

De teologiska fakulteterna och kyrkorna

Förhållandet mellan de teologiska fakulteterna i Sverige och Svenska kyrkan har förändrats radikalt under det sekel som nu går mot sitt slut. Fram till 1924 var alla professorer prästvigda och genom prebendeinstitutionen kyrkoherdar eller domprostar. Studenterna var inte så många, i Lund t.ex. ett åttiotal, enbart män, och alla läste för att bli präster i Svenska kyrkan eller lärare i kristendomskunskap. De gamla ordningarna gällde i stort fram till seklets mitt.

Idag finns inte längre några formella band mellan kyrka och fakultet. Stadgan i regeringsformen om att de som undervisar vid fakulteterna skall bekänna den rena evangeliska läran togs bort 1953, professorers obligatoriska deltagande i domkapitel och kyrkomöte upphörde 1970 och den praktiska prästutbildningen försvann när pastoralinstituten kom 1980.

Samtidigt med denna stundvis besvärliga skilsmässa har fakulteterna blivit annorlunda. Studenterna har blivit mångfalt flera, i Lund t.ex. över tolvhundra, mer än hälften kvinnor, de har de mest skilda bakgrunder och högst olika syften med sina studier, endast en tiondel av de som börjar anger att de tänker bli präster eller pastorer. Lärarpersonalen har utökats kraftigt med lektorer och nya professorer. I Lund kom t.ex. professurer i religionssociologi 1975, islamologi 1983, judaistik 1988, religionspsykologi 1988, missionsvetenskap 1992 och invandrarforskning 1997. Den som lämnade fakulteten för ett tiotal år sedan känner inte igen sig i den mångfald av teologiska och religionsvetenskapliga kurser som nu finns.

Religionsvetenskaplig utbildning finns numera också på andra ställen i Sverige men endast de teologiska fakulteterna har av ålder en omfattande forskarutbildning. Den har under de senaste åren kraftigt utvidgats och fått mer effektiva former. En bred och kreativ forskningsmiljö är nödvändig för en god grundutbildning.

Fakulteterna har alltså blivit självständiga storheter inom universitetet med uppgift att på flera nivåer bidra till den akademiska, kyrkliga och samhällsliga reflektionen och debatten idag. Samtidigt får också Svenska kyrkan en självständighet som den aldrig haft tidigare. Vad innebär detta nya läge för relationerna mellan fakultet och kyrka i framtiden? Vad innebär det för fakulteternas relationer till kyrkor och samfund i Sverige överhuvudtaget?

Vi förespråkar i detta läge tydliga former av samverkan, något som i första hand kräver ömsesidigt förtroende och ömsesidiga förväntningar. Rimligtvis är stora problemområden gemensamma för fakulteterna och kyrkorna. En tydligare utbildningsprofil för kyrkoanställda — ett bra samverkansprojekt — vid sidan av andra utbildningsprofiler vid fakulteterna skulle kunna motverka den allt större historielösheten och främja ett kritiskt och konstruktivt tänkande. Teologisk forskning är helt klart ett ansvar för båda parter: stipendier för kyrkligt anställda, tjänstledigheter för lämpliga personer, gemensamma forskningsprojekt med anknytning till fakultetens många ämnen. Och vad kan göras med religionsundervisningen i skolan? Eller samverkan i olika former av fortbildning?

Under «skilsmässans» många turer har kanhända förhållandet mellan de två parterna inte alltid varit den bästa. Som självständiga parter borde fakulteter och kyrkor nu kunna utforma ett fruktbart samarbete till stor gagn för båda parter. Vi har en djup övertygelse om att samverkansmodeller är det avgjort bästa för framtiden.

Tentativ teologi. Om sekularisering — kristendom förr och nu och i framtiden

LARS GYLLENSTEN

Författare och professor Lars Gyllensten blev i år hedersdoktor vid Teologiska fakulteten i Lund. Artikeln är professor Gyllenstens promotionsföreläsning som hölls i Lund den 28 maj 1998.

I skriften «Svenska kyrkan i kulturhuvudstaden» (1997), med Stockholms stift som utgivare, diskuterar Caroline Krook kyrkans, eller snarare kristendomens roll i dagens värld. Hon säger:

— Vad är det vi håller heligt i vår tid? Finns det människor som inte håller något heligt? Vad har vi för gemensamma riter som håller oss samman? Det finns riter som håller ett folk samman och det finns riter som håller en familj samman. Vi har lämnat den tid, då vi hade ett gemensamt arv som alla kände till. En del av arvet är skönt att lämna. Det hade blivit tungt. En tung rygg-säck är bara till besvär, om man bär på onödiga saker, men den kan vara skillnaden mellan liv och död, om det finns en överlevnadspackning i den.

— Det är nödvändigt med riter, som uttrycker att livets mening är kärlek och försoning.

— En familjejul är ofta mycket rituell. Många föremål som tas fram har en historia, kort eller lång. Maten skall vara likadan och klockan tre skall man titta på Kalle Anka. Allt detta är gott och positivt. Men räcker det? Visst kan man fira jul med Kalle Anka, men man kan inte dö med Kalle Anka. Hos många finns också en längtan efter något mer, något djupare. Ofta finns inte ord för det man längtar efter.

Så långt Caroline Krook.

Rimligtvis dör inte många människor med Kalle Anka. Vad är det då för mening med att påpeka den självklarhet som Caroline Krook nämner? Bör det finnas en moral för döendet, ett dekorum? Måste man hålla på sin värdighet och vara på det klara med stundens betydelse när man ligger för döden?

Döden är en allvarlig sak, och döendet förtjänar vördnad och empati. Många dör i lidande eller efter mer eller mindre svårt lidande, andra dör i sådan barmhärtig omtöckning eller förvirring att de inte är rätt medvetna om vad som sker, många bara somnar in så som de har somnat många gånger förr i det levande livets dagliga rytmen.

I dödsögonblicket når det föregående livet sin slutpunkt. Då är allt fullbordat och slutgiltigt. Vad man försummade så länge man levde kan inte tas igen. Vad man inte uppnådde i livet kan inte förverkligas i döden.

Den engelske 1500-tals historikern William Camden har givit uttryck åt en annan åsikt, nämligen att in i det sista finns rum för försoning. Han har skrivit en «Epitaph for a Man Killed by Falling from his Horse», som lyder på följande sätt:

My friends, judge not me,
Thou seest I judge not thee.
Betwixt the stirrup and the ground
Mercy I asked, mercy I found.

—
Mellan stigbygel och marken,
nåd sökte jag, nåd fann jag.

Men det var Camden, det, och engelskt 1500-tal — med en förtröstan på en nåd som står att få, utan att man har förtjänat den genom att ha levat ett gott liv och gjort goda gärningar. Hur som helst verkar hänvändelsen till Guds nåd en aning sent påkommen — också om den skulle kunna försvaras med någon ärkelutheransk teologi.

Caroline Krooks drastiska uttryck, om den tarvliga seriefiguren Kalle Anka, handlar egentligen om hur man levde så länge man levde. Det vore obilligt och verklighetsfrämmande att begära en moral för hur man skall dö, ett döendets deorum. Kanske menar Caroline Krook emellertid att det för livet och levandet finns moral, med krav på mening och god gemenskap — längtan och strävan efter något djupare än detta att bara existera.

Att dö med Kalle Anka — det låter inte bra, det låter onekligen torftigt och utsiktslöst. Men att leva med Kalle Anka — hur går det?

Jag menar naturligtvis: att låta sitt liv fyllas av bagateller, oräkneliga bestyr och torftiga äventyr — att aldrig ge sig tid och ro och tillfälle till det slags riter och engagemang som Caroline Krook efterlyser. Livet har bara runnit undan, och man lade aldrig märke till att det var en engångsgåva och ett mirakel. Eller också — om man kom att tänka på det, så brydde man sig aldrig på allvar om det.

Men ingen människas liv förtjänar att föraktas. Även ett ytligt sett armt och skenbarligen meningslöst liv var ändå ett liv. Vad det rymde av värde för den som levde det och för hans eller hennes närmaste kan ingen utomstående döma. De flesta gjorde så gott de kunde, under de omständigheter som rådde och som ingen eller få förnådade påverka annat än i begränsad utsträckning.

Gentemot det som jag nu har sagt finns det en patetisk syn på vår tillvaro. En passionerad syn, som omhuldas av vissa människor — kanske människor med en särskild religiös begåvning — eller människor som har stigmatiserats på något speciellt sätt.

Sören Kierkegaard var ett exempel på en sådan människa. Han menade att de som lever i vad han kallade det estetiska stadiet lever i en hemlig, för dem själva i regel fördold förtvivlan. Att leva i det estetiska stadiet betyder att leva för dagen, att låta sig uppfyllas av stundernas anspråk och glädjeämnen, att nöja sig med det som bjuder sig i det omedelbara och närliggande.

Han skriver:

— De flesta människor lever helt säkert med alltför litet medvetande om sig själva för att ha en föreställning om vad konsekvens är. ... Deras liv består antingen i en viss barnslig, älsklig naivitet eller i fjanteri, det är något litet handling, litet händelser, ditt och datt; än gör de något gott och än något galet, och så börjar de på nytt; än är de förtvivlade en eftermiddag, kanske tre veckor, men sedan är de pigga och nytra igen och så åter en dag förtvivlade. De leker så att säga med livet, men de upplever aldrig detta att sätta in allt på en sak. ... Därför är det bland dem ständigt endast tal om enskildheter: enstaka goda gärningar, enstaka synder. (*Sjukdomen till döds*, s. 109; svensk översättning, Stefan Borg, Nimrod 1996.)

Kierkegaard ansåg att detta slags liv som kärna rymmer ett hålrum, om man nu kan kalla ett hålrum för en kärna. Ett hålrum — paradoxalt uppfyllt av Guds frånvaro.

Blaise Pascal hade en besläktad uppfattning. Han kallade detta slags livsform för distraktion, förströelse. Är det ändå inte så som många lever, frågade sig Pascal. De lever i den Pascalska förströelsen — i något som man av torftighet och eskapism tar till för att slippa tänka på sådant som är allvarligt och krävande: på hur man skall leva, på vad man skall göra av sitt liv, Och på döden, på tillvarons lidanden och människors nöd och elände — på Guds frånvaro eller tystnad.

Pascal beskrev denna distraktion bland annat på följande sätt:

— Intet är så outhärdligt för människan som att befinna sig i fullkomlig vila, utan lidelse, utan göromål, utan förströelse, utan sysselsättning. Då känner hon sin intighet, sin övergivenhet, sin oförmåga, sitt beroende, sin tomhet. Ur djupet av hennes hjärta uppstiga då genast ledan, stygga tankar, ängslan, sorgsenhet, harm och förtvivlan.

Pascal ger många komiska eller tragikomiska exempel på denna flykt från sig själv som människor kan ägna sig åt. Han skriver:

— Hur kommer det sig, att denne man, som nyss var så otröstlig över förlusten av sin hustru och sin ende son, och som plågas så av sin häftiga tvist, i denna stund ej längre är sorgsen, och att han tycks vara fri från alla dessa pinsamma och oroande tankar? Förvåna er icke däröver: man har just kastat upp bollen på taket åt honom

och nu måste han kasta den tillbaka till sin medspelare, han är så upptagen av att uppfånga den från takets slutning, för att vinna en match — hur vill ni väl att han skall kunna tänka på sina angelägenheter, så länge han är upptagen av det här? (Ur Blaise Pascal: *Tankar och smärre skrifter*. Översatta av Richard Hejll, Bonniers 1929).

Så långt Blaise Pascal.

Hur skall man uppfatta alla så kallade andliga strömningar, som vi ser så mycket av i dagens värld? Alla dessa svärmerier för exotiska religioner och pseudoreligioner — hinduism, buddhism, shamanism, Hare Krishna, tibetanska tantra, New Age, etcetera?

Att vara buddhist eller hinduist i ett land, där buddhismen eller hinduismen har en månghundraårig eller tusenårig historia, är en annan sak. Där är hela kulturen, hela samhället genomdränkt av respektive religion. Där finns alla grader, från de mest sofistikerade trosformer till enkla folkliga versioner som liknar våra egna vidskepligheter. Men ändå: i varje fall rör det sig om religiösa fenomen som är djupt förankrade i samhället. Också de som inte är rättrogna, eller inte alls tror, är från första början av sin tillvaro präglade av denna sin kultur — den är som en dressing som genomsyrar allt.

Hur kan en människa i en helt annan kultur, med helt andra kulturella och religiösa rötter, förbinda sig med detta? En människa, som på motsvarande sätt är formad av *sin* kulturs synsätt och mönster. Blir det inte bara ett ytligt och oautentiskt svärmeri — en kuriös exotism, en religiös voyeurism? Med andra ord: exempel på den pascalska förströelsen. Samma resonemang kan göras beträffande andra så kallat andliga rörelser i den ena eller andra exotiska sfären.

Och hur skall man förstå alla dessa paranormala fenomen, som fångslar så många — astrologi, magnetism, kristallterapi, satanism, reinkarnation, kontakt med döda eller med varelser utanför vårt planetsystem, psykokinesi, etcetera? De flesta eller alla är urgamla företeelser. De har ingen historisk utveckling — de ter sig likadana i dag som de gjorde för ett par tusen år sedan. Och de är oresonliga — anhängarna ger inga övertygande skäl för sitt engagemang och tar inga motskäl. Deras åsikter är förankrade på ett

sätt som vittnar om en stark känslomässig bindning.

Kan man avfärda de nämnda engagemangen som blott och bart vidskepliga förströelser? Är det rätt att se med förakt på dem och avvisa dem som tanklösa och okunniga människors stolligheter?

Eller skall man försöka förstå dem som utslag av ett sökande efter en mening och en andlig verklighet i en värld som tycks lida brist på andlighet, skapande riter och tro? Är de rent av förklädnader som framspringer ur en hemlig och för anhängarna själva dold förtvivlan, så som Kierkegaard och Pascal menade? Med andra ord: är de patetiska eller triviala?

Jag tror att denna fråga är omöjlig att besvara. Jag tror nämligen att frågan är felställd. Tolkningar av dolda motiv och bevekelsegrunder är i princip tvivelaktiga. Den ena är i regel lika god som den andra. Att tolka är att skapa något nytt och ogaranterat, som inte ligger entydigt uppenbart i det som man vill tolka. Alla tolkningar rymmer ett mått av fritt skapande, av godtycke om man så vill. Den ena tolkningen kan ofta bytas ut mot den andra.

De flesta vanliga människor är antagligen psykiskt sunda och robusta. Jag tror att det är fel att söka efter dold förtvivlan, hemlig tomhet och ångestskapande brist bakom deras exotiska eller paranormala engagemang — att lyssna efter tysta skrin av nöd och utsatthet. Det är att förkrympa dessa människor och underkänna deras värdighet och auktoritet. Säkerligen är flertalet av dem som omhuldar de ena eller andra formerna av så kallad nyandlighet trygga och stabila människor.

Kanske framgår deras engagemang av ett i och för sig sunt uppror mot auktoriteter — mänskliga, ideologiska eller institutionella auktoriteter. Kanske framgår engagemangen ur en ren och livaktig lust för så kallade kickar. Kanske rör det sig blott och bart om värmen och tryggheten i gemenskapen bland engagerade meningsfränder. Den eventuella religiösa designen är helt enkelt en ytlig fasad.

Jag tror också, kanske i än högre grad, att de flesta så att säga normala religiösa engagemang inte framgår av svaghet utan av styrka, inte ur

nöd och lidande, utan ur tillförsikt, erfarenhet och insikt.

Detta betyder naturligtvis inte att det inte skulle finnas många som lider av existentiell nöd, som det brukar heta — på det sätt som Kierkegaard eller Pascal beskriver, många troligen utan att vara klart medvetna om sitt predikament. Antagligen finns det många med samma nöd men utan sådan medvetenhet och sådana tolkningar som dessa bägge religiösa genier för fram. Visst finns det passionerade människor av Kierkegaards och Pascals typ — men de är inte i flertal. Vad som driver sådana människor skall man nog yttra sig om med stor försiktighet. Det är att förkrympa dem och deras tro om man tillskriver dem att deras tro blott och bart är ett utslag av en strävan att finna ro i själen och befrias från så kallad existentiell nöd. Det är att förkrympa inte bara dem själva utan också deras Gud. Att göra Gud till ett slags husläkare eller psykoterapeut — det är att framställa Gud som en nyttig fiktion i människans tjänst, som en idol. Jag har någon gång håfullt kallat detta resonemang för «det terapeutiska gudsbeviset». Det är en alldeles irreligiös reduktionism. Det destruerar Gud och drar ner honom till ett trivialt mänskligt plan.

Kierkegaard varnar i sina anteckningar för «att fraternisera med Gud». Den terapeutiska förklaringen av religiösa övertygelser och bekännelser innebär en grav fraternisering. Man gör Gud till bror, på samma nivå som man själv — kanske storebror men inte fader.

Den ortodoxe teologen Vladimir Lossky citerar följande i engelsk översättning från Etienne Gilson ur dennes bok «La théologie mystique de Saint Bernard»:

— Lower, even if only for an instant and at a single point, the barrier between God and man which is created by the contingency of being, and you have deprived the Christian mystic of his God and thus of his mysticism itself; any God who is not inaccessible he can dispense with; it is the God who is by his nature inaccessible whom he cannot do without.

Det är inte enbart mystiker som kan ge uttryck åt en sådan uppfattning, eller besläktade. Den står nära en apofatisk teologi, enligt vilken

Gud bara kan beskrivas med negationer — man kan säga vad Han inte är, men inte vad Han är.

Tanken eller attityden är långt ifrån inskränkt på sådant sätt. Ett par exempel från andra kretsar får räcka.

Den reformerte, fromme 1600-tals psalmdiktaren Gerhard Teestegen har yttrat:

— En Gud, som vi kunna fatta, är ingen Gud.

Den protestantiske teologen Paul Tillich avvisar varje beskedlig «fraternisering med Gud» ytterligare. Han har skrivit:

— En Gud som är lätt att tolerera, en Gud för vilken vi inte behöver gömma oss, en gud som vi inte stundom hatar, en gud som vi aldrig önskar tillintetgöra, är inte alls Gud och har ingen verklighet, (P. Tillich: *The shaking of the Foundations*, New York 1948.)

Vi är sannerligen långt borta från «det terapeutiska gudsbeviset» — liksom från varje psykologiserande förklaring eller bortförklaring av religiösa engagemang — från varje reduktionism.

Åter till frågorna om våra samtidas förmenta existentiella nöd gentemot forna generationers förment trygghet.

Kanske tilltror man dessa gångna tider för mycket, när man tillskriver dess människor en trygg hemhörighet i tillvaron och en stabil förtröstan på religiösa sanningar.

Man idylliserar det forna. Helvetesskräcken var ju en realitet, så också skräcken för allsköns otyg, med anor från en urgammal hedendom — troll, onda andar, gåtfulla sjukdomar och andra hemsökelse. Farsoter, plundringar, utskrivningar till krigstjänst, missväxt, nödår och svält var närgångna element, som skapade inte enbart existentiell nöd utan vad värre var: rent fysisk nöd. Döden var en påträngande, allestädes närvarande och flitig faktor i livet, på ett sätt som vi numera inte finner i våra rika i-länder.

Vi vet hur kyrkans regler präglade människorna och gav fasta normer för deras dagliga leverne. Luthers Lilla katekes var tryckt i psalmboken. Där beskrevs hur en kristen skulle leva. Ytterligare normer var fastställda av kyrkan. Hur de efter-

levdes kontrollerades strängt och när så fordrades med kraftfulla eller mycket brutala metoder.

Men var detta en rätt kristendom?

Hilding Pleijel skriver i sin bok *Från hustavlans tid* (1951):

— Det djupaste inslaget i denna folkets religiösa tankevärld var emellertid den traditionella lagiskt färgade fromheten, sådan denna vuxit fram i hägn under de ortodoxa prästernas ledning. För denna fromhet var ett pliktstroget iakttagande av kyrkans bud och stadgar det bästa beviset på en sant kristen vandel. För vida kretsar sjönk därför kristendomslivet till följd av denna lagiska omvandling lätt ned till yttre vanehandlingar utan personlig påverkan. ... Det är klart att denna katekesläsning ofta endast blev ett mekaniskt återgivande av inlärdas sanningar.

Så långt Hilding Pleijel.

Luther själv skriver om okunnigheten hos folk men också hos präster om kristendomens elementa:

— De leva tanklöst som den kära fänaden och de oförnuftiga svinen.

Professor Eva Hamberg vid denna fakultet lämnar en utförlig och övertygande dokumentation av dessa förhållanden i boken *Gud. Sju teologer föreläser* (Göran Bexell red., Symposium 1997).

I ett resonemang om hur det var en gång understryker hon följande:

— Sambandet mellan religiös tro och praxis behöver inte alltid vara detsamma: det kan se olika ut i olika samhällen och under olika historiska epoker. Då man studerar sekulariseringen är det naturligtvis lättare att empiriskt belägga nedgången i gudstjänstdeltagandet än nedgången i den kristna trons utbredning. Sannolikt är nedgången också större i fråga om gudstjänstdeltagandet. Sett i ett historiskt perspektiv kan nämligen relationen mellan tro och gudstjänstdeltagande ha förändrats avsevärt. I en tid då gudstjänstdeltagande var påbjudet i lag eller styrt av omgivningens förväntningar behövde det naturligtvis inte ha något samband med individens personliga religiösa tro.

