lust medan man läser.

Jag antar att några anser att man inte ska föra in sina egna privata minnen i en bok om självård på det sätt som Sahlberg gör. Sådant ska man spara för egna samtal med en förtrogen. Så som Sahlbergs bok är komponerad, där den balanserar på gränsen mellan skönlitteratur och facklitteratur, anser jag att man måste godkänna det inslaget som en nödvändig del av framställningen.

Om jag accepterar Sahlbergs bok som den helhet den är, skulle jag ändå vilja fundera över hur temat om berättelsens roll i självården kan utvecklas. Det jag då ser som väsentligt är att man inte som Sahlberg enbart ser vad man ur litteraturvetenskaplig synpunkt vet om berättandet i allmänhet och om de regler som gäller för det. Man behöver också fokusera den speciella situation i vilken berättandet inför själasörjaren är insatt. Det berättandet sker bakom stängda dörrar och är omgivet av den strängaste tystnadsplikten av alla. Vad

betyder denna hemliga karaktär på mötet för berättelsen och berättandet? Berättandet har ett speciellt mål, som har att göra med berättarens befrielse från något som tynger. Vad betyder det för förståelsen av berättelsen? Prästen som lyssnar är en symbolperson, som aktualiserar Guds närvaro under berättandet. Hur påverkar det berättelsen och berättandet?

Det kan också vara viktigt att se på vilket sätt den enskildes privata berättelse är insatt i ett nätverk av andra berättelser — berättelsen om familjen, om släkten, om det egna trossammanhanget, om det egna samhället, det egna landet och den egna kulturen och så till sist den stora mytologiska grundberättelsen om livet. Vilka ramar för den personliga berättelsen skapar dessa andra berättelser?

Man kan också försöka förstå relationen mellan berättare och lyssnare med hjälp av andra tankemodeller än de litteraturvetenskapliga. Psykologin har länge i självårdsarbetet bidragit med sådan förståelse. Man kan t.ex. se hur berättandet förändras allteftersom förtroendet mellan berättare och lyssnare ökar på grund av den process som uppstår mellan de båda. Man kan också se hur berättandet störs, när relationen mellan dem blir störd. Göran Sahlberg tycks använda sig av längre samtalsserier i sitt arbete och då uppstår ju alltid överföringar och motöverföringar, som man behöver förstå och bemästra.

Man får också akta sig så att det inte verkar som om självårdssamtal enbart består av berättandet av berättelser. I min erfarenhet ser det ut så att berättandet i samtalen i regel efter en stund går över i ett reflekterande. Liksom reflektionerna sedan går över i nya berättelser. Det kan därför vara bra att hålla samman reflektion och berättelse, när man skildrar den enskilda självården. Men detta är mer uttryck för en principiell syn. Det kan uppenbarligen gå bra om man i en enskild bok enbart ägnar sig åt berättelsen.

Göran Bergstrand

Julia Watkin: *Kierkegaard, Outstanding Christian Thinkers*, xxii + 120 sid, Geoffrey Chapman, London 1997. — Alastair Hannay and Gordon D. Marino (eds.): *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, xvi + 428 sid, Cambridge University Press, Cambridge 1998.

Åtminstone det senaste decenniet har intresset för Søren Kierkegaard ökat, både bland filosofer och teologer. Visserligen har ett sådant intresse funnits sedan det tidiga 1900-talet, men vår tid har inneburit ett ifrågasättande av gängse föreställningar om Kierkegaard som genererat en mängd böcker och artiklar såväl i den engelska språkfären som i Tyskland, Frankrike och —



naturligtvis — Danmark. I Sverige har det nya Kierkegaard-intresset kanske framför allt visat sig genom den serie av nyöversättningar av Kierkegaard som förlaget Nimrod i Reboda givit ut genom förläggaren och översättaren Stefan Borgs försorg.

Utmärkta för att orientera sig om den nya Kierkegaard-litteraturen, men också utmärkta som introduktion till Kierkegaard är två nyutkomna böcker: Julia Watkin, *Kierkegaard* samt *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, redigerad av Alastair Hannay och Gordon D. Marino, båda etablerade Kierkegaardforskare.