Eva Hambergs kritiska inställning till ohistoriska jämförelser och hennes formuleringar

påminner om Hilding Pleijels motsvarande för snart 50 år sedan.

När man talar om sekulariseringen i vår tid, om avkristningen, bör man således hålla i minnet att forna tiders kristendom kanske inte alls rymde så mycket kristendom som den var uttryck för ett påtvingat skenkristet dekorum. Möjligen gav detta dekorum ändå ett slags trygghet. Men det var i så fall en trygghet som hade sin rot i sociala bindningar, för vilka kyrkans normer och regler var en förskönande kosmetik. Att kalla det kristet i någon egentlig eller innerlig mening är en oriktigt maskering.

Att mäta sekulariseringen genom att räkna hur många som går i högmässan eller bekänner sin tro på Gud, på Jesus, på ett liv efter döden, etcetera, och att jämföra vad man finner med hur det var en gång i tiden, det är att mäta dagens olagiskhet gentemot gårdagens lagiskhet. Det säger något i och för sig intressant om kyrkans roll i dagens samhälle. Kanske säger det något om var människor söker trygghet och gemenskap numera och om var de sökte det förr. Men det säger knappast något om vår tids kristendom i jämförelse med gårdagens.

Det finns andra kriterier som kanske har mer att vittna om vilken roll kristendomen spelar i vårt samhälle.

För några år sedan gav Bo Larsson ut boken *Närvarande frånvaro* (Verbum 1987). I den analyserar han hur kristna gestalter, i regel också kristna teman, kan återfinnas hos nio svenska författare, varav många inte kan sägas hysa någon konfessionell kristen övertygelse.

Dominikanpastorn Jean Paillard har på ett snarlikt sätt gått igenom Kristussymboler i modern svensk litteratur, likaså hos författare vilka som regel knappast kan karakteriseras som konfessionellt engagerade. Han redovisar sina fynd i boken *Du skickade en salamander. Kristus som djur i modern svensk litteratur* (ALBA; 1987). Boken bjuder på en mycket överraskande läsning. Det visar sig att Kristus låter uppenbara sig i denna litteratur i en fauna av mycket varierat slag.

De författare som nämns i dessa båda sammanställningar har talrika fränder bland andra moderna författare. Många av dem har sitt

ursprung i frikyrkliga engagemang och vittnar om detta i sina verk. Deras relationer tar inte sällan formen av frigörelseprocesser, som ofta präglas av en ambivalent klyvnad mellan solidaritet och protest.

Om man så går till svenska nutidsförfattare av tidigare generationer är det inte svårt att finna liknande inslag. Det må räcka med att nämna Selma Lagerlöf, August Strindberg, Pär Lagerkvist, Olle Hedberg, Gunnar Ekelöf, Hjalmar Gullberg och Karl Ragnar Gierow. Inom musiken och bildkonsten finns motsvarande fenomen. En inventering skulle leda alltför långt. Jag nöjer mig med att peka på kompositören Sven-Erik Bäck och målaren Carl Kylberg.

Den slutsats som man kan dra av dessa iakttagelser är att kristna teman och motiv är levande i vårt land, åtminstone hos flera av dess mer eller mindre sekulariserade intellektuella. Det finns ingen anledning att tro att sådana människor är unika i detta avseende. Visserligen visar många religionssociologiska undersökningar och mätningar att det är en krympande minoritet i vårt land som tror på Gud, deltar i gudstjänster och idkar andra aktiviteter, som kan karakteriseras som praktiserande kristendom. För egen del tror jag emellertid att det är förhastat att hävda att vår tids människor är mer avkristnade än förr. Det hänger på hur man vill definiera den tämligen mångtydiga termen sekularisering. Det beror inte minst på vad man vill kräva för att kunna tala om en riktig kristendom och på vilka kriterier man använder sig av för att mäta det som är svärmätt nu och ännu mer svärmätt i gångna tider.

Inom kyrkan är det tydligt att det råder en stor osäkerhet om hur man skall föra ut det kristna budskapet bland nutidens människor och därmed om kyrkans roll i dagens och framtidens samhälle. Jag är övertygad om att det är fel att försöka anpassa budskapet till en anspråkslös nivå, att nivellera det man vill föra fram eller att försöka forma det efter vad man menar sig finna hos de alternativa så kallade andliga rörelserna. En kristen förkunnelse kan inte vinna på att ta sin tillflykt till pikanterier och spektakel. Inom *vår* kultur finns kristna traditioner kvar i form av vad jag i det föregående kallade dressing. Det genomtränger det mesta av vår kultur, också

sådant som ytligt sett inte kan kallas religiöst. Det är från sådant man har att utgå om man vill vitalisera sin kristna förkunnelse.

Jag tror att det bästa kyrkan kan göra är att försöka definiera det genuina och autentiska i kristendomen och slå vakt om det — dock utan all biblisk eller påstått biblisk fundamentalism. Detta är naturligtvis ingen lätt uppgift. Nya testamentet och i ännu högre grad Bibeln som helhet är polyglott, att inte säga heteroglott, för att nyttja den ryske filosofen Michael Bachtins term — det vill säga: mångtydig och fylld av stridiga motsägelser. Man måste gå djupt ner till mycket generella, övergripande värden.

Jag är medveten om vad jag säger i sin abstrakta oförbindlighet kanske är naivt och ogenomförbart. När det gäller etik tror jag att det är lättare att enas om vad som är ont än om vad som är gott. Att lida fysisk smärta är ont, att svälta och törsta är ont, att frysa, att utsättas för våld och förtryck är ont, att tillfogas kroppsliga och själsliga stympningar är ont. Men när det blir frågan om vad som är gott och om hur ett gott samhälle skall formas — då hamnar man förr eller senare i en situation som präglas av hand i hårt och kniv mot strupe. Kanske är det på motsvarande vis lättare att enas om vad som *inte* är kristet — vad som är *okristligt* — än om vad som är ett rätt kristet liv.

Till detta hör också inte minst modet att djärvt och kompromisslöst hävda kristna värden i det praktiska livet — inom humanitära och sociala verksamheter, rent av inom den politiska sfären. Låt mig citera vad den amerikanske ekonomen John Kenneth Galbraith har sagt: «Blygsamhet är en dygd som är betydligt överskattad».

Jag tror att man genom djärva och okonventionella exempel på praktiskt kristet liv kan vinna ungdomar, som tycks sakna mål och mening i tillvaron. Vi behöver, med andra ord, karismatiska gestalter i det kyrkliga livet — motsvarigheter till forna tiders oblyga profeter. Nå — detta är en from önskan: karismatiska gestalter kan inte skapas efter behov.

Jag tror alltså att vi behöver en radikalt förnyad teologi. Kanske kan man hämta förebilder från fornkyrkans utomordentligt kreativa teologer. Kristendomen, och för övrigt också andra

högre religioner, rymmer många och rika skatter av livsvisdom, lidelse, skönhet, provokation och upptäckter, som inte finns på annat håll. Detta konstaterande är en truism, som man dock kan behöva påminna om då och då.

Efter dessa pretentiösa efterlysningar av ny teologi och förnyat kristet liv vill jag citera ännu ett par anteckningar ur mitt husapotek av excerpter. Den ena är från Karl Barth, som har skrivit:

— Wir sollen als Theologen von Gott reden. Wir sind aber Menschen und können als solche nicht von Gott reden. Wir sollen beide, unser Sollen und unser Nicht-Können, wissen und eben damit Gott die Ehre geben. Das ist unser Bedrängnis. Alles andere ist daneben Kinderspiel.

I annat sammanhang formulerar Barth en besläktad tanke på följande sätt:

— Det kan finnas stora jurister, medicinare, naturforskare, historiker, filosofer — men det finns endast *små* teologer. (Karl Barth: *Den evangeliska teologien*, Orion/Bonniers 1965, övers. Torgny Bohlin).

Den judiske religionsfilosofen Abraham J. Heschel har en annan syn på vad teologi är — inte människans spekulationer om Gud utan tvärtom:

— The Bible is primarily not man's vision of God but God's vision of man. The Bible is not man's theology but God's anthropology, dealing with man and what He asks of him rather than with the nature of God. (Abraham J. Heschel: *Between God and man*, N.Y. 1965.)

För att försöka balansera den Galbraithska blygsamheten i detta dilemma vill jag sluta med en notering av Krister Stendahl. Han skriver:

— Teologi är för allvarsamt för att uppmuntra människor att tänka teologiskt utan humor. Att försöka vara lika allvarsam som ämnet, vore att bli arrogant. Det kunde leda åhöraren/läsaren till att dra den felaktiga slutsatsen att jag anser allt jag säger vara precis som jag sagt. (Krister Stendahl: *Paulus bland judar och hedningar*, Gummessons 1977.) Han påpekar att teologien i hans bok har en lekfull och tentativ karaktär. Boken inbjuder till nya turer som lockar: Kom och lek med oss.

Stendahl utvecklar sina tankegångar ytterligare rörande denna tentativa, lekfulla teologi med dess alternativa möjligheter:

— Vi måste inse till fullo att man *kan* tala, tänka, predika och bedja på många olika sätt, i olika tonarter, på olika språk, vare sig de är matteiska, lukanska, paulinska eller johanneiska, och att alla dessa språk har både sin rikedom och sina risker.

Så långt Krister Stendahl.

I förlängningen av sådana resonemang ligger en radikalt utvidgad ekumenik. En ekumenik som omfattar inte bara skilda kristna språk och trosformer utan också andra, icke kristna religioner. Kanske är det en sådan, inte konfessionell och övergripande trosgemenskap som vår tid och framtiden kan behöva. I den globala IT-världen med dess internationella, gränsöverskridande förbindelser duger inga bigotterier.

I detta sammanhang vill jag erinra om det anförande som förra årets teologie hedersdoktor höll i Lund — Karl-Josef Kuschel: «Global Ethic and Poetic Experience» (publ. i *Svensk Teologisk Tidskrift* 1997, nr. 4). Kuschel refererade S. P. Huntingtons skrift «The Clash of Civilizations» (*Foreign Affairs* 72, nr. 3, p. 22–49, 1993) och samme författares bok med likalydande titel (New York 1996). Enligt Huntingtons prognos står vi inför en ökande konflikt mellan skilda religiösa kulturer. Han skriver: «The next world war, if there is one, will be a war between civilizations». Huntingtons pessimism var grundad på erfarenheterna av Mellan-Östern-konflikten och den irländska konflikten och säkerligen aktualiserad av Kuwait-kriget. Kuschel utvidgar resonemangen till att även omfatta nazi-erans antisemitism och brutaliteter.

Enligt Kuschel finns det emellertid också ett optimistiskt alternativ, som måste försvaras. Han hänvisar till The Parliament of the World's Religions i Chicago 1993 och till dess «Declaration toward a Global Ethic». Med global etik i denna deklARATION menar man «a fundamental consensus on binding values; irrevocable standards and personal attitudes». Det gäller inte att eftersträva en global ideologi eller någon enda enande religion, som skulle vara överordnad alla existerande religioner. Det gäller att bevara pluralis-

men men därjämte att hävda en enighet om vissa mycket grundläggande mänskliga värden, som är gemensamma för skilda religioner och kulturer.

Man menar att en sådan gemensam grund också finns och kan formuleras. Denna ståndpunkt duger givetvis bättre som förutsättning för ett handlande än dess pessimistiska motpart. Kanske är frågan om pessimism eller optimism ovidkommande. Frågan om att vara pessimist eller optimist ligger på det privatpsykologiska planet och är därför ointressant för det praktiska handlandets vidkommande. Sentimentalitetens bryderier och komplikationer hör hemma i det inre, privata registret men har inget att göra i den konkreta och offentliga yttervärlden. *Ex opere operato* — ur gärningen verkan, oberoende av den handlandes personliga utrustning och egenskaper.

För denna globala grundgemenskap kommer då ändå an på att man, var på sin ort, samtidigt kan hävda sina egna traditioner och kulturmönster. Och kunna göra det utan exklusiv arrogans men också utan falsk blygsamhet. Faran är eljest att det som skulle vara en kreativ och livgivande, global gemenskap urartar till en babylonisk förbistring och hamnar i guttural synkretism. Eller att man till slut står där med en samling abstrakta och till intet förpliktande plattityder.

Hur man skall åstadkomma den nämnda kreativa och vitala ekumeniska syntesen är jag inte beredd att anvisa. Det är inte *en* mans uppgift. Det kräver en kollektiv och skapande insats — så som skedde under fornkyrkans tidiga, turbulenta och formativa århundraden. Jag får, för egen del, nöja mig med att hänvisa till en tentativ attityd som förutsättning för arbete på denna efterlysta utopi.

Summary

In Sweden as in many other countries the number of people going to church or taking part in morning services has decreased. This fact is often regarded as a symptom of secularization. A hundred years ago people were living according to strict Christian rules. This obedience to such rules was controlled by powerful church and governmental authorities. People's conduct was formed by social conventions. It may be questioned that this was a symptom of deep Christian confession.

Other criteria than demographic calculations of people's conventional behaviour may be more relevant. It has been demonstrated that a great number of Swedish authors, artists and composers still use Christian symbols and references in their work — in spite of the fact that many of them were not or are not members of any confessional congregation. The concept of secularization must be critically judged. It is not self-evident that a decrease in socially motivated religious, or pseudo-religious, conventions also means a decrease in Christian conviction.

According to the high-flown attitudes of a Kierkegaard or Pascal a lack of (Christian) faith implies mental need, conscious or unconscious. I am not sure that this is true. I think that most human beings have a robust character and live happily and comfortably.

Still, there may be many who suffer existentially and seek support and trust in different non-conformist bodies. The rich fauna of «alternative religions», often exotic sects, may be evidence of this.

What is the allurement of such alternatives? Pure exotism? A protest against social or religious institutions or authorities? Lack of emotional stimulation in common rational ideologies? ... Is there anything wrong in the programs and activities of the church — in the policy of the pragmatic welfare state and its sciences — in the rationalistic and materialistic philosophies of today?

We live in a society with many conflicting religions and ideologies. The modern world is a very heterogeneous world, with many controversies and different and bewildering out-looks on life. No religious faith, no theology, no political or moral philosophy can expect to gain a global monopoly. There are many gods — and each of them, or most of them, has its merits and is good enough to give salvation or comfort to its believers. We need a candid and humble view of the place of Christianity in the world. This does not mean that we are to give up our own faith or theology. The problem is to keep solidarity with our own cultural traditions *and* have an open and generous attitude to other convictions. There are common ethical principles in most religions — and these principles may be sought for and stated. A radical ecumenical theology must be tentative, tolerant and general.

Pantheism and Polytheism Revisited: A Challenge for Modern Christian Faith?

JOHANNES A. VAN DER VEN

Johannes A. van der Ven, professor i praktisk teologi och dekanus vid Universitetet i Nijmegen, blev i år hedersdoktor vid Teologiska fakulteten i Lund. Artikeln är professor van der Vens promotionsföreläsning, som hölls i Lund den 28 maj 1998.

In the winter semester of 1961/1962, Karl Barth held his swan song. At the beginning and the end of his last series of lectures, he proposed that theology is «eine fröhliche Wissenschaft», «a joyful science», because its object is God's love (Barth 1962, 18, 222). In 1882, nearly 80 years before, Friedrich Nietzsche wrote his book, *Die fröhliche Wissenschaft*, in which he emphasized the passion, sense of adventure and playfulness of science, qualities which he surely did not think theology capable of (Nietzsche II, 1994, 7–274). Although I am neither a Barthian nor a follower of Nietzsche, I gladly combine the ways of seeing of both of them. The object of theology is God's love, or at least—in my view—the belief in God's love (Van der Ven 1998, 103–104),¹ and the science that deals with that belief, namely theology, is one I pursue in a passionate, adventurous and sometimes even playful manner. Faith in God's love is the subject of this article, and the adventure on which I have set out is the adventure to which practical theology owes its origin: the search for faith in God under the conditions of modernity. Practical theology, born in the enlightened Vienna in 1774, is the young, modern discipline that concerns itself with the contemporary practice of faith in God. It concerns itself with the core task of all theology: the revisioning of the question of God under modern conditions (Drehsen 1988; Jeanrond 1992; 1997).

¹ According to Hegel (1969, 101–102), in modern times God is not the object of philosophical and theological reflection, but the faith in God.

Nietzsche's *Die fröhliche Wissenschaft* is important for theology because it presents the «wild man», «der tolle Mensch», who is searching loudly for God while the bystanders laugh at him, and who then calls out, «We have killed him—you and I» and «God is dead! God remains dead!» (Nietzsche 1994, 126–128). Yet the search for God continues—that stubborn monosyllable God, as the literary theorist Georg Steiner (1997, 77) called him. The question is: which God is dead? According to some it is the God of the rigid moral codes that restrict people's thoughts, feelings and actions (Ricoeur 1974, 440–467). According to others it is the God of traditional theism, that consists in the immovable, irrefutable metaphysical power of being (Marion 1982).

Against this background I wish to deal with three questions in this article. In the first part I ask, with the sociologist Niklas Luhmann, whether the death of God can also be ascribed to a societal factor, namely the process of modernization, and what consequences this has for faith in God in modern society. Luhmann believes that faith in God can survive only if the image of God is nonhierarchical and polycentric in nature. In the second part I look at the question of what traces of faith in God can be found in modern society, particularly in nonhierarchical pantheism and polycentric polytheism. In the third and last part I pose the question of how pantheism and polytheism ought to be evaluated from the point of view of Christian faith in God: is a nonhierarchical and polycentric faith in God possible? In this article I do not intend to defend any one position, but I only want to invite

the reader to set out on an adventure and to follow a thought process, the end of which is still open.²

1 Faith in God in Modern Society

In his recently published work *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Niklas Luhmann says that traditional theism no longer fits with the evolutionary stage in which modern society finds itself. Proceeding from the creation concept, the God of traditional theism overarches the whole world, nature, society and human beings. Through this creation concept, which is often based either on a hierarchically ordered emanation from top to bottom, or on a participation from bottom to top, society is conceived of as a unity with God as its centre (Luhmann 1998, 147, 417ff., 912–931).³ But society is no longer a unity, just as it no longer has an all-powerful centre. It is spread out across and divided into numerous systems: economics, politics, law, education, science, health care, art, and so on. These systems exist relatively autonomously of one another and operate according to their own procedures. They are based on binary codes. In the economy the binary code is profit/loss, in politics power/powerlessness, in law legality/il-legality, in education formation/malformation, in science true/false, in the medical sector healthy/unhealthy, in art beautiful/ugly. Profit and loss, power and powerlessness, health and sickness are no longer seen, according to Luhmann, as being determined by God, nor are they seen as part of a God-given plan. Nor are they any longer entrusted to God, who is supposed to be all-provident, or to the *invisible hand*.⁴ In today's

society people provide for their own needs by making use of the goods and services that the modern systems supply. If necessary, the systems are further differentiated into sub-systems, as for example in the health care system, which is broken down into physical and mental health care. In other words, our world is no longer hierarchical, but nonhierarchical, it is no longer centric, but polycentric (Luhmann 1998, 157).

And then Luhmann asks: «And what happens to God then?» (Luhmann 1998, 158). Does this lead, he asks himself, to a «time without God», a «society without religion» (Luhmann 1997, 61)? According to Luhmann faith in God can survive only if it satisfies two conditions. The first—and this is my reconstruction of Luhmann's work—is that it not be hierarchical, but rather nonhierarchical, the second is that it not be centric, but rather polycentric. The first condition is met when faith in God incorporates the contingency-experience of totality in a nonhierarchical fashion, and the second condition is met when faith in God incorporates the contingency-experience of singularity in a polycentric fashion.⁵

In the following I will discuss the contingency-experience of totality and of singularity—the terms are mine, not Luhmann's.⁶ The

⁴ The replacement of the *Spezialprovidenz Gottes* by the *Generalprovidenz Gottes* and the last one by the *invisible hand* can be seen as an indication of the increasing process of abstraction within the image of God, which was necessary because of the rationalization and modernization of modern society (cf. Luhmann 1989, 316).

⁵ The contingency-experience of totality is social of character, the contingency-experience of singularity is individual of character. The social and individual dimension are dependent on one another, but can not be reduced to one another. According to Luhmann (1989, 261) this mutual dependency contains more problems than Weber and Elias took into account, especially regarding the influence from processes on the individual level on those on the social level.

⁶ Luhmann's social theory is not without problems. The key term *autopoiesis* on which his whole theory is based, implies that a society is the result of activities of humans beings, who *make* (*poiesis*) their society *themselves* (*auto*). Is society something that has been *made*, is *made*, or can be *made*? Should not the mutual influence of spiritual human forces and

² I thank my colleague Prof. Dr. L. Heyde, chair of metaphysics, for his critical remarks with regard to an earlier version of this article.

³ The church fathers declined or avoided the emanation doctrine, but the neo-platonic philosophers and theologians used it in their doctrine of creation, albeit in a nuanced way (M. Hutter, s.v. *Emanation*, *LThK* 1995, III, 618). Thomas Aquinas used the emanation concept for developing the concept *creatio ex nihilo*: «ita creatio, quae est emanatio totius esse, est ex non ente quod est nihil» (STh I,45, 1 resp.).

contingency-experience of totality has to do with the fact that from the perspective of social evolution, the systems, as well as the codes which they comprise, came into being by chance. There was no inevitable reason for the economic system to develop toward capitalism, or for the political system to evolve in the democratic-republican direction, or for the social system to grow in the direction of the social welfare state. Things could just as well have been otherwise. Social evolution follows only the law of the probability of the improbable (Luhmann 1998, 413). Why did we not still have an integrated system of politics and education, as in the polis of ancient Athens? Why do we insure ourselves from the cradle to the grave against every possible misfortune? Why has a separation developed between academic instruction and academic research? Why do we have zoological gardens? museums? churches? In other words, from the perspective of social evolution the establishment of these systems is contingent. This means that the environments from which these systems evolved are also contingent. What remains outside our perception in the environment outside the systems? Which unrealized possibilities do we leave untouched? The answer is: we do not know precisely, but we do know that there is a whole domain of virtual realities, for example—I am simply letting my imagination run wild—free work, free trade, free schooling, free religion, free love. In short, sys-

mechanistically operating economic factors be taken into consideration? Should not the dialectic tension between activity and passivity be taken into account, including the influence of suffering, tragedies, evil and guilt? Further, does not the term «autopoiesis» imply a teleological orientation, in as far as social evolution is thought to realize the needs of societies ever more adequately? Does this not contradict Luhmann's law of the probability of the improbable? Lastly, what is the relation between the individual and the society? Does the individual belong to the environments of the systems, is he or she a part of the systems, does he or she direct the systems, and/or does he or she precede the systems? Would it not be better to base any social theory on a combination of an action theory and a system theory, so that we can, at least, prevent the danger of reifying social systems in terms of acting human beings?

tems and their environments are full of the inexplicable, the undefinable, the unimaginable. It is from this that human beings acquire the contingency-experience of totality: they realize that the whole of systems and their environments, which have developed into that which they are now, are contingent through and through.

Does this mean that modern society came into being through the interplay of blind forces acting on it from the outside? No, those forces exist within the society, the society creates, develops and guides itself through «autopoiesis», as Luhmann calls it. What is this «autopoiesis»? It consists in the ability to reflect. Society and the societal systems not only develop processes, but also reflect on these processes. Systems are constantly adjusting themselves by means of permanent feed-back mechanisms, like a cyclist cycling along a long white line on the road who constantly adjusts his steering from left to right and from right to left. Modern management, for example, has developed numerous «audits», «assessments» and «control systems» so as to be able to anticipate likely developments. But this is not the only thing systems do. The systems not only reflect on the processes occurring within themselves, they also reflect on their reflection. Was the way in which the audits, assessments and controls were carried out satisfactory? Could they perhaps have been done from another angle or using a different approach? Would a different perspective have brought to light something that remained hidden this time around? This is how blind spots are identified. It is reflection to the second power, which Luhmann calls «second-order observation» («Beobachtung zweiter Ordnung»)⁷ The question then is how reflection operates in a formal sense. The answer is short and sweet: through the use of concepts. Concepts are distinctions which are once again structured in binary form. Everything can always be looked at, revised, reconfigured, reconstructed in terms of another concept. This gives the systems agility, flexibility and dynamism. The process is relat-

⁷ Luhmann (1988, 171ff.) stresses that this «second order observation» («Beobachtung zweiter Ordnung») never can stop the fact that it is situated in the context of society and in social systems, whether it be «Selbstbeobachtung» or «Fremdbeobachtung».

ively open—in principle, in fact, it is endless. As in a true scientific debate, the creativity of the process depends on the breaking down of dogmatism, on the constant breaking down of established thought patterns, on the adopting of constantly changing perspectives. A *«joyful science»* indeed! Or is it necessary, Luhmann asks, to postulate an endpoint somewhere after all? Surely one cannot go on indefinitely piling distinction upon distinction?

Such a postulate is necessary, indeed, but the endpoint need not be a final, ultimate distinction. Rather, it must represent only the ultimate epistemological indistinguishableness: the one and only that cannot be defined in terms of distinctions, the non-complex, the simple, the one—not the one that stands at the top of the hierarchy, the highest one, as in traditional theism, but the deepest one, the ultimate indistinguishableness in all its contingency.⁸

In addition to this contingency-experience of the classic One and All, there is another sort of contingency-experience to be found in Luhmann's work: the one that I call the contingency-experience of singularity. To understand this one we go back to the various systems of which modern society is made up, and in which people alternately fulfill their professional roles in the economic, social, and medical system—for example as salesmen, doctors or teachers—and their complementary roles—as consumers, patients or students. Although these are roles that people play, the ups and downs they experience in the process and the limit experiences they undergo can affect them in their innermost singularity. There are two kinds of these limit experiences: limit experiences of identity and limit experiences of time (Luhmann 1977, 30–31).

The limit experiences of identity occur in the course of the communication that takes place in the societal systems we mentioned earlier. The experience has to do with the fact that every communication is also self-communication, in which a person is aware of how vulnerable and fragile the self is. One may also have the experience of the other negating, rejecting or breaking off the communication, which is hurtful to the self. Even if a communication goes well, one may have the experience of vulnerability in that one is conscious of the fragility of that success.

Success in life, and in particular the experience of love, lead to the experience of receiving an undeserved gift, and to gratitude. The sense of the gratuitous nature of this love is rooted in the awareness of contingency. Identity is received identity (Luhmann 1979, 209; cf. Derrida 1995).

The second category of limit experiences that Luhmann distinguishes are limit experiences with time. In general, the experience of the passage of time can result in a limit experience of becoming aware that one is powerless to control time. The experience of time and that of the presence of death in one's own life are connected (Theunissen 1992, 37–88, 197–217).

⁸ Religion symbolizes God's indistinguishableness, as Luhmann says: «Vielleicht ist es nicht ganz unsinnig, auch wenn es die gelehrte Theologie erst recht verwirren würde, die Position der Einheit von Immanenz und Transzendenz mit *«Gott»* zu bezeichnen. Einheit hieße hier: Ununterschiedenheit des Unterschiedenen» (Luhmann 1989, 339). He clarifies this idea by referring to Nicolaus Cusanus, who presented the idea that God does not need distinctions in order to know, that He Himself does not contain distinctions and transcends each and every distinction, even the distinction between distinction and non-distinction. Here the faith in God glides into the mysticism of indistinguishableness (Luhmann 1989, 339). In the mean time Luhmann (1998, 929–930) shows some criticism regarding the question whether the idea of God's indistinguishableness fits into his own theory, while it does surely not represent the ideas of the modern western religious system, i.e. the official doctrine of the church. The church can not do else than make distinctions between true and false. This leads Luhmann several times to eastern meditation techniques, in which this indistinguishableness is trained. He also argues for this mysticism of indistinguishableness in the context of the concept of time, because eternity can be seen as the simultaneousness of the past and the future from the perspective of the present. In short, the unity of the concept of God is not the unity of all-encompassing and all-determining centrality, but the unity of indistinguishable simplicity (*«simplicitas»*) (Luhmann 1989, 339, 357; cf. Krüger 1989). This contradicts an onto-theological approach of God, as Luhmann says: «Der Anfang, der Grund, archè und origo, das Princip der Principien ist aber letztlich Gott. Dessen Herrlichkeit liegt letztlich darin, daß er die Welt der Unterscheidungen schafft und, was Menschen betrifft, als Freiheit zuläßt, *ohne selbst unterscheidbar zu sein»* (Luhmann 1998, 903).

Retrospectively, one may also realize that one is unable to undo actions once they have been performed or to reverse the consequences of those actions. There is also the sense of disappointment or grief that expectations one once cherished have not been fulfilled (Luhmann 1979, 117ff.). But it is also possible to have the prospective experience that the consequences of actions are not foreseeable in the present. The issue here is the fundamental unknowability of the future (Ricoeur 1992). We are not masters of time.

In short, modern society is pervaded by two sorts of contingency-experiences: those of totality and those of singularity. If religious is to survive, according to Luhmann, then it must seek to understand these experiences, find a way of expressing them and assimilating them. If religion is to survive, then it must find a way of symbolizing in religious terms the enigma that is contained in these experiences, so that it can be communicated, strengthened and intensified, and serve as an inspiration and direction for ethical action. If religion is to survive, it must translate the enigma of the contingency of totality and singularity into the mystery that is God.

How does this religious translation happen? In terms of systems theory, it happens with the help of a binary code, that of <transcendence/immanence.> This code is unique to religion and differs from the code of any other system. However, the relationship between transcendence and immanence is of a very particular nature. The two concepts are not contradictory, as they are in the medical system (<healthy/unhealthy>), nor contrasting, as in the political system (<powerful/powerless>), nor complementary, as in the economic system (<supply/demand>). Instead, they are dialectical.⁹ Transcendence is not the negation of immanence, not its opposite, and not the complement of it. It arises in immanence, yet goes beyond it. Transcendence reveals itself in immanence, but at the same time also exceeds it.¹⁰

⁹ Wulff (1997, 634) clarifies that transcendence and immanence do not contradict one another, but the inclusion of transcendence and the exclusion of transcendence do.

To make this dialectical process possible is the function of religion. Through the binary code of <transcendence/immanence>, it can translate the contingency-experience of totality into a religious experience of totality and the contingency-experience of singularity into a religious experience of singularity. In this way the enigma of the total and singular contingency-experience is transformed into the mystery of God.¹¹

2 Pantheism and Polytheism Revisited

If religion is to survive, then, according to Luhmann, the transformation of the enigma of contingency into the mystery of God cannot be carried out in the same way that it is in pre-modern religion, which held up a hierarchical and centric God image. In modern society, Luhmann argues, there is no longer any hierarchy, no longer any centre—and no longer any place for either of them. Modern religion must satisfy two conditions: it must speak of God in a non-hierarchical as well as in a polycentric way. What does this mean? Just asking this question already implies an adventure, and looking for an answer to this question implies an even greater adventure, when it has to do with pantheism and polytheism. There are two reasons for this: an

¹⁰ In this dialectical process something else is implied. Religion is a system next to other systems, but a system with its own scope. Because transcendence veilingly unveils in immanence, and permeates this immanence from the perspective of total and singular contingency, religion is not a system that restricts to its own domain. It transcends itself into the direction of the enigma of totality and singularity, that glides into the mystery of God. Luhmann (1977, 79, note 14) indicates that Parsons is wrong by conceiving religion as a system next to other systems only.

¹¹ The question is what the relevance of this gliding into the mystery of God is for the very meaning of the contingency of totality and singularity. Is this contingency <aufgehoben> in the sense of <ended>, because of which Nietzsche declines established religion, or does <aufgehoben> mean <elevated>, because of which Hegel sees the finite as a moment of the infinite, as an aspect in the mystery of God's presence (cf. Heyde 1995, 148–159)?

empirical one and a conceptual one. The empirical reason has to do with the fact that pantheism and polytheism, as I hope to demonstrate, are in fact alive and well. The conceptual reason is that pantheism can be seen as a nonhierarchical form of religion in which the contingency of totality is central, and polytheism as a polycentric form of religion in which the contingency of singularity is central. I see contemporary pantheism as a form of religion which incorporates the contingency-experience of totality in a nonhierarchical manner. I see polytheism as form of religion which incorporates the contingency-experience of singularity in a polycentric manner. All of this needs to be explained in greater detail.

The word pantheism is usually met with confusion and prejudice, much of it centering around the ideas of the Dutch philosopher Spinoza, the father of modern pantheism.¹² Two misunderstandings in particular tend to prevail. The first is that pantheism is pure materialism. About this, Spinoza himself says: «Although some say (...) that God and nature (which they conceive of as a certain mass or physical matter) are one and the same, they are completely mistaken» (Spinoza 1951, 298–299).¹³ And related to this is the misconception that pantheism is pure immanentism. Spinoza says that God is indeed the indwelling core of all that exists, but is not identical with it: God is not only in all that exists, all that exists is also in God (Spinoza 1979, proposition 15, 18). The relation between God and world is mutually inclusive (cf. De Schrijver 1994, 54). Spinoza refers expressly to 1 Cor. 15,28, when he writes: «I say that all things are in God, and move in God, thus agreeing with Paul» (Spinoza 1951, 298–299).¹⁴ The second misunderstanding is that Spinoza's pantheism is to be equated with determinism. On the one hand, as Spinoza points out, no thing occurs by chance. Things are necessarily what

they are and as they are. They are necessarily brought about by God for a reason, for what they are as well as for how they are. On the other hand, our knowledge of things is imperfect, because the causes are hidden from us. Therefore our knowledge is based on chance. It grows and develops, but ultimately we can never grasp things in all their necessity, since there is never an end to what we would need to know (Spinoza 1979, proposition 33, remark I). So we see that the (epistemological) dialectic of transcendence and immanence that Luhmann describes as characteristic of religion is alive and well in Spinoza's philosophy.

The next question is whether, as far as Spinoza is concerned, the dialectic of transcendence and immanence implies a hierarchical or a non-hierarchical experience of the totality of God. Spinoza does formulate the relation between God and world in terms of causality, but he says of God that He is the indwelling, not an external cause of the world (Spinoza 1979, proposition 18). At the same time he maintains the relation of transcendence of the «natura naturans» in relation to the «natura naturata». The transcendence here is not absolute transcendence but rather immanent transcendence («God in everything») or transcendent immanence («everything in God»)¹⁵ The metaphor that applies to immanent transcendence or transcendent immanence is not that of height, but of depth: the transcendence permeates the core of all that exists more deeply than the core itself permeates all that exists.¹⁶

¹⁴ P. Ricoeur (1992, 315, note 21) agreeingly refers to this passage. A beautiful prayer that continues the line of thought in 1 Cor. 15,28 can be found in the *Corpus Hermeticum* V 10–11 (see: Van der Horst 1997, 88–89).

¹⁵ Cf. Dedijn 1996, 208ff.; Van der Veecken 1994, 48.

¹⁶ Hubbeling (1966, 67) refers to a direct influence from Spinoza and to an indirect influence via Schelling on Tillich, who bases his doctrine of God on the immanent transcendence of depth. According to Kronabel (1989, 47), Günther, who in the first part of the 18th century devoted his whole life to fight pantheism on behalf of catholic orthodoxy, thinks that Spinoza committed an acosmic approach of the relation between God and world, which to my opinion, sounds very strange from Spinoza's ethics.

¹² Hartshorne (1976, 90) wrongly calls Spinoza a representative of «traditional pantheism».

¹³ Schleiermacher (1960, I, 57–58) thinks material pantheism is pure speculation, which has not ever been a part of any creed or confession of any religious community. In his *Erläuterungen* regarding the third edition of his *Reden*, published in 1821, he already declines material pantheism (Lamm 1996, 99).

The same is true of Schleiermacher, who was influenced to a significant degree by Spinoza, at least as regards his *Reden über die Religion*, though not *Der christliche Glaube*. In the *Reden* Schleiermacher speaks of God's immanent transcendence and transcendent immanence in all that exists. In *Der christliche Glaube*, on the other hand, the emphasis on human beings' absolute dependence on God—*das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl*—puts the focus on asymmetric transcendence.¹⁷ To put it simply, the totality experience that forms the foundation of pantheism does not mean that everything is God, but that God is in everything, and everything in God (cf. Picton 1905, 76).

This pantheism does not exist solely in the minds of philosophers, but also in the minds of ordinary people. Empirical research has been found that approximately 40% of the population in England as well as the Netherlands holds a pantheistic type of belief in God (Levine 1994, 14, 21; Felling et al. 1991, 63). In a study of my own, carried out in 1995, I found that among 17% of Netherlanders, belief in God is characterized by a combination of theistic and pantheistic features, and among 20% by a combination of deistic and pantheistic features. The study also shows that pantheism is more frequent among marginal or modal members of the church than among core members. Even in South Africa, still a very religious country, where I have been working with colleagues from the University of South Africa, doing research among senior middle-school students, we find that pantheism is valued positively, even among students at specifically Anglican and Catholic schools (Van der

Ven/Dreyer/Pieterse 1997a; 1997b). Another extremely interesting fact arises from the comparative international study of several parishes that I carried out in the last few years with colleagues at St. Paul University in Ottawa (Canada), in which we studied a large group of more progressive church members in the Netherlands, two groups of middle-of-the-road church members in the Netherlands and Quebec, and a more conservative group of church members in Ontario. What we found was that pantheism clearly contributes to a positive valuing of individual freedom and social justice, while traditional theism appears to contribute very little, if at all.

Like pantheism, in which the contingency-experience of totality is interpreted in a nonhierarchical way, polytheism also plays a role in today's religious consciousness because it incorporates the contingency-experience of singularity in a polycentric way. In this context I am thinking in particular of Greek polytheism, which is one of the roots of our Western culture. Although the historical importance of polytheism is indisputable, it is reasonable to ask whether it has not been entirely supplanted by monotheism. The disappearance of polytheism made Christianity into what Nietzsche sardonically described as *Monotono-Theism*.¹⁸ Thus the question is: is polytheism still alive among people of today? The winner of the Nobel prize for literature, Joseph Brodsky, replies: «That we've broken their statues, / that we've driven them out of their temples, / doesn't mean at all that the gods are dead...» (Brodsky 1995, 125).¹⁹ They live on in «people's faith», according to David Miller (1974, 29) in his book *The New Polytheism*. However, people no longer have a name for it, they lack the language with which to articulate this polytheism. They are not conscious of it. Or, as the philosopher Ijelling (1994, 162) says, following in the footsteps of Hölderlin and Heidegger, «We lack holy names».

What is polytheism? Here again, as with pantheism, I draw attention to two misunderstandings. The first is that the polytheistic myth-

¹⁷ In his «Reden», which for the first time have been published in 1799 and thereafter three times in ever changing editions, i.e. in 1806, 1821 and 1831, in which he is more prudent or even cautious than in the first edition, Schleiermacher stresses the humanbeing's original and principled connectedness with the infinite within the finite (Willems, 1990). In the second edition of his *Glaubenslehre* (1930/31), which for the first time was published in 1821, Schleiermacher stresses «das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl», which also strongly characterizes the first and second edition of his *Der christliche Glaube* (Lamm, 1996, 97; Van der Ven 1968).

¹⁸ F. Nietzsche, *Der Antichrist*, Par. 19.

¹⁹ I owe this reference to my academic assistant Maurice Bouwens.

ology represents a pre-rational or even irrational consciousness, one that has been overtaken by Western culture. «Mythos», it is believed, has been replaced by «logos».²⁰ A variant of this misconception is that mythical thinking is only a temporary stage in human development, as Piaget suggests,²¹ as well as in human history, as Schleiermacher tells us.²² I believe that it is essential that polytheism, like pantheism, be studied carefully and without preconceptions so that we may understand what it is all about before making a value judgement. The second misunderstanding is that myths are nothing more than legends, folklore and fairy tales, whose sole purpose is to entertain. It is hard for us moderns to imagine that the Greeks truly believed in the gods to whom these stories refer, especially when we look at their strange, unpredictable and disorderly interactions with one another and with mortals.

One may ask: «Did the Greeks Believe in Their Myths?», to quote the title of Paul Veyne's classic work.²³ The answer is that their belief was not uniform. It varied according to the status of the gods in the pantheon and according to how relevant a god was to the particular situation. Their belief contained convictions that were consistent and complementary, others that were mutually limiting or even contradictory. Sometimes the Greeks believed, sometimes they did not, or only partially, and the intensity of their belief varied according to their age, sex, social class and whether they lived in the city or the country (Buxton 1994, 160ff.). Moreover, a dis-

inction has to be made between the people's faith and the attitudes of thinkers and philosophers, which changed over time as they underwent a process of secularization. From the fifth to the fourth century, Anaxagoras, for example, presented a kind of materialism that leaves almost no space for gods. Hippocrates searched for natural causes for illness instead of supernatural ones. And whereas Herodotus believed in gods, his fellow historian Thucydides denied that gods intervened in the course of history. Yes indeed, on the surface level the actions and inter-

²² According to Schleiermacher (1799, 88; 1960 I, 51ff), polytheistic myths form the transitional stadium between that of the animistic religions and that of the monotheistic religions. He thinks that the development through these stadia is irreversible, because it always runs from polytheism to monotheism, and never in the other way around, at least if the transition from polytheism to monotheism is not too superficial (p. 55). But the question is, what the criteria of this «superficiality» may be. The whole history of religions permanently shows several forms of syncretism and double systems (cf. Schreier 1984). Tillich seems to agree with Schleiermacher, but offers a more nuanced picture. In polytheism he sees traits of what can be called consecutive monotheism, because each God, whom one directs to in concrete situations, solely gets all attention (Tillich 1966, I, 224). According to Miller (1974, 6), in such situations faith is monotheistic, whereas theology is polytheistic. Tillich also refers to the fact that the world of gods is determined by a hierarchical organization of inferior and superior gods within a pantheon, which during the Roman empire developed into an organization under the direction of a pantheos (cf. Kelly 1989, 13). Moreover he sees the relation between polytheism and monotheism as dialectical: there are, he says, monotheistic tendencies in polytheism and polytheistic tendencies in monotheism. So Kelly (1989, 136) concludes the chapter about third-century trinitarianism by noting that the western world always was characterized by a stronger monarchistic orientation in the doctrine of trinity and the eastern world by a stronger pluralistic orientation. But Tillich (1966 I, 222–230, here 227) adds that only exclusive monotheism from Judaism and trinitarian monotheism from Christianity, which stress God's ultimate universality, effectively resist polytheism.