Den första boken, *Kierkegaard* av Julia Watkin är en kort och tämligen lättläst introduktion av Kierkegaard för «nybörjare». Samtidigt är den på intet sätt en «tam» introduktion som undviker att ta ställning, utan tvärtom presenterar Watkins sin syn på Kierkegaard i diskussion med samtida forskning. Watkin, som arbetar som filosof på University of Tasmania, Australien, har en unik möjlighet att göra detta, eftersom hon är redaktör för *International Kierkegaard Newsletter*, och således har de bästa möjligheter att hålla sig à jour med vad som händer på forskningsfronten. Det är därför inte förvånande att Watkins introduktion till Kierkegaard innehåller mycket användbara referenser till sekundärlitteratur. Frågan är om inte Watkins bok i detta avseende är överlägsen den betydligt tjockare *The Cambridge Companion*.

Jag skall här inte diskutera Watkins framställning av Kierkegaard, utan nöja mig med att konstatera att hon läser Kierkegaard som en kristen tänkare. Det betyder inte att Kierkegaard automatiskt skall klassificeras som teolog snarare än filosof. Över huvud taget är det en dygd att försöka att undvika att klassificera just Kierkegaard. Vad det betyder är att Watkin sätter Kierkegaards skrifter i samband med hans liv, och inte minst hans uppgörelse med dåtidens danska statskyrka.

Den främsta anledning till att jag uppmärksammar Watkins Kierkegaard-introduktion här är inte primärt Kierkegaard, utan framför allt den serie som boken ingår i. Det brittiska förlaget Geoffrey Chapman har under några år gett ut en serie, «Outstanding Christian Thinkers», som är utmärkta att använda som en första introduktion till olika teologer och andra kristna tänkare. Serien håller över lag hög klass, och har gett ut ett antal högklassiga och kortfattade introduktioner till såväl kyrkofäderna som mer moderna teologer. Det finns böcker om Irenaeus, Athanasius, Kappadocierna, Augustinus, Dionysios Areopagiten och Anselm, men också om Rudolf Bultmann, Reinhold Niebuhr, Karl Rahner, Bertrand Longergan, Hans Urs von Balthasar, Yves Congar och Edward Schillebeeckx. Från tiden mellan dessa finner vi böcker om såväl Teresa av Avila som Händel. Denna serie är väl värd att känna till, inte minst för formatet, som gör böckerna lämpliga att använda i kurser eller som tips för vidareläsning. Varje

bok innehåller en bibliografi som tar upp moderna kritiska editioner, moderna översättningar och relevant sekundärlitteratur.

Snäppet mer uttömmande är *The Cambridge Companion to Kierkegaard*. Här får vi Kierkegaard presenterad av sextion olika Kierkegaardforskare, som skriver om var sin aspekt om Kierkegaard och hans verk. Denna bok innehåller en allmän introduktion till Kierkegaards liv och verk, men också artiklar om Kierkegaard-receptionen, om Kierkegaards samtid, om Kierkegaards relation till Hegel, om Kierkegaards etik, teologi, och om några centrala böcker av Kierkegaard. Fördelen med denna introduktion är att man kan gå direkt på den aspekt av Kierkegaard som är ens primära intresse, men samtidigt fordrar den någon form av förkunskap. Ställd mot Watkins introduktion skulle jag säga att Watkins bok är den första man läser, och sedan kan man gå vidare med de enskilda artiklarna i *The Cambridge Companion*. Även denna håller hög standard och ger en god orientering i sekundärlitteraturen.

Det är förmodligen bekant att även *The Cambridge Companion to Kierkegaard* ingår i en serie, nämligen *The Cambridge Companion to ...* Här rör det sig främst om filosofer, och det finns hittills ett trettio-tal titlar publicerade, från Platon till Wittgenstein. Förutom denna filosofserie har Cambridge University Press liknande serier inom andra ämnen. En teologserie är på gång, enligt förlagets katalog. Även dessa böcker är mycket användbara såväl för olika kurser som för att som lärare eller forskare kunna sätta sig in i en aspekt hos en klassisk tänkare, när man inte har tid att läsa större översiktsverk. Visserligen kan man inte räkna med att det som framförs skulle vara oifrågasatt av forskningen, men det intryck jag har fått av olika artiklar jag läst i olika böcker, är att författarna vinnlägger sig om att både driva en tes och ge utblickar över den större diskussionen.

Båda dessa serier menar jag tjänar som goda hjälpmedel för den tidspressade lärare och forskaren, men också som introduktionslitteratur för studenter. På svenska har vi knappast några översiktsverk av liknande karaktär. I sina serier fyller både Watkins *Kierkegaard* och *The Cambridge Companion to Kierkegaard* väl sin plats. Det finns anledning att intressera sig för vad som sägs om Kierkegaard i dessa båda böcker, men också all anledning att vidare utforska de serier som dessa båda introduktioner ingår i.

Ola Sigurdson