²³ Veyne says: «For my part, I hold ghosts to be simple fictions, but I am almost neurotically afraid of them» (quoted by Buxton 1994, 156).

²⁰ Comte (1830–1842) distinguishes three stadia in human knowing: the theological, metaphysical, and positivistic stadium. Rationalism, which permeates this distinction in three stadia, also is the basis of the program of radical «Entmythologisierung» within theology, which implies that the mythical elements in the stories of the christian tradition have to be replaced by rational insights. This program of radical «Entmythologisierung» has to be distinguished from Bultmann's program of «Entmythologisierung», in which Bultmann did not want to eliminate myths, but interpret them (cf. Ricoeur 1980; Willemsse 1962).

²¹ According to Piaget and Inhelder (1966), mythical thinking belongs to the «pre-operational» stage in the cognitive development of children.

actions of the gods sometimes appear incomprehensible and incredible, but on the deep level things are very different.²⁴ There they symbolize the drama, tragedy, conflicts, paradoxes, dilemmas and aporias of human existence. At this level the gods operate not as individuals, each with his or her personal idiosyncrasies, but as divine powers (Vernant 1980, 98). The myths do not resolve the aporias, but express them in an evocative way, that invites us to look at them in a new light. As Ricoeur says, the stories invite me as the listener and reader to transform my life «by proposing of a world that I might inhabit and into which I might project my own most powers» (Ricoeur 1984, 52–90).²⁵ Put another way, the polytheistic myths teach us the art of living with fortune and misfortune, freedom and fate, calling and chance, suffering and death (Marquard 1987, 94–95). They challenge and provoke us with existential dilemmas: «Shall I be a deserter, or a killer of my daughter? Kill my mother, or fail to avenge my father?» (Buxton 1994, 212),

Is polytheism simply a subject for historical research, or is it still alive in people's minds? With the decline of Christianity as the unifying religion in the modern age, as Max Weber remarked at the beginning of the century, the old gods have climbed out of their graves and are once again actively present (Weber 1968, 605; Niebuhr 1970). I should say, not all gods, but at least some of them even though we are not fully aware of them, even though we lack appropriate names for them, even though we do not suffi-

²⁴ Buxton (1994, 209): «As we have seen, the— itself metaphorical—distinction between surface and deep structure has characterised many approaches to myth; as we have also seen, this distinction is indeed a convenient way of representing some of the regularities within variety that the narratives exhibit».

²⁵ From Ricoeur's vision on the dialectical relation within the interpretation of myths and other texts between «understanding» and «explanation», the opposition between traditional symbolic and structural approaches can be transcended. «Understanding» requires «explanation», and «explanation» requires «understanding», by which a three stage model develops: understanding, explanation, understanding (Ricoeur 1987, 197–221). Ricoeur applied this vision in an exemplary way in his *La Symbolique du Mal* (1960).

ciently reflect on them. Let me give some examples, always bearing in mind that gods are not individuals, but psychological forces, and that the association between the god and the concept can sometimes be very close indeed, as it was in ancient Greece also.²⁶

Here I distinguish between positive, negative and ambivalent spiritual powers. So there is Aphrodite, the spiritual power of love, that cares for people and connects and binds them together, or Dikè, the spiritual power of justice, that solves conflicts by giving everybody their share, their due, or Eros, the passion that takes over peoples' body and mind and makes them one. An example of negative spiritual powers is Narcissus, who sees himself mirrored in the water and falls in love with his own reflection.²⁷ Another example is the werewolf, the man who transforms into the superhuman and, at the same time, subhuman shape of a wolf at night in order to attack and destroy everybody who crosses his path. Examples of ambivalent spiritual powers are Apollo, who represents the positive values of convention, discipline and regularity, but can also become a fanatic for «law and order» or what is coming to be known as «zero tolerance», and Dionysos, who is the source of invention, imagination and creativity, but can go to extremes in orgiastically transgressing boundaries that ought not to be transgressed by fragile human beings. Other negative or at least ambivalent spiritual powers are Tychè, that is Chance, and Moira, that is Fate.

I asked whether the Greeks believed in their myths. The answer was: yes and no. Now the question is: Do modern people believe in spiritual powers? Do they believe in the positive spiritual powers of love, justice and eros, in the negative powers of narcissism and the werewolf, in the ambivalent powers of chance and fate? Let

²⁶ Ijsseling (1994, 174) writes: «There are gods which connote to a concept», but he adds: «without saying that a divinization of concepts is at stake». He mentions Peitho (temptation), Anagke (necessity), and Nemeis (retaliating justice).

²⁷ Freud (1985) magnificently interprets the figure of Narcissus in terms of neuroticism in his analysis of the Mona Lisa.

us look a little more closely at just the last two of these: chance and fate.

A first contemporary example is based on some observations about the funeral liturgy. It often happens that the pastor, before placing the death in a religious perspective, speaks about chance, «Tuchè», that has crossed the survivors' paths, or about fate, «Moira», that has cut short the life of the departed. Tuchè, chance, is an unforeseen, unpredictable event that is some-times personified, to varying degrees, as a power. Tuchè is irrational and capricious, she is some-times represented with a blindfold, not, like the Lady of Justice, to signify impartial judgement, but because she makes blind and arbitrary decisions, or she is shown with a wheel, the wheel of fortune (Ijsseling 1994, 135ff.). Moira, or fate, is a superhuman power that controls people's lives. Moira is the night, dark and obscure (Otto 1961, 257–281).²⁸

Other examples we owe to empirical studies, from which we know that the percentage of Netherlanders who believe in chance has grown to 20% in the last 20 years, and that the percentage who believe in a combination of chance and plan has grown to 55% (Goddijn et al. 1979, 172; Dekker et al. 1997, 137). By «plan» we could understand God's plan, but also the plan of superhuman powers that are separate from the God of Christianity. At least 20% believe more or less that life is influenced by the position of the stars (Goddijn et al. 1979, 163), and the percentage of young people who feel an affinity for spiritualism is close to 10% (Becker et al. 1997,

129), while the percentage who always or some-times follow the advice of horoscopes is around 20% (De Hart 1990, 87). A recent German study shows that about 15% of respondents believe in fate as a higher power, in extrasensory powers and energies (Jörns 1997, 234–235). Especially young people in urban areas are attracted to such beliefs. A German study carried out several years ago indicated that belief in fate is most prevalent among people of the lower middle classes with what the researcher calls a «trivial cultural awareness» (Schulze 1993, 624).²⁹

3 Theological Evaluation

At the beginning of this article I called practical theology a young, modern and joyful science. I did not mean by that that it is a reckless science, even though the reader may be thinking that in my remarks up to this point I have been skirting the edge of the abyss. Whether theology can actually conceive of nonhierarchical pantheism and poly-centric polytheism as a challenge depends on this: Is a non-hierarchical and polycentric belief in God possible? Let me comment on this question as it relates to pantheism and polytheism. There are two points to be considered in each case.

To begin with pantheism: what to think about a non-anthropomorphic God image? Spinoza knows no personal God, which incidentally does not rule out God's love or love of God. One can ask oneself, as so many in the Christian tradition have done, whether God is a person, and whether it is perhaps more adequate to approach Him in terms of the tension between personal and nonpersonal characteristics. Personal and nonpersonal characteristics must be seen as complementary: the personal characteristics point to God's immanent transcendence and the nonpersonal characteristics point to His transcendent immanence.³⁰ I am not advocating either a impersonal God image, whereby «impersonal»

²⁸ The further development in Greek mythology resulted into a company of three sister-goddesses. According to Freud's analysis of King Lear (Freud 1985b), the three sisters, who appear as King Lear's daughters, represent «the three inevitable relations that a man has with a woman—the woman who bears him, the woman who is his mate and the woman who destroys him: or that they are the three forms taken by the figure of the mother in the course of a man's life—the mother herself, the beloved one who is chosen after her pattern, and lastly the Mother Earth who receives him once more. But it is in vain that an old man yearns for the love of woman as he had it first from his mother: the third of the Fates alone, the silent Goddess of Death, will take him into her arms» (Freud 1985b, 247).

²⁹ In a personal conversation in May 1998, the Swedish sociologist Göran Gustafsson referred to the percentages of the Swedish people (15%) and of the Finnish people (18%), who believe in fate as the origin of most human suffering in the world.

connotes a pejorative meaning, or a nonpersonal one, whereby <non-personal> sounds more neutrally, but an approach to God based on a complementarity of personal and nonpersonal characteristics.³¹ Personal and nonpersonal are not opposed to each other—certainly not for Schleiermacher (1799, 189), who suggests that a more cognitive approach to God refers to a nonpersonal God and a more affective approach to a personal God. Within the oneness of the human person, cognitivity and affectivity can be distinguished, but not separated. So why would it not be the same for belief in God?

From a pantheistic belief in a nonpersonal God, it is a small step to an aniconic faith in God. Spinoza refers expressly to the ban against images in the Old Testament: the Jews were not to make, or even form, any image of God. But he adds that people, especially simple people, need an image, and without an image really cannot believe in God (Spinoza 1997 I, 13, 28; VI, 19). But Moses, Spinoza points out, never met God face to face, and saw Him only from behind (Spinoza 1997 I, 13; II, 15).

The complementary approach that I have just advocated with regard to the personal and nonpersonal aspects of God, and that I argue for now with regard to the iconic and aniconic aspects, is underscored by an observation drawn from the history of the three monotheistic religions. Judaism, Christianity in both East and West, and Islam, have all undergone periods of alternating approaches toward the use of images, marked by the rise and fall of iconic representations of the divine, i.e. iconism and aniconism (*de facto* aniconism and *de jure* aniconism),³² iconostasis and iconoclasm.³³ Incorporating this historical observation into a systematic reflection, the dialectic nature of the icon and the use of icons lies in the fact that every image that is formed of God is eventually transcended, so

that another image is needed, which is then again transcended, and so forth. Ricoeur expresses the divine nature of this dialectic beautifully when he says that God is present in the images by continually withdrawing himself from them, so that his presence in the images consists in coordinating his own absence (Ricoeur 1995, 217–235).

But pantheism offers a still more fundamental difficulty. This concerns the concept of creation. Spinoza does not recognize creation by God; he holds that this concept like the concept of a personal God arises from the need of human beings to form a concrete mental image of God (Spinoza 1951, 58; 1997, 5, 15; 6, 1). What does Schleiermacher, who is strongly influenced by Spinoza, do with the concept of creation? In *Der christliche Glaube* he proposes that creation has nothing to do with time, and rejects any association between creation and the origin of the world in time. Regardless of how one may think about the beginning of the world, says Schleiermacher, God's creation is not of a temporal kind (Schleiermacher 1960 I, 198; cf. Dalferth 1984, 177–179). The reason is that he interprets the creation concept as an aspect of the concept of <Erhaltung> (preservatio), which expresses the idea that all that exists exists through and in God, and also remains in existence through and in God, and that God preserves and keeps all of this. At the basis of the concept of <Erhaltung> lies human beings' absolute dependence on God, <das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl>, that Schleiermacher considers fundamental to all religious consciousness. The <Erhaltung>, then, encompasses the whole of the world in its <schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl>, and the creation concept explicitly concerns one aspect of it: the beginning of the world.³⁴ Thus Schleiermacher, unlike many other theologians,

³⁰ Schleiermacher (1960 I, 229) speaks of permanently <Schwanken> between both poles.

³¹ Schleiermacher declines an impersonal image of God, not a nonpersonal one (cf. Lamm 1996, 101ff.).

³² According to Schmidt (1995) distinction has to be made between *de facto* aniconism (factually not using images) and *de jure* aniconism (the ban against images).

³³ Iconoclastic periods did not only take place in the Byzantine empire between 726 and 843, which was influenced by Islamic iconoclasm, but also much later, for example in Florence under Savonarola in the 15th century, in Münster during the uprising of the anabaptists in the 16th century, in the Netherlands in the 16th century also, in England under Henry VIII, Edward VII and Elisabeth, and during the French Revolution (Freedberg 1975).

does not think from creation to ‹Erhaltung›, as though the world, after being created by God, is then preserved by Him, but from ‹Erhaltung› to creation. I believe that here Schleiermacher outlines a perspective that merits further reflection.

Is a nonhierarchical God image possible? Yes and no. In so far as ‹hierarchy› suggests rule by an external, forensic God, a nonhierarchical God image is not only possible but also desirable. However, in so far as ‹hierarchy› refers to the asymmetry in the relation between God and the world, and in so far as this asymmetry means that God belongs to the core of people and things at a level that is deeper than the core itself, then a hierarchical God image is indispensable. Without this image in the sense of an asymmetric relationship, the ‹schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl›, which Schleiermacher considers basic to belief in God's ‹Erhaltung›, would be unthinkable.

Now I will raise two questions with regard to polytheism. The first is whether monotheism and polytheism are reconcilable with one another. The one and the all do not exclude one another *per se*, as we have seen with pantheism. Is the same also true of the one and the many? Can the word ‹god› be written at the same time with a capital ‹G› for the one, true God, and with a small ‹g› for the many ‹gods›? Goethe had no problem with this. His Faust, doctor of medicine, law, philosophy and also, ‹alas, theology›, makes a clear working distinction. When he carries out scientific research he is a pantheist, when he writes poetry he is a polytheist, when he engages in ethics he is a monotheist.³⁵ But such a functional differentiation does not solve the theological problem. On the one hand the

essence of the apostolic creed is the unwavering testimony to the one God, creator of heaven and earth, as well as the renunciation of any other absolute, non-created principle, alongside God or opposed to God. Herein this creed follows the line of the original witness of the Old and the New Testament (cf. 2 Sam. 7, 22–24 and 1 Cor. 17, 20–23).³⁶ On the other hand, monotheism also has a history behind it, a history that is not yet finished, and about which many uncertainties still remain. From what point on does the Jewish bible begin to speak of monotheism or at least mono-Yahwism?³⁷ Is it since Abraham or only since Moses, or, still later, since the post-exilic period? Does it speak of a pantheon, in which Yahweh acts as the highest God? Does it speak of temporary henotheism? Most theologians reject such questions outright and speak of exclusive monotheism. Others study the hypothesis of what they call inclusive monotheism from the time of the First Temple. The dates and the meanings of the names of God are important in this regard: Yahweh and Elohim.³⁸ And even apart from this, there are many texts, particularly in the Psalms, in which the psalmist acknowledges the existence of gods or godlike forces which are subsequently overpowered by Yahweh, or at least the psalmist prays that they will be.³⁹ In the books of the prophets one no longer finds this: there the gods and godlike forces are called

³⁶ According to Logister (1988), the ‹monos› within monotheism should not be interpreted in numerical terms, as if God could be separated from other entities, which could lead to ‹onto-theology›.

³⁷ Mono-Yahwism might be seen as practical monotheism, i.e. a form of monotheism which is not systematically developed and reflected upon yet (V. Hamp, s.v. Monotheismus, *LthK* 7, 1962, 566–568).

³⁸ On the basis of his ‹poetic› reading of Scripture, Brichto (1998) defends the traditional thesis of exclusive monotheism without any religious evolution.

³⁹ In D.V. Edelman (ed.), *The Triumph of Elohim, From Yahwism to Judaism*, Kampen, Kok, 1995, the hypothesis is developed by D.V. Edelman, L.L. Handy and H. Niehr that first temple Yahwism knew a pantheon with Yahweh as the ultimately highest God (cf. Ps. 82,1; 89,6, 8; 103,19–21; 148, 1–5; Job 15,8; Jer. 23, and many other places—see p. 62).

³⁴ According to Schleiermacher the *preservatio*-concept is sufficient to express the ‹schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl›, but the creation concept seems to remove the idea of the beginning of the world from it, whereas it just is an aspect of it (Schleiermacher 1960 I, 186). The formula ‹creatio ex nihilo› has a negative function in that it declines the idea that something should have existed before the beginning of the world outside of God (Id. I, 200).

³⁵ J.W. Goethe, *Maximen und Reflexionen*, # 807: ‹Wir sind naturforschend Pantheisten, dichtend Polytheisten, sittlich Monotheisten› (1995).

<nothings>; they simply do not exist. Paradoxically enough, it was prophetic theology that in this century pointed to the negative consequences of monotheism in terms of the ideological legitimization of the societal status quo.⁴⁰ And interestingly enough, the Jesus cult the first Christian communities developed from their faith in Jesus glorified, was considered by the Jews as a violation of God's uniqueness (Denaux 1989, 377).

However, apart from the many historical and theological problems tied up with this question, and apart from the dualism in Hellenistic Judaism and in the New Testament, there is another point concerning the relationship between monotheism and polytheism, and that brings me to my second question. That is: How do we, in our Christian faith in God, account for chance, for time, for the contingency of human existence? In polytheistic mythology there is plenty of opportunity to account for time and contingency. I already pointed out the god-like forces of chance (*tuchè*), fate (*moira*), and necessity (*anagkè*). All three of them, in their different ways, have to do with the sunset of suffering, the evening of dying and the night of death. A question that I have been asking myself for years, because it comes up again and again in my empirical theodicy research, is whether we in the Christian faith have enough space, or allow enough opportunity, for the grief, the complaints and incrimination that rise up in us when blind chance, blind fate and blind necessity strike us and leave us mired in despair and futility. The lament psalms, the Lamentations, and Job do exactly this. So does Jesus on the cross, when he says, «My God, my God, why have you forsaken me?»

Yet the complaint and recrimination were soon suppressed in the Christian tradition, for nearly 20 centuries, as Kuschel (1996) has so convincingly demonstrated. Suffering is seen as willed or permitted by God, so that it can be fitted into his plan of retribution, testing or purification, thus silencing all complaint and recrimination.

Or, the idea that God allows suffering is rejected, and God is pictured as suffering the sufferings of the sufferers in the very depths of his being. This too, silences all complaint and recrimination, for how can you complain to someone who is suffering along with you, and how can you recriminate against Him?

Kuschel opens up a separate space for the complaint and recrimination against God. I would like to pursue this line of thought and go one step further. What, I ask myself, is the substance of the complaints and the recriminations? Is it the lament that God is blind to chance, fate and the necessity of suffering? Is it the heartfelt cry that God is incomprehensible? Is it that God is unpredictable, as Kuschel (1996, 254–255) says? If so, are we not assuming once again that God, in some way, has willed, allowed, or at least could have prevented that chance, fate, necessity? Is it not more adequate to express suffering as the <mysterium iniquitatis>? The <mysterium iniquitatis> does not reside in God, but consists in the very incomprehensibility and unpredictability of suffering as chance, as fate, as necessity. God is not incomprehensible and unpredictable, but the forces of chance, fate, necessity are blind and unfathomable. God is pure positivity, as Thomas Aquinas tells us; negativity can have no cause or motive in God. In suffering, two unfathomable mysteries collide: the mystery of God's pure positivity and the mystery of the unfathomable nature of chance, fate and necessity (Schillebeeckx 1977, 669–671). The only thing we can believe is that this collision does not hold God in check, for as the <God of the heavens>, the <God of the powers>, the <Lord of Hosts>, as He has been called since the Yahwism of the First Temple and even now in the Sanctus of the Catholic and Lutheran Eucharist, He will ultimately prevail.

Is a polycentric faith in God possible? As I did with pantheism, I will say again, in the case of the so-called new polytheism, which is really a post-monotheistic polytheism (Heyde 1997, 210): yes and no. To the extent that this polytheism concerns the working of good spiritual powers, that have the welfare of human beings in mind, a polycentric faith is possible, and even desirable, certainly in light of a pneumatology that emphasizes God's active presence and

⁴⁰ Monotheism can lead to fatal consequences if it not develops into the direction of what Tillich (1966 I, 228) calls trinitarian monotheism, cf. Peterson (1951); Moltmann (1972).

energy in all that exists. The positive spiritual powers, like love, justice and eros, that live in human beings both individually and collectively, can be positively interpreted and evaluated from the perspective of pneumatology. They can be seen as signs of God's active presence and energy, living and working in human beings. The Second Vatican Council cautiously stated in the Dogmatic Constitution on the Church, *Lumen Gentium*, that God is not far away from people who search for the unknown God in shadows and images, because—and then the Council quotes The Acts of the Apostles—«he himself gives to all mortals life and breath and all things» (Acts 17, 25–28).⁴¹ But how is it with the ambivalent and negative spiritual powers which influence human beings from the outside and are out of their control? In so far as polytheism concerns spiritual forces and powers which bring suffering and drive people to their deaths, a polycentric faith is not possible. God is a God of the living, not of the dead. In God there is no violence (Houtepen 1985; 1997, 124). This is not to deny the existence of evil powers. As Houtepen (1997, 305) says: «The faith in God's universal presence and action seems to be defeated again and again by all kinds of *polytheism*: by the experience of the complexity of factors that as forces and powers determine us». From this perspective it is understandable, as I said, that the psalmist prays that those forces and powers will not have the last word, but that God will ultimately triumph. Here theological reflection on God touches on eschatology: the God of hope, to whom we address ourselves in our complaints and incrimination, is the coming God (cf. Moltmann 1996, 22–28; Jünger 1982, 389ff.).

Conclusion

At the start of this article I spoke of an adventure. Pantheism and polytheism deserve to be seen by theology as a challenge for modern Christian faith, at least to the extent that the non-hierarchical character of pantheism and the polycentric character of polytheism are understood in a very nuanced and specific way. The many questions that still remain unanswered are worthy of literary, historical, systematic and empirical theological research, and the results of that research need to be subjected to critical reflection in the perspective of faith in God asymmetric and polycentric. The task for practical theology, as I see it, lies in carrying out empirical research in the field, in close cooperation, of course, with the other theological disciplines, philosophy, and the social sciences. My experience is that this kind of multidisciplinary and interdisciplinary research makes practical theology an even more joyful science.

References

- Barth, K. (1962). *Einführung in die evangelische Theologie*. Zürich: EVZ-Verlag.
- Becker, J.W. et al. (1997). *Secularisatie en alternatieve zingeving in Nederland*. Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.
- Brodsky, J. (1995). *On Grief and Reason. Essays*. New York: Farrar Straus Giroux.
- Buxton, R. (1994). *Imaginary Greece. The Contexts of Mythology*, Cambridge: University Press.
- Comte, A. (1830–1842). *Cours de philosophie positive*. Paris.
- Dalferth, I.U. (1984). *Existenz Gottes und christlicher Glaube*. Münster.
- De Dijn, H. (1996). *Spinoza, The Way to Wisdom*. Indiana.
- Dekker, G. et al. (1997). *God in Nederland 1966–1996*, Amsterdam: Anthos.
- Denaux, A. (1988). «Bij niemand anders is er redding» (Hand. 4,12), in: *Tijdschrift voor Theologie* 28. 3, 228–246.
- Denaux, A. (1989). «Een God, een Heer: Over de joodse wortels van de christelijke visie op Jezus' uniciteit», in: *Tijdschrift voor Theologie* 29. 3, 369–378.
- Derrida, J. (1995). *The Gift of Death*. Chicago: The University of Chicago Press.

⁴¹ *Lumen Gentium* 16.

- De Schrijver, G. (1994). «Changes in the Understanding of the Attributes of God in Deism, Newton and Spinoza». In: H.-E. Mertens; and L. Boeve (eds.). *Naming God Today*. Leuven, 31–62.
- Drehse, V. (1988). *Neuzeitliche Konstitutionsbedingungen der Praktischen Theologie, Aspekte der theologischen Wende zur soziokulturellen Lebenswelt christlicher Religion I–II*. Gütersloh: Mohn.
- Felling, A. et al. (1991). *Individual Change in the Netherlands 1985–1990. Documentation of a Two Wave Panel Research*. Amsterdam: Steinmetz Archive.
- Freedberg, D. (1975). «The Structure of Byzantine and European Iconoclasm», in: A. Bryer, J. Herrin (eds.), *Iconoclasm*. Birmingham: Centre for Byzantine Studies, 165–177.
- Freud, S. (1985). «Leonardo da Vinci and a Memory of his Childhood», in: *The Pelican Freud Library*, Vol. 14, Art and Literature. Penguin Books, 143–232.
- Freud, S. (1985). «The Theme of the Three Caskets», in: Freud, *The Pelican Freud Library*, Vol. 14, Art and Literature. Penguin Books, 233–248.
- Goddijn, W. et al. (1979). *Opnieuw: God in Nederland*. Amsterdam. De Tijd.
- Habermas, J. (1982). *Theorie des kommunikativen Handelns I–II*. Frankfurt: Suhrkamp.
- de Hart, J. (1990). *Levensbeschouwelijke en politieke praktijken van Nederlandse middelbare scholieren*. Kampen: Kok.
- Hartshorne, Ch. (1976). *The Divine Reality. A Social Conception of God*. New Haven/London.
- Hegel, Fr. (1969). *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. Berlin.
- Heyde, L. (1995). *Het gewicht van de eendigheid, Over de filosofische vraag naar God*. Amsterdam: Boom.
- Heyde, L. (1997). «De verleiding van de onbekende god», in: E. Berns et al. (red.). *De God van denkers en dichters*. Amsterdam, 204–218.
- Houtepen, A. (1985). *In God is geen geweld*. Vught.
- Houtepen, A. (1997). *God, een open vraag*. Zoetermeer.
- Hubbeling, H.G. (1966). *Spinoza*. Baarn: Het wereldvenster.
- Ijsseling, S. (1994). *Apollo, Dionysius, Aphrodite en de anderen: Griekse goden in de hedendaagse filosofie*. Amsterdam.
- Jeanrond, W. (1992). «Tussen theorie en praktijk: de orientatiecrisis in de theologie», in: *Concilium* 28, 6, 47–52.
- Jeanrond, W. (1997). *Theological Hermeneutics*. London.
- Jörns, K.-P. (1997). *Die neuen Gesichter Gottes, Was die Menschen heute wirklich glauben*. München: Beck.
- Jüngel, H. (1982). *Gott als Geheimnis der Welt*. Tübingen.
- Karskens, M. (1998). «Christelijke levensbeschouwing en het offer van het milieu», in: G. Debrock et al., *Het milieu als offerplaats, Over milieuproblematiek, levensbeschouwing en duurzame ontwikkeling*. Best: Damon, 265–287.
- Kelly, J. (1989). *Early Christian Doctrines*. London: Black (revised edition).
- Kronabel, C. (1989). *Die Aufhebung der Begriffsphilosophie, Anton Günther und der Pantheismus*, München: Verlag Karl Alber.
- Kuschel, K.-J. (1996). «Ist Gott verantwortlich für das Übel? Überlegungen zu einer Theologie der Klage», in: G. Fuchs (Hrsg.), *Angesichts des Leids an Gott glauben. Zur Theologie der Klage*. Frankfurt: Knecht, 227–262.
- Lamm, J.E. (1996). *The Living God, Schleiermacher's Theological Appropriation of Spinoza*. Penn State Press.
- Levine, P. (1994). *Pantheism: A Non-theistic Concept of Deity*. London: Routledge.
- Logister, W. (1988). «Het unieke van Jezus. Een systematische vingeroefening», in: *Tijdschrift voor Theologie* 28, 3, 247–271.
- Luhmann, N. (1977). *Funktion der Religion*. Frankfurt.
- Luhmann, N. (1989). «Die Ausdifferenzierung der Religion», in: *Gesellschaftsstruktur und Semantik, Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, Band 3, Frankfurt 1989, 259–357.
- Luhmann, N. (1998). *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Frankfurt 1998.
- Marion, J.-L. (1982). *God Without Being*. Chicago: University Press.
- Marquard, O. (1987). «Lob des Polytheismus», in: *Abschied vom Principiellen*. Stuttgart: Reclam.
- Miller, D. (1974). *The New Polytheism*. New York: Harper & Row.
- Moltmann, J. (1972). *Der gekreuzigte Gott*. München. Kaiser.
- Moltmann, J. (1996). *The Coming of God, Christian Eschatology*. Minneapolis: Fortress.
- Niebuhr, H.R. (1970). *Radical Monotheism and Western Culture*. New York: Harper & Row.
- Nietzsche, Fr. (1994). «Die fröhliche Wissenschaft», in: *Werke in Drei Bänden*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Otto, W. (1961). *Die Götter Griechenlands*. Frankfurt: Schulte-Bulmke.

- Peterson, E. (1951). «Monotheismus als politisches Problem», in: *Theologische Traktate*.
- Pelikan, J. (1995). *Faust the Theologian*. New Haven.
- Piaget, J./Inhelder, B. (1966). *La psychologie de l'enfant*. Paris.
- Allanson Picton, J. (1905). *Pantheism, Its Story and Significance*. London: Archibald Constable & Co.
- Ricoeur, P. (1960). *La Symbolique du Mal*. Paris.
- Ricoeur, P. (1974). *The Conflict of Interpretations*. Evanston: Northwestern University Press.
- Ricoeur, P. (1980). *Essays on Biblical Interpretation*. Philadelphia: Fortress.
- Ricoeur, P. (1984). *Time and Narrative*. Chicago: University Press.
- Ricoeur, P. (1987). *Hermeneutics and the Human Sciences*. Cambridge.
- Ricoeur, P. (1992). *Oneself as Another*. Chicago.
- Ricoeur, P. (1995). *Figuring the Sacred*. Minneapolis.
- Schillebeeckx, E. (1977). *Gerechtigheid en liefde, Genade en bevrijding*. Bloemendaal: Nelissen.
- Schleiermacher, F. (1799). *Reden über die Religion*. Berlin.
- Schleiermacher, F. (1960). *Der Christliche Glaube*. Berlin.
- Schleiermacher, F. (1990) *Over de religie, Redevoeringen tot de ontwikkelden onder haar verachters*, vertaald, ingeleid en van aantekeningen voorzien door A.A. Willems, Den Haag, Meinema.
- Schmidt, B.B. (1995). «The Aniconic Tradition, On Reading Images and Viewing Texts», in: D. V. Edelman (ed.), *The Triumph of Elohim, From Jahwism to Judaism*. Kampen, 75–106.
- Schreier, R. (1984). *Constructing Local Theologies*. New York.
- Schulze, G. (1993). *Die Erlebnisgesellschaft, Kultursoziologie der Gegenwart*. Frankfurt: Campus.
- Spinoza, B. de (1951). *The Chief Works of Benedict de Spinoza*. Trans. from the Latin by R.H.M. Elwes. Vol. II. New York.
- Spinoza, B. de (1997). *Theologisch-politiek traktaat*. Translation by F. Akkerman. Amsterdam.
- Steiner, G. (1997). *Errata: An Examined Life*. Dutch translation: *Errata. Autobiografie*. Amsterdam.
- Theunissen, M. (1992). *Negative Theologie der Zeit*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Van der Veeken, J. (1994). «The Historical Roots of Anti-theism», in: S. Andersen (ed.). *Traditional Theism and its modern Alternatives*. Aarhus, 45–58.
- Van der Ven, J.A. (1968). «Horizontaal en verticaal in Schleiermachers dogmatiek», in: *Vox Theologica* 38, 181–199.
- Van der Ven, J.A. (1998). «Faith in God in a Secularized Culture», in: *Bulletin ET* 9.1, 21–45.
- Van der Ven, J.A./Dreyer, J.S./Pieterse, H.J. (1997). «Religious Consciousness in a Transformative Perspective», in: *Int. Journal of Pract.Theol.* 1.1, 110–135; Id., «Belief in God among South African Youth», in: *Hervormde Teologiese Studies* 53.3, 840–863.
- Vernant, J.-P. (1980). *Myth and Society in Ancient Greece*. London: Methuen.
- Weber, M. (1968). «Wissenschaft als Beruf», in: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen, 582–613.
- Willemse, J. (1962). «Geloviger geloof», in: *Tijdschrift voor Theologie* 2.1, 11–33.
- Wulff, D.M. (1997). *Psychology of Religion, Classic and Contemporary*, Second Edition, New York: John Wiley.



*Fr.o.m. häfte 1/1999 tar vi på STK:s själva hand om våra prenumeranter.
 Detta betyder att de som vill meddela adressändringar och nya prenumeranter
 vänder sig direkt till STK:s sekreterare Hannelore Stein
 som nås per tel. 046-222 92 42, fax 046-222 44 26 och e-mail Hannelore.Stein@teol.lu.se*

Hugo Odebergs pan-kristiska helbiblesexeges

BIRGER GERHARDSSON

Birger Gerhardsson, professor emeritus vid Teologiska fakulteten i Lund, diskuterar Hugo Odebergs biblexeges till minne av Odebergs 100:e födelsedag.

Min företrädare Hugo Odeberg föddes för 100 år sen (1898) och dog 1973. Han var en originell man som gjorde en originell insats i svenskt kyrkoliv, främst på planet nedanför etablissemangets översta skikt. Hans bibelstudier, vanligen framförda muntligen och sedan tryckta, fick stor spridning i den svenska kristenheten, särskilt i Sydsverige, i alla samfund, främst då, tror jag, inom EFS och Bibeltrogna vänner och i frikyrkosamfundet. De bibelbetraktelser han framförde i radio på 1950-talet fängslade även många sekulariserade människor. Vi är några som nu har börjat skriva lite om svensk 1900-talsteologi och därvid också om Hugo Odeberg. Som ett led i detta har följande sidor kommit till. Det som har intresserat mig mest är skillnaderna mellan Odebergs utläggningssätt och den metodiska exeges vi bedriver idag.

Materialet

Hugo Odebergs tid som aktiv professor i exegetisk teologi i Lund omfattade åren (1932) 1933–1964. Han skrev aldrig någon bok om bibelsynen eller utläggningstekniken. Sofistikerade teoretiska diskussioner om program och metod söker man förgäves efter i hans produktion. Men han uttalade sig förstås ofta om bibeln och om hur den skall utläggas. Det gjorde han mest i förbigående och bara i populära ordalag. Sin bibelsyn minuterade han ut i små portioner. De viktigaste av dessa spridda bidrag har hängivna lärjungar fört ihop i ett antal samlingsvolym, vanligen av begränsat omfång, främst då boken *Kristus och Skriften*. Jag skall här dels lämna sakuppgifter

om Odebergs bibelutläggningar, dels karaktärisera dessa: principståndpunkterna, målsättningen och metoderna liksom en del slående tendenser och typiska drag. Hans vetenskapliga arbeten och hans universitetsföreläsningar går jag inte in på i det här sammanhanget.¹

En mycket stor del av Odebergs tryckta produktion, fr.o.m. 1944 huvuddelen av den, består av korta studier av bibelperikoper. Genren utgörs av vanligen mycket löst komponerade kommentarer till en angiven bibeltext, hållna på ett språk som är utpräglat populärt med ett minimum av tekniska termer och lånord. Hälften kanske av bidragen har ursprungligen förts fram muntligen och utan manuskript (Odeberg höll på den gamla synagogseden att bibeltext skall föreläsas innan till ur boken men kommentarer ges *ex tempore*). Hans egen övergripande beteckning för dessa tryckta småstudier var «anteckningar till nytestamentliga texter». Åtskilliga av de bevarade är referat, gjorda av någon åhörare; fr.o.m. 1955 är många utskrivna från bandinspelningar. Något index över dessa närmast otaliga textutläggningar har inte publicerats.

Hugo Odeberg var bibelteolog. Den granskning jag här skall redovisa har två brännpunkter. Den ena är hans bibelsyn: hans totalbild av bibeln — vad den är och hur den rätt skall förstås och utläggas. Jag har skrivit lite om detta i

¹ Inte heller drar jag in Odebergs kommentarvolym *Pauli brev till korintierna* (1944) eller korrekturet till de första 101 sidorna av hans påbörjade kommentar till Johannesevangeliet. Av detta korrektur trycktes sidorna 5–75 i *Erevna* 4 (1947) och 5 (1948); resten är ottryckt.

ett par andra sammanhang² och skall inte tillfoga särskilt mycket mer om det den här gången.

Den andra är hans bibelutläggningssätt: hans exegetiska praxis. Det är främst den jag skall presentera i det följande. Hur gör han och vad tar han fram i sin praktiska bibelutläggning?

Det mesta materialet kan hämtas från tidsskriften *Erevna* (1944–1957) och samlingsvolymerna med erevna-artiklar.³ Beaktas bör ävenledes den lilla skriften *Kristus i Gamla Testamentet* (1969).⁴

Det finns också en stor mängd bandinspelningar av Odebergs anföranden i sällskapet *Erevna*, fr.o.m. 1955. I dem kan man höra hur det lät för örat och ibland kanske även påträffa element ur ritualen: böner, psaltarpsalmer, textläsningar växelvis och i korus osv. Själv besökte jag *Erevna* ett begränsat antal gånger; första gången när Riesenfelds nytestamentliga licentiatseminarium i Uppsala gästade Lund i november 1956 och sedan sporadiskt efter min flyttning till Lund 1965.

Som tillförordnad och nyutnämnd professor publicerade Odeberg på beställning en rad utredningar av predikotexter (sammanlagt 35) i *Ny Kyrklig Tidskrift* 1933–1934.⁵ De är skrivna för präster: utredningar av högmässans predikotex-

ter, homiletiskt förarbete. Bidragen är av växlande kvalitet. Exegeten undervisar predikanterna om textens innehåll och budskap. Man gjorde på den tiden ingen formanalys av perikoperna, inriktade sig bara på att framhäva deras huvudpoäng och kommentera deras besvärliga punkter (*cruces*) liksom vissa realia. Odeberg håller ingen kritisk distans till bibeltexten. Han talar som kristen utläggare. Det gör han f.ö. ända till sin död; en kristen trosståndpunkt regerar alltid hans exeges. Han är viss om att Skriften uppenbarar Sanningen för oss: den talar om «hur det förhåller sig», och det den säger skall därför inte dras i tvivelsmål. Texterna aktualiseras lojalt och förtydligas i en refererande och parafraserande framställning med klargörande resonemang kring textinnehållet. Modellen är den att exegeten talar inifrån texten, å dess vägnar; han spår på den, i samma stil och anda, med talrika formuleringar och citat ur bibeln. Granskaren använder i betydande utsträckning samma sorts myto-poetiska språk som materialet. Dessa element är nu infogade i vardagligt lediga, förtydligande resonemang. Artiklarna är bibelbetraktelser.

I dessa tidiga bidrag faller Odeberg också diskret tillbaka på vetenskapliga kommentarer. Han tar ställning till vissa textkritiska problem och skiljer mellan de olika evangelisternas framställning, något som han inte var intresserad av att göra längre fram. Särskilt profilerade är hans johanneiska utredningar. Han uppmärksammar inte endast textinnehållet utan även själva texten, om än bara rapsodiskt.

Odeberg anlätades också till att skriva 21 textutredningar i *Svensk Kyrkotidning* åren 1941–1942.⁶ De är ganska likartade, skrivna som de är för präster som skall predika i högmässan över de behandlade perikoperna. Det rör sig om undervisande samtal med predikanterna; Odeberg vill ge stimulans och hjälp till texttrogen förkunnelse. Nu är han dock mindre intresserad av den behandlade texten som text, resp. som synoptisk text. Något textkritiskt problem tar han inte upp. Han kommenterar egentligen bara textens sakinnehåll: refererar och klargör. Inte heller röjer han något kommentarstudium. Nu och i fortsättningen förefaller han totalt ointresserad

² Hugo Odeberg and his vision «Christ and Scripture», i *Evangelium Schriftauslegung Kirche*. Festskrift till Peter Stuhlmacher, utg. av J. Ådna m.fl. (1997), 112–125; Kristna tolkningar av Gamla testamentet hos lundateologer på 1950-talet, i B. Olsson (red.), *Kristna tolkningar av Gamla testamentet* (1997), 80–95. Se även Hugo Odeberg — bibelmystikern, i min bok *Fridrichsen Odeberg Aulén Nygren: fyra teologer* (1994), 85–135.

³ *Anteckningar till nytestamentliga texter* (1947, 3 uppl. 1961), *Kristus och Skriften* (1950, 7 revid. och utök. uppl. 1970), *Skriftens studium, inspiration och auktoritet* (1954, 2 omarb. uppl. 1970), *Bibeln eget budskap. Några studier* (1958, 2 uppl. 1968), *Herren kommer. Anteckningar till kyrkoårstexter* (1962), och *Rannsakan. Bibliska studier* (1968). Sedan detta skrevs har Trygve Kronholm publicerat en fyllig odebergbibliografi, där även textmeditationerna i *Erevna* är specificerade, i *Hugo Odeberg. Till 100-årsminnet av hans födelse*, utgiven av Andreas Esbensen (1998), 152–172.

⁴ Flera upplagor (oförändrade) följde. Enligt Kronholm hade meditationerna i denna bok tidigare publicerats i *Kyrka och Folk* 1966–1967.

⁵ *NKT* 2 (1933), 14–23, 45–56; 3 (1934), 41–51, 80–88, 113–114.

⁶ *SKT* 37 (1941), 73–186 (intermittent); 38 (1942), 513–669 (int.).

av den exegetiska debatten om de berörda texterna; dess problem och rön tas aldrig fram. Han är varm i kläderna som professor och nöjer sig med att tala själv, vänd till bibelläsaren.

Samfundet Erevna grundades den 1 september 1943. Omkring 220 — det finns åtskilliga gränsfall — av Odebergs erevnatiska textmeditationer publicerades sedan i tidskriften *Erevna* under dess livstid 1944–1957, placerade i alla fjorton årgångarna. Dessa småstudier är inte specifikt riktade till präster och avsedda att ge predikohjälp. Visserligen är det i väldigt många fall just fråga om predikotexter, men den publik den muntliga primärframställningen nu riktade sig till, var i huvudsak de lyssnande studenterna, inte bara teologistudenter utan också andra bibelintresserade. Meditationerna är populärt hållna, uppbyggliga bibelstudier; de fick också — genom tryckning och vittspridda omtryckningar — utsträckt användning just på det planet. Jag har fått intrycket att Odeberg genom sina muntliga framträdanden i *Erevna* och genom de anföranden som utgavs och trycktes om lite varstans i landet inspirerade präster och pastorer mycket, särskilt i det bibelstudiearbete i grupp, som var så vanligt i den svenska kristenheten den här tiden.

I erevnameditationerna har Odeberg fria händer. Han känner sig inte tvungen att utreda texten i dess helhet. Han nöjer sig vanligen med att reflektera över någonting som texten ger honom anledning att tala om, något som väl oftast är textens huvudpoäng men inte alls behöver vara det. Inte sällan tar han bara något uppslag ur texten och resonerar om det. De frågor han tar upp är den vanlige bibelläsarens, inte exegetens. Textens form och struktur, ja texten själv som enskild text, verkar inte intressera honom alls, bara det den handlar om. Strängt taget är det väl inte *texterna* han här avhandlar utan bara deras bibeltematik. Ibland blir framställningen snarast ett litet föredrag över något tema eller en homiletisk essä. I många fall rör det sig om korta bibelpredikningar. *Betraktelser* är nog fortfarande bästa ordet.

David Hedegård sammanställde 1947 en bok med de 64 odebergska textmeditationer som hade tryckts i *Erevna* 1944–1947 och gav ut dem på Alliansmissionens förlag med titeln *Anteckningar till nytestamentliga texter*. På 50-talet publice-

rade sedan Diakonistyrelsens bokförlag en stilig samlingsvolym med artiklar av Odeberg, förut tryckta i *Erevna*; 21 av dessa är text-meditationer. Boken, som hade sammanställts av Ragnar Qvarnström, bar titeln *Bibelns eget budskap* (1958). Kyrkoåret 1956–1957 medverkade Odeberg med bibelbetraktelser också i veckotidningen *Vår Kyrka*.⁷ De gick i — vårdad — erevnastil och trycktes om, även de, på Diakonistyrelsens förlag tillsammans med ett drygt trettiotal likartade meditationer från tidskriften *Erevna* i den häндigt formgivna boken *Herren kommer* (1962). Artiklarna är 82 till antalet, i princip en för varje sön- och helgdag i evangelieboken. 20 av dem hade redan tryckts om i boken *Anteckningar till nytestamentliga texter*. Den stora samlingsvolymen *Rannsakan*, som Tryggve Kronholm gav ut på Verbum 1968, innehöll ytterligare 76 odebergska anföranden från *Erevna*. Av dessa utgörs ett drygt 20-tal av textbetraktelser (det finns dessutom åtskilliga gränsfall).

Odeberg återkom ytterligare en gång i *Svensk Kyrkotidning*. Åren 1965–1968 svarade han för inte mindre än 123 textutredningar. De var nyskrivna. Han skrev varje vecka i två hela år och två kvartal!⁸ Den här perioden fick han behandla aftonsångstexter, tagna ur de nytestamentliga breven eller ur Gamla testamentet. Dessa utredningar är alltså inte referat av muntlig framställning, de är avfattade för trycket. Syftet med dem är att ge prästerna hjälp med predikan: stoff och synpunkter. Ändå går de mer i erevnastil än i textutredningsstil. Exegeten aktualiserar och förtydligar textinnehållet med parafrasering och bibelsprängd utvidgning; bibelformuleringarna och bibelcitaten är många. Odeberg finner ingen anledning att kommentera textens omfång och utseende. Det han tar upp i sitt meditativa resonemang är huvudtemat och vissa deltemata i texten. De flesta av dessa utredningar har karaktären av pärlband av korta stycken, löst fogade till varann. Textkritik får ingen plats. Kommentarstudium skyntar inte heller nu. Vid sin skrivmaskin har Odeberg inte behövt någon bokstapel.

⁷ VK 95 (1956), nr 48–51/52, 96 (1957), nr 1–47. Baksidestextens 1955–1957 är oriktigt.

⁸ SKT 61 (1965), 596–745 (intermittent); 62 (1966), hela året (int.); 63 (1967), hela året (int.); 64 (1968), 9–390 (int.). Han slutade tvärt; se s. 402.

Dessa bidrag rymmer få överraskningar; Odeberg aktualiserar huvudsakligen sina vanligaste idéer (med ordet *Begynnelsen* som återkommande kodord). Man får väl säga ett bidragen inte sällan ger ett trött och rutinmässigt intryck. Många av dem pressades säkert fram under stort inre motstånd och i sista stund, postades med en djup suck. Odebergs textutredningar har inte tryckts om.

I Erevna kretsade en bibelbetraktelse av Odeberg nästan aldrig kring en *gammaltestamentlig* text. I tidskriften *Erevna* står en sådan i rubriken bara i två fall (Ps. 32 och Am. 5:23, 34). Men i princip drog han alltid in gammaltestamentliga texter, föreställningar och tankegångar i sin utläggning av de nytestamentliga texter han skulle behandla. I textutredningarna i *Kyrkotidningen* på 1960-talet får han, som sagt, ibland uppgiften att behandla just gammaltestamentliga texter. Det rör sig om 20 av utredningarna åren 1965–1968. De flesta av dessa texter är hämtade ur Jesajaboken och Psaltaren. Det är intressant att han inte gjorde sådana textval när han bestämde texter för meditation själv i *Erevna*, trots att han ständigt, i hela sitt liv, inskräpte Gamla testamentets omistlighet och fullödighet. Det verkar inte vara någon principskillnad mellan de utredningar som avser gammaltestamentliga texter och de som avser nytestamentliga. Tillvägagångssättet är detsamma. Skriften ses ju som en enhet. Men det slutliga ljuset hämtas alltså alltid från Nya testamentet.

Det som (efter 1943) har publicerats i olika samfundstidningar och diverse småblad har i regel varit tryckt tidigare, framför allt i *Erevna*. I vilken utsträckning textbetraktelser i original, utöver dem jag här varit inne på, har placerats i sådana organ, har jag inte undersökt. Det kan knappast röra sig om många i så fall, inte om viktiga heller.

Hur många artiklar av det slag jag granskar i denna artikel Odeberg har publicerat, kan jag inte heller ange. Dels har man i många fall anledning att tveka om en artikel skall hänföras till denna genre eller ej, dels är omtryckningarna många och har föranstaltats utan att någon strikt regel följts; vissa bidrag är medtagna i mer än en samlingsvolym. Men totalantalet är säkert över 350.

Odebergs helhetsvision och tillvägagångssätt

Odebergs bibelsyn är nog knappast fullt gripbar i det tryckta källmaterialet före erevnaåren. Han stödde den på många bibelord och ansåg att han bara tog fram bibelns eget budskap, bibelns syn på sig själv, bibelns egen bibelsyn.⁹

För Odeberg var bibeln inte en samling böcker som skall läsas och tolkas som andra böcker. Det skulle vara ett gravt oförstånd att behandla bibeln så. Han klassificerade dess böcker som «helig Skrift». *Helig Skrift* var ett av hans grundbegrepp. *Inspiration* var ett annat. I det senare fallet försvarade han den preciserande beteckningen verbalinspiration. Även om han ibland sammanställde bibelns inspiration med en profan dikts eller ett konstverks inspiration, var inspirerad helig Skrift dock för honom en mycket speciell kategori med bestämda kännetecken.¹⁰

De liberala exegeterna sökte finna den gudomliga uppenbarelsen i det historiska skeende bibeltexterna vittnar om. Einar Billing lade huvudvikten vid de bibliska gudsmännens profetiska tydningar av skeendet. Odeberg gjorde ingetdera. För honom var — liksom för den gamla lutherska ortodoxins teologer — avfattandet av de heliga skrifterna den springande punkten. Hans huvudord var *Skriften*.

Enligt Odeberg blev varje bibelbok till under full inspiration från den Helige Ande. Den skrevs medvetet för att vara helig Skrift för släkte efter släkte, den gavs åt församlingen, togs emot av den och blev från första stund föreläst vid dess gudstjänster. *Genom att dessa böcker skrevs som heliga skrifter blev de någonting annat än vanliga böcker*. De lyftes redan vid tillblivelsen upp på ett evighetsplan för att höra ihop med de tidigare heliga skrifterna (och dem som eventuellt skulle tillkomma längre fram) och för att användas så som heliga skrifter bru-

⁹ Se framför allt *Kristus och Skriften* (7 uppl. 1970), 9–52, 84–86, *Skriftens studium* (2 uppl. 1970), 19–57, 130–133, *Skriftens inspiration*, i *Svenskt Bibliskt Uppslagsverk*, 2 uppl., band 2 (1963), sp. 1002–1006, *Bibelns eget budskap*, 107–110, *Rannsakan*, 11–41, 105–123, *Erevna* 1947:70–71, samt *Tillbaka till Bibeln* (1944), 47–55.

¹⁰ Se föregående not.

kar: bevaras, föreläsas, åter och åter, inpräntas, ihågkommas, begrundas, citeras, uttolkas, tilllämpas. Eftersom de sålunda genast går in i en redan befinlig kategori och kompletterar en redan avgränsad samling, skall de läsas och utläggas inom denna ram. Vad som behövs enligt Odeberg är ett «immanent studium» av den heliga samlingsvolymen, ingenting annat. Den adekvata utläggningen av Skriften skall vara bibel-intern och bibelsyntetisk.

Skriften — singularformen är här adekvat — är m.a.o. en enhet för Odeberg, och exegesen skall vara överblickande och sammanfattande. *Helbibelsexeges* kunde vi säga. Kommer man från dagens tongivande exegeter som metodiskt atomiserar bibeln, läser man Odeberg med stora ögon.

Det är märkligt att Odeberg kan säga så mycket om bibeltexterna medelst resonemang om vad helig Skrift är. Han resonerar som så, att bibelböckerna måste tas så här *eftersom de är helig Skrift*. Detta är inget oskyldigt resonemang; vi måste konstatera att den religionsfenomenologiska kategorin helig Skrift¹¹ för honom faktiskt är överordnad kategorin bibeln och att den öppet styr exegesen.

De heliga skrifterna är inandade av den Helige Ande för att själva inandas helig Ande i läsaren/åhöraren. Som helig Skrift är texterna lika direkt adresserade till kommande släkten som till sina första mottagare.¹² Vidare bör man veta att de inte bara har en enda mening. Deras «enkla», bokstavliga (epiboliska) innebörd utgör s.a.s. melodistämman och gäller alltid, men därutöver har de många betydelser; bibeltexten är pleroforisk.¹³ Till dess väsen hör också att den arbetar med ideliga upprepningar («Anden upprepar sig alltid») och med temata som ständigt varierar.¹⁴

Likaså är det märkligt att Odeberg kan hävda att bibelböckerna kom till så som han påstår, och alla tydligen på samma sätt. Ingen kritisk exeget torde idag hålla med om att t.ex. Moseböckerna, Psaltaren och Esters bok blev till på ett och samma sätt, eller att t.ex. Markusevangeliet, Efezierbrevet och Uppenbarelseboken blev det. Inte heller är det lätt att finna historiska belägg för att alla de enskilda böckerna skrevs med den medvetna avsikten att de skulle utgöra helig Skrift. Odeberg bygger sin uniformerade och starkt stilerade bibelsyn främst på vissa allmänt hållna, teologiskt laddade ställen i Nya testamentet, t.ex. 2 Tim. 3:16–17, 1 Pet. 1:10–12 och 2 Pet. 1:21, och på generaliseringar av sådant som sägs om en del enskilda punkter, t.ex. Matt. 1:22, 5:17–18, 24:35, Luk. 24:25–27, 44–48, och Joh. 5:39, 46. Han fann mycket i Luk. 24 men typiskt nog föga av intresse i konkreta, historiska noter som Luk. 1:1–4.¹⁵

Det faktum att den uppståndne Jesus i Luk 24 klargör sin korsdöds och hela gärnings innebörd med tillhjälp av de heliga skrifterna visar enligt Odeberg att all kristen förkunnelse skall vila på skriftutläggning. Han tröttnar aldrig att påpeka att apostlarna enligt Luk. 24:48 är *vittnen*, och då inte bara vittnen till Jesu död och uppståndelse utan också vittnen om hur Skrifterna skall tolkas.

Till saken hör att Odeberg hade lätt för att förenkla och generalisera. I hans framställning stöter vi på många «allt», «hela», «från början till slut» etc. liksom många djärva uniformeringar och kontrasteringar i svart/vitt.¹⁶

Bibeln skall man enligt Odeberg kunna utan till, helst hela. Och man skall inte se den som en lärobok bara utan *leva* i den, dagligen läsa den och ta till sig den med hela sin varelse, även med det undermedvetna, ja med kroppen.¹⁷ Han reci-

¹¹ I bibeln nämns inte någon kategori «helig skrift», bara de konkreta heliga skrifter som Gud har givit Israel.

¹² T.ex. *Skriftens studium*, 23–24, 49, 63, 99–100, 130–131, *Bibelns eget budskap*, 72–73, 108–109, *Herren kommer*, 29–30, 174–175, *Rannsakan*, 31, 62, 64.

¹³ Se t.ex. *Kristus och Skriften*, 15–20, 47–48, 49–52, *Bibelns eget budskap*, 72–73, *Herren kommer*, 57–59, *Rannsakan*, 13–21, 115–117. Jfr *Tillbaka till Bibeln*, 47–55, *Farisétism och kristendom* (2 uppl. 1945), 37–43.

¹⁴ T.ex. *Skriftens studium*, 12–13, 42–43, *Bibelns eget budskap*, 37, *Herren kommer*, 208–209, *Rannsakan*, 19–21, 322, *Kristus i Gamla Testamentet*, 28–30.

¹⁵ Se ovan, n. 9. Odebergs isagogiska och kanonhistoriska översikter är starkt förenklade och tillrättalagda, *Skriftens studium*, 47–57, 26–30, *Erevna* 1948:157–172.

¹⁶ Odebergs redovisning av fariseismen är dubbelt förenklad: han slår ihop den med den rabbiniska traditionen, och han ger intrycket att den var enstämmig.

terade dagligen psaltarpsalmer ur minnet. Odeberg hyllade Skriften och lovsjång den nästan lika lyriskt som rabbinerna prisade Torah.

Hans lojalitet mot texternas vittnesbörd var osviktig; hans kritiska operationer var bara marginella. Ur Skriften får man enligt honom inte ta bort någonting: allting gäller, allt skall tillvaratas och läggas ihop. Bibeln skall avge ett komplett, fulltonigt, syntetiskt budskap. Det skall i princip varje bibeltext göra. Som bibelteolog var han maximalist. Att han bortsåg från många bibelställen i praktiken, är en annan sak; det har kyrkan alltid gjort och det stillatigande.

Bibels texter hör sålunda ihop enligt Odeberg, alla utan undantag. Han kan skriva: «Skriften är en enhet, där varje bok är förbunden med varje annan bok och där varje ord är förbundet med varje annat ord. Inget Skriftens ord kan förstås utan bistånd av de andra Skriftens ord.»¹⁸ Man förstår att han med sin bibelsyn inte hade något behov av att avgränsa en text och fråga efter dess struktur och egenart, att profilera en perikops budskap eller att avgränsa en enskild bibelboks synsätt. En perikop är ju bara en bibelbit — och en representativ sådan.

Han förutsätter att varje nytestamentlig text rymmer en fullständig kristologi och en fullödig kristen frälsningslära. Den enskilda texten är — om jag får uttrycka mig lite vanvördigt — flera nummer större än den ser ut att vara, om man tar den för sig. Den skall nämligen vidgas och utfyllas med det som Skriften säger annorstädes. Odeberg betecknade vissa särskilt innehållsrika bibelord som «knutpunktsord» (t.ex. 1 Kor. 2:2)¹⁹ men ville nog i princip se hela bibeln i varje perikop.

Han förutsätter också att texten är historiskt pålitlig, även där den väsentligen är symbolisk. Säger texten att något har hänt, så har det hänt. De bibliska symbolerna är, för att använda ett modernt teologiskt ordpar, inte bara ordsymboler utan också skeendesymboler.²⁰

Hos Odeberg ser vi därför att den enskilda bibeltextens budskap generaliseras och fördjupas genom att inordnas i de stora perspektiven i bibeln. Guds eviga rådslut och världsplan — skapelsen, syndafallet, frälsningen, fulländningen — tas alltid i beaktande.²¹ Därigenom får texten djup och rymd, generell innebörd, totalperspektiv, kosmiska dimensioner. I Odebergs utläggning är Jesus aldrig Jesus rätt och slätt utan alltid det eviga mysteriets centrum: Kristus, den levande Gudens Son, Herren, ett med Fadern och Anden. Allt vad han säger och gör, är led i Guds eviga frälsningsplan. Odeberg ser Johannesevangeliets genomlyste Gudsson — *Logos* — även i de övriga evangeliernas texter. Hans kristusbild är alltid högkristologi: Guds-kristologi och treenighetskristologi.

Odeberg återvänder gång på gång till Luk 24, texterna om hur den uppståndne Jesus öppnar sina lärjungars sinnen så att de förstår Skrifterna. Närmare bestämt förstår de att alla Skrifterna vittnar om honom och det gudomliga mysterium han fullbordar (vv. 44–48; jfr 25–27). Det är framför allt härifrån (och från Joh. 5:39) Odeberg hämtar förvissningen att alla bibelställen handlar om Kristus.²²

Odeberg anser inte att hans läsning av Skriften tar fram någon «djupare mening» i texten utan just den från början avsedda, «enkla meningen», den som även vetenskapligt sett är «den verkliga och sanna».²³

¹⁷ T.ex. *Kristus och Skriften*, 45–46, *Skriftens studium*, 11–14, 115–118, *Bibels eget budskap*, 148–152, *Rannsakan*, 19–21, 36–41, 239–241, 322–323, *Kristus i Gamla Testamentet*, 34. Jfr min bok *Fridrichsen Odeberg*, 119.

¹⁸ *Kristus i Gamla Testamentet*, 51; jfr 26–27; *Kristus och Skriften*, 47–48.

¹⁹ «Knutpunktsord», «koncentrationspunkter», «koncentrat», «bastexter», «minnesord» eller «minnestexter»; se t.ex. *Kristus och Skriften*, 44, *Skriftens studium*, 143, *Bibels eget budskap*, 14, 18, *Herren kommer*, 88–89, *Rannsakan*, 230, 232, *Kristus i Gamla Testamentet*, 14, 16, 21, 51, *Svenskt Bibliskt Uppslagsverk*, band 2, 1003.

²⁰ Jfr t.ex. *NKT* 1934:80–82, 88, *Anteckningar*, 10–12, 50–53, 69–71, *Bibels eget budskap*, 108–110, 125–127, *Kristus i Gamla Testamentet*, 16–18, 55–57.

²¹ Se *Kristus i Gamla Testamentet*, 16–17, 51 – och varje utläggning! Jfr min artikel i volymen *Kristna tolkningar*, 88–91. Särskilt viktiga bibelställen i detta sammanhang var Rom. 16: 25–27, Efesier- och Kolosserbrevet samt Uppenbarelseboken.

²² «Det första när de skall förkunna är Skrifterna, som Kristus öppnat för dem, det andra är den förståelse, som har Kristus till centrum, honom som är från begynnelsen till änden, och där hans frälsningsverk, korset och uppståndelsen är centrum», *Rannsakan*, 237.

²³ T.ex. *Kristus och Skriften*, 37–38.

Odeberg betonar med kraft identiteten mellan Kristus och Skriften. Utläggaren skall alltid betänka att Kristus är Ordet och uttalar Ordet; i alla Skriftens verser är det Kristus som talar – och talar om sig själv. Vi kunde säga att både det berättande jaget och författaren i hela Skriften är Kristus, vilket också betyder att det är Fadern och det är Anden.²⁴ Kristus är alltså både Skriftens upphovsman och dess innehåll. Bibelsynen är s.a.s. *pan-kristisk*. Bredast utvecklar Odeberg detta i boken *Kristus i Gamla Testamentet*.

Att Kristus talar i bibelns alla verser måste betyda att Kristus uttalar också de grymmaste orden i Gamla testamentet. Hur tänkte Odeberg om de grymma ställena, där Gud t.ex. befäller sitt folk att utmäta dödsstraff²⁵ eller att utrota ett fiendefolk, ja t.o.m. invånarna i en israelitisk stad?²⁶ Det är ju nedärvd kristen uppfattning att Gud inte får kritiseras; man vågar därför inte betrakta något som Gud gör som ont eller grymt. Odeberg såg alla Guds gärningar i ett försonande ljus och förträngde ofta omedvetet det som förefaller hårt. Han kunde förringa det grymma som tillskrivs Gud i Gamla testamentet, säga att det knappast finns något sådant.²⁷ Odeberg fungerade nog så: han såg inte i texterna att Gud gjorde sig skyldig till grymheter. Men dessutom hyste han uppfattningen att Gud har rätt att göra vad han vill; vilka är vi att vi skulle kunna ställa honom till svars?

Att allt i Skriften handlar om Kristus kan Odeberg även uttrycka så att allt handlar om Guds hemligheter, mysteriet (*to mysterion*): Guds rådslut och plan för sin skapelse, dess frälsning och fulländning. Paulus kallar detta en fördold hemlighet; Kristus är dess centrum, ja dess fullhet. Efter att i tidsåldrar ha varit förtegad, har den nu blivit uppenbarad. Men den förblir icke desto mindre ett outgrundligt mysterium och upplevs så.

Alla kan inte ta emot det som nu blivit uppenbarad. Inte så att de apostoliska förkunnarna reserverar vissa gudomliga hemligheter, «visheten

för de fullmogna» (jfr t.ex. 1 Kor. 2), för vissa utvalda människor. Odeberg betonar ofta att de innersta hemligheterna inte är någonting annat än det offentliga kristna budskapet; de är bara ett djupare inträngande i detta.²⁸ Det faktum att somliga inte uppfattar hemligheterna alls, beror inte på texten eller förkunnaren utan bara på mottagaren. Den som inte har öron att höra med, han hör inte. För att kunna ta emot det allra djupaste i den kristna tron fordras *gnosis* i betydelsen andligt spårinne, något som inte alla har.²⁹

I texterna finner Odeberg en mörk människosyn. Många dystra bibelord handlar ju om människans radikala förfall, hennes oändliga synd och brist: ingen rättfärdig finnes, icke en enda. På denna punkt är Odebergs bibeltolkning lika mörk som kollegan Anders Nygrens, och det ända från början. Inte många temata kommer starkare fram i hans utläggningar än detta. Odeberg betonar att allt eget hos en människa är ett hinder för Gud, och att mänsklig storhet, styrka och makt bara kan hejda och förstöra Guds verk. Den bästa människan i Guds ögon är den som ingenting är: ringa och obemärkt, liten, utblottad, naken, eländig och hjälplös. Den gudomliga nåden är ensam om att åstadkomma det som är gott; Guds kraft verkar fullkomligast i mänsklig svaghet. När kyrkan får eller lierar sig med mänsklig makt, då förvrängs hennes budskap ofelbart.³⁰

Till de bibliska grundorden för Hugo Odeberg hörde Jesu utsaga att Gud har dolt sina stora sanningar för de visa och kloka men uppenbarat dem för de enfaldiga (Matt. 11:25). Få bibelställen var så ständigt aktuella för honom som Pauli rader i 1 Kor. 1: 27–28: «Det som för

²⁸ Ett av hans bas-ställen var i detta fall Jesu ord i Joh. 18:20: «Jag har öppet talat för världen ... Hemligen har jag intet talat».

²⁹ Om «mysteriet» hos Odeberg se *Kristus och Skriften*, 26–28, *Skriftens studium*, 84–86, *Bibelns eget budskap*, 91–93, *Herren kommer*, 202–204, *Ranssakan*, 188–226, 220–223, 253–256, *Kristus i Gamla Testamentet*, passim, *Erevna* 1947:70–71; beläggen är oräkneliga. Översättningen «spårinne» förklarar han i korrekturen till den påbörjade Johanneskommentaren, 83–84; jfr *Skriftens studium*, 124–125.

³⁰ T.ex. *SKT* 1942:609, *Anteckningar*, 74, 90, *Bibelns eget budskap*, 85–88, 54–58, 160–164, 184–188, *Ranssakan*, 55–56, 88–90, 245, *Tillbaka till Bibeln*, 145–150.

²⁴ T.ex. *Kristus och Skriften*, 14–22, *Kristus i Gamla Testamentet*, 10, 26, 43, 54.

²⁵ T.ex. 2 Mos. 31:13–15, 3 Mos. 20, 24:13–23, 5 Mos. 17:2–13, 21:18–21.

²⁶ T.ex. 5 Mos. 13:12–18, 20:10–20; Jos. 7; 1 Sam. 15.

²⁷ «Gamla testamentet i våra dagar», i *STK* 1934:332.

världen var dåraktigt, det utvalde Gud för att han skulle låta de visa komma på skam. Och det som i världen var svagt, det utvalde Gud, för att han skulle låta det starka komma på skam. Och det som i världen var ringa och föraktat, det utvalde Gud — ja det som ingenting var — för att han skulle tillintetgöra det som någonting var.»³¹

Apokalypsen (Uppenbarelseboken) var alltid närliggande för Hugo Odeberg. Den citerar han påfallande ofta, särskilt då de rannsakande och dömande sändebreven i kapitlen 2—3. Gång på gång aktualiserar han t.ex. orden till församlingen i Filadelfia: «Din kraft är liten och du har bevarat mitt ord och har icke förnekat mitt namn» (3:8). Odeberg ville översätta så; han tog även orden om den ringa kraften som beröm.³²

Uppväxt inom väckelsekristendomen varnade Odeberg ständigt för den rutinmässiga kristlighet som saknar inre halt, för ytlig kyrklig konformism, fasadkristendom. De tadlande och dömande orden i texterna tillämpade han alltid på de kristna; i sina utläggningar påtalade han skoningslöst gudsfrånvändheten inom oss själva och synden inom kyrkan.³³

Det stora mörkret i synen på människan uppvägs och överflyglas av Guds outtömliga nåd och kärlek till sin intiga och syndiga människovärld. Korset, försoningen och förlåtelsen, Guds nåd och förbarmande, är alltid fullviktiga i Odebergs exeges, får genomgående segrande betydelse.

Odebergs totalsyn präglades av en övergripande monism: Gud har skapat allt och skall till sist återta makten över allt. Han citerade också ofta orden i Jes 45:7 om Gud «som danar ljuset och skapar mörkret, som frid giver och skapar det onda»; allting kommer alltså från honom.³⁴ Men inom den monistiska ramen var hans åskådning utpräglat dualistisk: i den nuvarande,

fallna, onda tidsåldern strider ljus och mörker mot varann³⁵ (Odeberg avvisade med skärpa idén att den nya tidsåldern redan skulle ha kommit³⁶).

Den johanneiska dualismen som Odeberg sysslade med i sin ungdom (*The Fourth Gospel*, 1929) fick för gott prägla hans synsätt. Han såg och inskräpte alltid motsättningen mellan Gud och den fallna, syndiga mänskligheten, mellan den himmelska och den jordiska världen, mellan ljusets och mörkrets rike, sanningens och lögnens. Och det rörde sig därvid inte bara om en motsättning utan om *hat* och kamp på liv och död. Gud och den himmelska världen möter inte bara likgiltighet eller bristande uppskattning utan också ett gnistrande hat. Djävulen, ondskans andemakter och den fallna mänskligheten hatar Gud, hatar det goda just för att det är gott. I grunden riktar sig gudshatet alltså inte mot Guds obegriplighet eller mot hans makt eller mot hans stränghet utan just mot hans godhet och kärlek. Odeberg talar om ett «diaboliskt hat mot Gud» och om det «helvetiska hatet mot världens Frälsare». Fiendskapen är radikal och absolut, dualismen skarp.³⁷

Det verkar som om pietismens religiösa dualism och avståndstagande från den syndiga världen, en åskådning som Odeberg fostrats i, hade hos honom ingått förening med den apokalyptiska dualism han trängde in i vid sin ungdoms studium av Tredje Henoksboken (3 *Enoch*, 1928) och andra mystiska skrifter, apokalyptiska, gnostiska, mandeiska eller vad det var. Och så Johannesevangeliet med dess religiöst dualistiska perspektiv. I varje fall inskräper han, som sagt, i sin bibelutläggning ständigt människans ondska och fiendskap mot allt vad Gud står för, och Guds dom över vår vilsegångna mänsk-

³¹ Se t.ex. *NKT* 1933:47, *SKT* 1942:560–561, *Anteckningar*, 47–50, 131–134, *Bibelns eget budskap*, 54–58 och 184–188, *Herren kommer*, 60–62, 163–165, 206–207, *Rannsakan*, 96–97.

³² T.ex. *Skriftens studium*, 62, *Herren kommer*, 70, *Rannsakan*, 291–294, 238, 245. Ännu 1947 läste han på denna punkt som 1917 års kyrkobibel. *Anteckningar*, 107.

³³ T.ex. *NKT* 1934:84–85, 87–88, *Skriftens studium*, 125–133, *Bibelns eget budskap*, 156–159, 160–164, *Herren kommer*, 29–30, 75–76, 88–89, 174–175, *Rannsakan*, 53–60, 313–315.

³⁴ T.ex. *Kristus och Skriften*, 60. Han var dock inte alltid konsekvent. Han kunde säga: «Varken frestelse, prövning eller lidande är sända från Gud», *Herren kommer*, 68–70.

³⁵ T.ex. *Herren kommer*, 123.

³⁶ T.ex. *Rannsakan*, 266–267; 56–57, 68–69, 222–223, *Skriftens studium*, 133–135, et passim.

³⁷ T.ex. *NKT* 1933:55, *SKT* 1942:544–545, *Kristus och Skriften*, 25, *Skriftens studium*, 63, 97, *Anteckningar*, 30–36, 86–89, 94–98, *Bibelns eget budskap*, 63–64, 66–67, *Herren kommer*, 80, 112–114, 140–142, 183–184, *Rannsakan*, 174, 190–191, 316–318, *Tillbaka till Bibeln*, 138–144.

liga värld, vår egen förmenta storhet och duglighet. Och han efterlyser en radikal *omvändelse* så att Kristus blir allt för oss och i oss — och vi själva ingenting.³⁸

Den bibliska åskådningen är enligt Odeberg exklusiv. Här finns ingen plats för samförstånd med andra läror. Odebergs bibelutläggning är alltid radikal och absolut.³⁹ Anpassning, överenskommelser och kompromisser döms ut som svek och synd mot Kristus. Hos Odeberg saknas förutsättningarna för organiserade ekumeniska överläggningar och religionsdialoger. Även samspel med kultur och goda samhällsföreteelser blir tvivelaktiga. Kristus går inte i ok med någon. Odeberg kände samhörighet, tvärs igenom samfundsgrupperingarna, med enkla bibeltroende kristna och talade villigt vid möten inom skilda samfund. Men detta var inte led i några ekumeniska strävanden, det var fri samling av dem som lystrade när herdens röst ljöd.

Vad jag inte kan förstå är, hur han kunde vara både så exklusiv i sin bibelutläggning och så ohämmat öppen för mystik från jordens alla hörn.

Med särskilt intresse tog Odeberg fasta på sådana drag i bibeln som för oss ter sig främmande och underliga. Om det s.k. «immanenta studiet» av Skriften skriver han sålunda: «Det innebär att man i stor utsträckning måste avlägsna sig, frigöra sig från invanda tankegångar. Det är att märka att Nya Testamentets ofta «egendomliga» tankar ge bättre orientering i verkligheten, även om de framstår såsom oförnuftiga. Det gäller att observera inte bara sådant som är lätt gripbart för traditionella och förtrogna «förnuftiga» tankebanor utan just det som för det invanda tänkandet ter sig främmande eller som kan tänkas vara otillgängligt därför att det är bortglömt ... Ett immanent studium av Nya Testamentet kräver alltså även detta av oss, att vi lära oss tillämpa Nya Testamentets egen betoning och dess egen rangskala av vad som i dess utsagor är av intresse och betydenhet. Och det gäller därvid att markera och betona särskilt det,

som i relation till våra invanda tankebanor ter sig främmande och «konstigt», ofta exemplifierat i den symboliska synen på livet och tillvarons ting...»⁴⁰

Den här synpunkten är tänkvärd, men den *inbjuder* till irrationella tolkningar. Olikheten, det främmande, det motsatta och frånstötande uppsöks; utläggaren drar fram det och skärper det. Odeberg refererar ofta ett vanligt, naturligt resonemang och säger sedan, med hänvisning till någon bibelformulering: I själva verket är det precis tvärt om! Den sortens domar över vanliga mänskliga åsikter och tänkesätt är det gott om i Odebergs bibelutläggningar. Han ville dock inte medge att det rör sig om paradoxer i vanlig mening: det gudomliga budskapet är inte paradoxalt i sig, bara i sin motsättning till det fallna mänskliga förnuftet.⁴¹

Odeberg dolde inte anstöten i de gamla texterna. Det som framstår som orimligt eller dåraktigt, skall få vara och förbli det.⁴² Inte heller skall man förvanska Skriften genom att vid översättning och utläggning göra svåra ställen enklare än de är.⁴³ Skriftorden skall få göra autentisk verkan.

I sina betraktelser var Odeberg aldrig bibelkritisk men odlade inte heller någon närsynt, atomistisk fundamentalism. Han tolkade varje enskild text i ljuset av sin kristocentriska total-syn på bibelns innehåll och budskap. Avmytologisering, existencial interpretation, hermeneutisk nytolkning, sådant fann inte heller någon plats i hans program för bibelns användning. Den enda form av tillämpning av bibeltexterna han praktiserade var att man generaliserar det som står där och uttrycker det så att det lättare kan förstås i dagens värld. Skriftens ord är giltiga för alltid: det som Gud sade till församlingarna i biblisk tid, det säger han också idag. Någon nytolkning eller *speciell* tillämpning för våra egna dagar kan inte komma i fråga, bara att man söker finna modernare ord och exempel.

³⁸ Se t.ex. *Skriftens studium*, 73–76, *Rannsakan*, 242–243 och vidare 247–310, *Herren kommer*, 134–135, 186, 206–207, 210–214, *Erevna* 1953:139–143.

³⁹ Även den kristna etiken är enligt Odeberg ny och unik, helt igenom hämtad ur Skriften; se t.ex. *Kristus och Skriften*, 44–46.

⁴⁰ *Erevna* 1947:75–76; jfr *Skriftens studium*, 61–63, 143.

⁴¹ Se *SKT* 1942:625–626 och *Skriftens studium*, 61–63, 143.

⁴² Se t.ex. *Tillbaka till Bibeln*, 131–137, och *SKT* 1941:121–122.

⁴³ T.ex. *Rannsakan*, 48–52, 96–97, 182–183.

Den som predikar skall enligt Odeberg bara kungöra bibelns budskap — bibelns eget budskap, som han sa — och ingenting annat. Propaganda och publikfångeri är av ondo. Taktik och knep kan bara skada. Tidsenlighet och anpassning är svek. Budskapet gör självt verkan, som det är.⁴⁴ Förkunnarens förebild är härolden som plikttroget, utan att blanda in några egna åsikter, ropar ut det som konungen låter meddela sitt folk. Den som har öron att höra med, han hör.⁴⁵

Slutpunkt

Det torde ha framgått av min redogörelse och mina kommentarer att vi i dagens exegetiska och hermeneutiska arbete tar väsentligt annorlunda på frågorna än vad Hugo Odeberg gjorde. Utrymmet medger inte att jag avslutningsvis diskuterar detta närmare. Låt mig bara anteckna ett par huvudsaker.

Jag kan inte komma ifrån att Odebergs isagogiska och kanonhistoriska underbyggnad av sin bibelsyn är ohållbar. Den stämmer inte med de uppgifter vi har om de olika bibelböckernas tillkomst och bibelns stegvisa tillblivelse. Men

hans bibelutläggning är intressant genom att den på nedärvt kyrkligt manér tar bibeln som en enhet och lägger ihop alla dess många vittnesbörd om Gud och de himmelska tingen, särskilt om Kristus och frälsningen. Detta blir en syntes: enhet och fullhet.

Enheten vinnas genom kraftig uniformering och harmonisering. Men utläggningen blir intressant genom att den låter de olika bibelstäl-lena förtydliga varann, befrukta varann och komplettera varann. Kyrkan har ju genom århundradena ansett att hela Skriften skall gälla, vettigt utlagd, och att den kan utläggas kreativt, med lojal respekt för textens bokstavliga lydelse men utan slaveri under den. Nutidens precisa men notoriskt atomiserande exeges kan knappast acceptera denna ofta lössläppta frihet, given inom en fastställd ram, men den har här ett mycket allvarligt memento att stava på. Frågorna om det finns en enhet i bibeln och om bibelböckerna kan avvinnas ett gemensamt, auktoritativt budskap verkar ju tongivande exegeter idag gå bet på. Detta underminerar allvarligt det hermeneutiska arbete som vi idag menar att exegetiken måste kompletteras med.

⁴⁴ T.ex. *NKT* 1933:55–56, 1934:82–83, *SKT* 1941:121–122, *Anteckningar*, 74–77, *Rannsakan*, 72–74, 233–235, *Herren kommer*, 57–59.

⁴⁵ T.ex. *Rannsakan*, 227–246, *Skriftens studium*, 58–61, 84–86, 91–100, 126–127, *Herren kommer*, 57–59, 64, *Kristus i Gamla Testamentet*, 13–18, *Erevna* 1954:29–30. Den svaga punkten i häroldssattityden (att utläggarens eget engagemang, undrandet, troskampen, tvivlen, lämnas utanför; härolden avlägger ju bara läpparnas bekännelse) diskuterar Odeberg aldrig.

Summary

A large part of Hugo Odeberg's printed works consists of brief meditations upon biblical texts, more than 350 items in all. This article informs about this genre within Odeberg's output and presents his view of the Bible and devotional expository methods. He takes the Bible as one coherent book — «Scripture», «Holy Writ» — inspired by the Holy Spirit and with Christ as the speaker of every word. The adequate exposition must be «immanent»: Concentrate entirely upon the Bible and interpret it synthetically; every single verse represents the whole Bible. Serious objections can be levelled against Odeberg's interpretations, but it must be admitted that his «pan-Christic whole-Bible exposition» seems to be interesting at present, when critical exegesis strikes one as being unable to point out the unity of the Bible and find a collected, authoritative witness within the 66 books.

Debatt

Wittgensteinianska dogmer om religiös diskurs

JOHAN MODÉE

Johan Modée, doktorand i religionsfilosofi vid Teologiska fakulteten i Lund, svarar här på Stefan Erikssons artikel i *STK* 1/98.

En stor del av modern religionsfilosofi har kommit att inriktas på själva språkets roll i den religiösa diskursen. Istället för att intressera sig för *vad* man talar om, fokuseras den språkliga akten eller talsituationen som sådan. Tanken är att diskursen i sig mer eller mindre innehåller all relevant information för den filosofiska reflexionen över religiösa utsagors mening och betydelse. Denna föreställning har oftast sin upprinnelse hos Ludwig Wittgenstein, i dennes doktrin om språkspel, och/eller hos J.L. Austin, som analyserade s.k. talakter eller performativer, och den kan i stort också kopplas till den allmänna trend inom den analytiska filosofin som benämnts som *the linguistic turn*. Språket som sådant har i denna trend blivit filosofins främsta intressefält. Och bland vissa för en tid sedan tongivande filosofer är *vardagsspråket* då något nära nog sakrosankt: filosofin skall enligt dessa koryféer bara ägna sig åt en stillsam beskrivning av den vardagliga språkanvändningen och helst också, i ett förbryllande ambivalent förhållningssätt till den egna uppgiften, samtidigt sluta upp med att «filosofera».¹

I *STK* 1/98 intar Stefan Eriksson en av Wittgenstein inspirerad språkligt orienterad position visavi den kristna religiösa diskursen om Jesu uppståndelse. Hans artikel reser dock några metodologiska frågor, som jag skulle vilja ta upp till debatt här.

Uppståndelsebegreppets mening

Enligt Eriksson, så finns det inom främst nutida amerikansk religionsfilosofi ett missriktat intresse för uppståndelsens historiska status. Filosofer som Stephen Davis och Norman Kretzmann hävdar exempelvis att det «finns en bokstavig mening av «Jesu uppståndelse»», dvs. att uttryckets betydelse främst är den literala betydelsen att Jesus *post mortem* promenerade ut

ur graven livs levande.² Trots att detta väl rent intuitivt är en rimlig interpretativ position, att begreppet «uppståndelse» också för en troende sannolikt anses ha en viss historisk referens, så vill Eriksson mena att begreppets *egentliga* mening och betydelse finns att söka i hur begreppet används i den doxastiska praktiken.³ Han anför en rad mer eller mindre substantiella argument för denna position. T.ex. så faller enligt Eriksson uppståndelsen som händelse utanför ramarna för en vetenskaplig förklaring, varvid den inte heller kan dras in i ett «historiskt bevisspel».⁴ Istället är det så, menar Eriksson, att strategin att fokusera händelsen som ett slags historiskt faktum leder filosofin vilse och inte uppmärksammar vad begreppet till sitt innehåll verkligen betyder för troende. Eriksson skriver:

För mig är det en gåta att filosofer inte studerar *användningen* av ett sådant uttryck som «uppståndelse» i högre utsträckning än vad som är fallet. [...]

Vad «uppståndelse» betyder har utmejslats i olika riktningar av skilda traditioner [...], och en troende lär sig att använda begreppet i enlighet med vad som i en sådan tradition räknas som ett rätt språkbruk.⁵

Mot dessa wittgensteinklingande tankegångar kan man ställa följande fråga: även om det är sant att begreppet «uppståndelse» är inarbetat i ett visst språkbruk så finns det väl likväl ett objektivt tillgängligt informationsinnehåll i satsen «Jesus uppstod från de döda»? Vare sig man är troende eller ej och oavsett tra-

¹ Se Ernest Gellner, *The Devil in Modern Philosophy*. London & Boston: Routledge & Kegan Paul 1974, 3–7.

² Stefan Eriksson, «Jesu uppståndelse som filosofiskt problem», *STK* 74, nr. 1 (1998), 15–23, se särskilt sidan 17.

³ Eriksson, *passim*. Termen «doxastisk praktik» har jag lånat från William P. Alstons arbete *Perceiving God*. Ithaca: Cornell University Press 1991.

⁴ Eriksson, 18.

⁵ *Ibid.*, 19.

dition? Grammatiskt sett finns det inget konstigt med denna sats, även om den påstår något extraordinärt. Att satsen sedan är särskilt *meningsfull* för de troende är väl en helt annan sak (det är såvitt jag kan se just detta Eriksson avser med termen «betyder»)? Och varför skulle denna särskilda meningsfullhet hindra att vi som filosofer, troende eller ej, funderar över uttryckets möjliga referens, dvs. dess betydelse, eller dess faktiska mening?

Det förefaller mig som om Stefan Eriksson blandar ihop olika uppgifter i sin artikel. För det första kan vi ju som filosofer fundera över ords och uttrycks referens och mening i en mer teknisk riktning, deras semantiska och epistemologiska status o.s.v. För det andra kan vi studera hur diverse metaforiskt språkbruk fungerar inom ett system, t. ex. ett inom ett diktverk. Denna andra uppgift är hermeneutisk, vilket dock inte innebär att hela uppgiften är lösgjord från en eventuell koppling till verkligheten.⁶ Det tycks emellertid vara så att Eriksson anser att endast den senare föreligger när det gäller religiösa satsar. Eller så blandar han ihop dessa möjliga uppgifter, som när han skriver:

Även om det inte är den historiska händelsen som ger uttrycket en betydelse, så finns det naturligtvis ett kausalt samband. Skulle inte något ha hänt som motiverat evangelieberättelserna (vad detta nu än var) så hade vi aldrig talat om Kristus som uppståndna. Betydelsen av «Jesu uppståndelse» och liknande uttryck är dock de användningar de har i de troendes liv idag.⁷

Nyckeln till «meningen» eller «betydelsen» (Erikssons terminologi) för uppståndelsebegreppet menar sig därför Eriksson finna i Svenska Psalmboken och i annat doxastiskt material, där begreppet kan knytas till diverse soteriologiska föreställningar och metaforer.

Men vad är argumentet för den tesen? Såvitt jag kan se ger Eriksson inget argument alls för att det *måste* förhålla sig så. «Betydelsen», dvs. i Erikssons terminologi om ett uttryck är religiöst meningsfullt för en människa, är nämligen ett helt annat fenomen än den sakliga mening och referens som ett begrepp i påstående har eller inte har, om det nu alls är fråga om ett påstående.

En stor del av de filosofiska besynnerligheterna hos Eriksson består i att han inte iakttar dessa distinktioner. «Betydelse» är för honom tydligen likvärdigt med «mening», som av allt att döma enligt Eriksson närmast ska förstås som ett slags existentiell menings-

fullhet, och båda begreppen är analoga med «användningen» i en existentiell kontext.

Språket har en objektiv mening

Mot Eriksson skulle jag emellertid vilja hävda att det just är referensen som ger betydelsen, och att meningen i ett uttryck sammanhänger med denna — rent extensionellt, efter vad Putnam kallat för ett ords «normalformsbeskrivning».⁸ Utpekandet av något som adekvat kan betecknas med ett givet begrepp med ett intersubjektivt etablerat stereotypt meningsinnehåll, är också avgörande för i stort sett alla vedertagna teorier om språklig mening. Ståndpunkten är intuitivt rimlig: om inte detta skulle vara grundläggande för språklig mening skulle det nämligen vara fullständigt oklart hur språket kan vara så transparent och objektivt tillgängligt som det nu är. Alla kompetenta talare av språket vet ju vad begreppet «uppståndelse» har för mening, troende eller ej. Men Erikssons teori fördunklar helt detta självvedenta förhållande.

Begreppsstereotypen «uppståndelse» har alltså, givet teorin ovan, sin konkreta mening genom sin semantiskt kausala koppling till den påstådda händelsen att någon *de facto* återfått livet efter det att vederbörande dött. Att vissa bilder, känslor och föreställningar knyts till uppståndelsebegreppet och placeras det i en viss jargong är alltså sekundärt och har ingenting med begreppets egentliga mening att göra. Snarare är det så att jargongen som utvecklas kring ett begrepp *förutsätter* en förståelse av begreppets faktiska tillämplighet, som Frege och andra har visat.⁹ Eventuell meningsfullhet i en estetisk, soteriologisk eller livsåskådningsmässig riktning är alltså *en helt annan sak*.

Men för Eriksson är jargongen, dvs. de med ett begrepp förknippade föreställningarna, *hela saken*, och då tydligen i synnerhet vad det gäller religiösa satsar.¹⁰ Såvitt jag kan se finns det emellertid inga som helst skäl för att tro att religiös diskurs alltid och nödvändigtvis kräver en sådan mystifierande särbehandling. Religiösa påståenden uttalar sig faktiskt om fenomen av extraordinär natur som presumtiva trosföremål, och i fallet med Jesu uppståndelse gestal-

⁸ Se Hilary Putnam, «The Meaning of «Meaning»», i *Mind, Language, and Reality: Philosophical Papers*, Vol. 2, Cambridge: Cambridge University Press 1975, 215–71.

⁹ Jfr Gottlob Frege, «Om mening och betydelse», i *Skrifter i urval*, översättning av Daniel Birnbaum och Sven-Olov Wallenstein, Stockholm: Thales 1995, 34–57, sidan 37; Bernard Harrison, *An Introduction to the Philosophy of Language*, Houndmills, Basingstoke, Hampshire & London: Macmillan 1979, 12ff.

¹⁰ Se Eriksson, 18, för hans kriterier på vad han anser vara en «riktig uppståndelse». Se nedan.

⁶ Se Hector-Neri Castañeda, «Fiction and Reality: Their Fundamental Connections», *Poetics* 8 (1979), 31–62.

⁷ Eriksson, 21.

tas en presumtivt *faktisk* händelse som enligt Stefan Eriksson själv förändrar synen på «varje faktum i världen»!¹¹ Varför uppståndelsen själv just av denna anledning inte skulle kunna utgöra ett faktum — en åsikt som förfäktas av Eriksson — är för mig föga uppenbart. Det finns troligen många andra händelser som för en enskild människa kan förändra synen på «varje faktum i världen», men detta är en rent existentiell sak, inte en fråga om saklig mening.

Om Eriksson likväl vill hävda att begrepp primärt har sin mening just efter den existentiella valör en människa tillmäter det, så är det som jag ser det omöjligt att föreställa sig att språket har ett objektivt fixerat och betydelsebärande innehåll. Och det tycks, paradoxalt nog, vara just så som Eriksson tänker sig saken. Hans emfas på det metaforiska språkbruket driver honom till påståendet att vore det inte för vissa uttryck i diskursen (t.ex. att «det rena offerlammet inte lämnas i döden») som är förbundna med uppståndelsebegreppet så har ingen *riktig* uppståndelse skett: «...Jesus [kunde] få gå omkring på sina egna två ben till denna dag om så vore, utan att någon riktig uppståndelse skett».¹² Alltså är det enligt Eriksson inte primärt en «riktig uppståndelse» om någon de facto kommer till liv efter att ha dött. Detta extremt kontraintuitiva antagande står i bjärt kontrast till faktumet att den religiösa begreppsstereotypen «uppståndelse» i vardagligt språkbruk *alltid* betyder något i stil med att «x har post mortem återvänt till livet». Att en uppståndelse är «riktig» beror i vanligt språkbruk också på om den ägt rum eller ej, på samma sätt som ett vanligt dödsfall är «riktig» just under förutsättning att det har inträffat, givet den förståelse vi har av vad som är ett dödsfall.¹³ Att Eriksson överhuvudtaget kan diskutera begreppet ifråga i sin artikel vilar på denna grundläggande språkliga förutsättning.

Den religiösa diskursen uttalar sig därmed faktiskt om påstådda skeenden i världen, varvid den egentligen inte skiljer sig från vilka andra diskurser som helst: politiska, historiska, vetenskapliga etcetera. Om ett påstående inom en given diskurs samtidigt spelar en viss roll i en livshållning spelar såvitt jag kan se inte något som helst roll: det fräntar inte språket dess objektiva mening och basala semantiska funktioner. Den existentiella innebörd som knyts till ett begrepp är alltså icke ekvivalent med dess sakliga mening.¹⁴

Religiös diskurs bör analyseras på flera sätt

Begreppet «uppståndelse» jämte andra religiösa påståenden skulle därför enligt min uppfattning därför kunna analyseras på flera sätt. Ett av de sätten är det av Eriksson aviserade projektet, om det fattas som ett hermeneutiskt projekt. Andra sätt är att analysera begreppet i epistemologiska projekt likt Kretzmann et. al., semantiska osv. Och frågan är om inte de troende själva, dvs. troende som inte förgiftats av Wittgensteins filosofi, också uppfattar saken på det sättet, dvs. att utsagorna i den religiösa diskursen har en saklig mening och faktisk betydelse, vid sidan av de soteriologiska metaforer som kopplas ihop med dem och alltså är möjliga att analysera på en rad olika sätt. Jag skulle därmed vilja påstå att Erikssons teori — trots anspråket på motsatsen — utövar ett filosofiskt interpretativt våld på det faktiska språkbruket inom den religiösa diskursen. Hans teori är också reduktionistisk visavi detta språkbruk.

Till stöd för dessa påståenden kan jag ge ett klassiskt exempel på religiöst språkbruk som motsäger Erikssons teori och som jag tror stödjer min uppfattning. Pauli användning av begreppet «uppståndelse», — en människa som antagligen var troende också i Erikssons termer — passar enligt min mening inte alls in i den teori Eriksson förfäktar. Paulus skriver i 1 Korintiebrevet 15: 14–17:

... om Kristus inte har uppstått, ja, då är vår förkunnelse tom och tom är också er tro. Och då visar det sig att vi har vittnat falskt om Gud, eftersom vi har vittnat om Gud att han har uppväckt Kristus, som han ju inte kan ha uppväckt om det är sant att de döda inte uppstår. Ty om inga döda uppstår, har heller inte Kristus uppstått. Men om Kristus inte har uppstått, då är er tro meningslös...¹⁵

Vad vill Eriksson säga om detta yttrande, som är ett exempel på en troendes diskurs? Består meningen av begreppet «uppståndelse» också här helt och hållet i en fromt doxastisk «användning»? Jag skulle tvärtom vilja påstå att om Pauli argument överhuvudtaget ska ha någon poäng så måste begreppet «uppståndelse» i denna text referera till en händelse, som här framställs som ett historiskt faktum. Paulus är alltså som troende avgjort intresserad av uppståndelsens historiska kvalitet, som för honom tydligtvis är en viktig förutsättning såväl för soteriologin som för den sakliga mening han tydligtvis tillskriver begreppet. Om inte

¹¹ Ibid., 17.

¹² Ibid., 18.

¹³ En blick i vilken ordbok som helst bevisar denna trivialitet, — men tydligen inte för Eriksson.

¹⁴ Jfr John Hyman, «Wittgensteinianism», i *A Companion to the Philosophy of Religion*, Philip L. Quinn & Charles Taliaferro (red.), Oxford: Blackwell 1997, 150–157, se särskilt 155f.

¹⁵ Citat från NT 81.

uppståndelsen skett (dvs. som ett faktum) är tron enligt Paulus meningslös! Min egen erfarenhet av icke-filosofiska troende människor säger mig också att många delar den uppfattningen.

Enligt Eriksson kan dock troende tydligen tillåtas att

... tala om uppståndelsen som en sanning av historiskt slag, bara inte detta tal döljer denna «sannings» religiösa karaktär och leder oss till att blanda samman «sanning av historiskt slag» med «sanning som är åtkomlig för historiska undersökningar».¹⁶

Har då Paulus misstagit sig? Vilsleder han oss? Det förefaller ju åtminstone för en nutida exeget att han verkligen *refererar* till ett slags *faktum* och tilldelar just «Jesu uppståndelse» som *händelse* en stor «betydelse» (Erikssons terminologi). I 1 Korintierbrevet 15: 3–8 tycks han dessutom i strid mot Erikssons filosofiska dogm blanda samman «sanning av historiskt slag» med «sanning som är åtkomlig för historiska undersökningar» visavi den religiösa diskurs han bedriver. Paulus förefaller nämligen inte iakta denna distinktion: han anger vittnen som kan tala för att händelsen verkligen *har hänt*, troligen i samma mening som vilken annan händelse som helst (om inte så försvinner hela poängen med Pauli resonemang). Hela tron tycks hänga på det! Vill Eriksson nu nästan 2000 år i efterhand därmed ta Paulus i örat och kräva rättning i det wittgensteiniska ledet? *Meaning is use!* är dogmen, så Paulus *kan* ju — om vi ska tro Eriksson — bara inte tala om uppståndelsen som ett vanligt faktum, troende som han är... Men det är ju just det som han gör, i likhet med en mängd andra religiösa personer!

Det enkla faktumet att det finns troende människor som tror att Jesu uppståndelse måste ha hänt — på samma sätt som vilket faktum som helst — för att den kristna tron ska ha någon poäng motbevisar alltså hela Erikssons föregivet sakliga analys. Hans analys måste därför självt absurdt nog vara en analys av en bestämd typ av religiositet om den ska vara riktig: en wittgensteiniansk religiositet. Analysen, förutom att den därmed är starkt reduktionistisk, tycks därigenom mer eller mindre sammanfalla med undersökningsobjektet.

Men en religionsfilosofi som på så sätt försöker utveckla ett slags akademisk och intellektualiserad religiositet under föregivningen att utgöra en analys gör alltså våld på hur icke-filosofiska människor faktiskt uttrycker och tänker om sin tro och har delvis

därför, som jag ser det, missförstått sin uppgift. Den har vid sidan av detta också missförstått sin *vetenskapliga* uppgift. Vår uppgift som religionsfilosofer är nämligen inte att klistra en filosofisk-teologisk doktrin på människor som kanske har en konservativ och bokstavstroende religionsförståelse à la Kretzmann, hur intellektuellt förvirrat vi än kan tycka att detta är. På sin höjd kan vi vetenskapligt analysera religionsfenomenet efter de särskilda egenheter det nu har och på så sätt — i bästa fall — kasta lite avslöjande ljus över verksamheter med intellektuellt tvivelaktigt innehåll. Men vi kan inte med vetenskapliga anspråk säga åt andra filosofer eller vanligt folk att tro wittgensteinianskt, eller att påstå att troende i själva verket inte alls tror att uppståndelsen har ägt rum som ett vanligt faktum, trots att de faktiskt tror det (vilka skäl de än anser sig ha till detta)!

Alltså: studiet av religiöst språkbruk avslöjar att religiösa påståenden gör anspråk av epistemologisk och semantisk karaktär. Vid sidan av detta är det religiösa begreppen ofta innefattade i metaforiska kontext med existentiella innebörder, som Eriksson betonar beträffande uppståndelsen. Dessa innebörder förutsätter dock att begreppet ifråga har en konkret och saklig mening, samt att det på ett eller annat sätt refererar till något slags postulerat faktum.

Kausal referens

Istället för att drivas till den absurda och kontraintuitiva position som blir följderna av Erikssons uppfattningar så finns det som jag ser det, vid sidan av diverse wittgensteinianska åsikter om hur filosofi skall bedrivas, en mängd andra intressanta filosofiska infallsvinklar. En intressant vinkling antyds av Eriksson själv: nämligen hur religiösa begrepp står i en kausal förbindelse med en historisk ursprungssituation, som inte längre är direkt perceptuellt åtkomlig för oss idag (detta gäller för övrigt *alla* historiska företeelser). Inte för att vi därför nödvändigtvis måste förlora oss i en spekulation över en eventuell historisk sannings vara eller icke-vara, utan snarare hur påståenden, halvt legendära eller kvasi-fiktiva, på något sätt kan länkas till ett första användande, exempelvis «ett UFO har störtat i Roswell»; «Jesus har uppstått» etcetera. Det är ju t.ex. möjligt att allt i just detta senare exempel (och även det förra!) berodde på ett misstag, att Jesu lärjungar i en psykologiskt pressad och religiöst överhettad situation invid en tom grav högg till med första bästa idé som lugnade och bevarade gruppen, en idé som dessutom planterats av ledaren själv (inom religionspsykologin finns tusentals exempel på denna psykiska funktion). Men på vilket sätt *refererar* då uttrycket «Jesus har uppstått»?

¹⁶ Eriksson, 21.

Kan ett påstående som baserar sig på ett misstag referera? Och om någon tror att ett påstående, som *de facto* baseras på ett misstag, är sant: hur påverkar det bilden? Meningen är given, med hur förhåller det sig egentligen med referensen? Här finns en rad intressanta filosofiska problem som förtjänar att uppmärksammas mer ingående.¹⁷

Jag skulle alltså inte vilja se det som Eriksson tycks se saken, att filosofin inte ska bry sig om filosofiska och metafysiska problem som alstras av religiösa påståenden och mer eller mindre förbjudas att studera dessa påståenden utanför deras användning i de troendes fromma psalmsång. Dogmen att all mening och betydelse finns att hämta i själva «användningen», som denna definieras av Eriksson, tycks mig alltså vara alltför snäv.¹⁸

Det är ju för övrigt också möjligt att Wittgenstein hade fel och att hans teori inte uttrycker den slutgiltiga filosofiska sanningen om språkets natur och funktion, religiöst färgat eller ej. Att undersöka detta är också en möjlig filosofisk uppgift.

¹⁷ Se t.ex. Howard Wettstein, «Did the Greeks Really Worship Zeus?», *Synthese* 60 (1984), 439–449 och Keith Donnellan, «Speaking of Nothing», *The Philosophical Review* 83 (1974), 3–31, Castañeda, 47ff. Jag hoppas att jag kan återkomma till dessa problem i en senare artikel.

¹⁸ Jfr Hyman, s. 150–157; Kai Nielsen, «Wittgensteinian Fideism», *Philosophy* 62 (1967), 191–209.

Referenser

- Alston, William P.: *Perceiving God*. Ithaca: Cornell University Press 1991.
- Castañeda, Hector-Neri: «Fiction and Reality: Their Fundamental Connections», *Poetics* 8 (1979), 31–62.
- Donnellan, Keith: «Speaking of Nothing», *The Philosophical Review* 83 (1974), 3–31.
- Eriksson, Stefan: «Jesu uppståndelse som filosofiskt problem», *STK* 74, nr. 1 (1998), 15–23.
- Frege, Gottlob: «Om mening och betydelse», i *Skrifter i urval*, översättning av Daniel Birnbaum och Sven-Olov Wallenstein, Stockholm: Thales 1995, 34–57.
- Gellner, Ernest: *The Devil in Modern Philosophy*, London & Boston: Routledge & Kegan Paul 1974.
- Harrison, Bernard: *An Introduction to the Philosophy of Language*, Houndmills, Basingstoke, Hampshire & London: Macmillan 1979.
- Hyman, John: «Wittgensteinianism», i *A Companion to Philosophy of Religion*, Philip L. Quinn & Charles Taliaferro (red.), Oxford: Blackwell 1997, 150–157.
- Nielsen, Kai: «Wittgensteinian Fideism», *Philosophy* 62 (1967), 191–209.
- Putnam, Hilary: «The Meaning of «Meaning»», i *Mind, Language, and Reality: Philosophical Papers*, Vol. 2, Cambridge: Cambridge University Press 1975, 215–71.
- Wettstein, Howard: «Did the Greeks Really Worship Zeus?», *Synthese* 60 (1984), 439–449.

Summary

In this paper I criticize Stefan Eriksson's Wittgensteinian approach to the concept of the resurrection of Christ in his article «Jesu uppståndelse som filosofiskt problem», *STK* 74 (1998), 15–23. Eriksson's claim was that the sole meaning of the concept of the resurrection is determined by the use in doxastic practices of faith, and that epistemological, historical and semantic problems are almost totally redundant regarding the analysis of the concept. My main argument against Eriksson's position is that there is virtually no argument at all for the doctrine that religious discourse must be treated as a special kind of language, which is not governed by the same semantic and linguistic rules that governs all speech, rules which more or less determine the meaning and reference of concepts. Hence, that a concept may be meaningful in some special way for a believer does not rule out its semantic function or its public meaning. Moreover, I try to show that the religious discourse itself, as exemplified by Paul in 1 Corinthians 15, often makes claims of an epistemological, historical and semantic character.

Therefore it is suggested that religious discourse is open for every kind of philosophical investigations, such as causal theories of meaning and reference or epistemological theories, since there are no convincing arguments for the claim that the sole meaning and reference of religious statements or concepts are to be discovered in the doxastic use among believers.

As a result, I think that Eriksson's position is too restricted, as well as it is determined by a Wittgensteinian bias towards the nature of language.

LITTERATUR

Barbro Wallgren Hemlin: *Att övertyga från predikstolen — en retorisk studie av 45 predikningar hållna den 17:e söndagen efter Trefaldighet 1990, 331 sid. Bokförlaget Nya Doxa, Nora 1997.*

Predikoforskningen har under 1990-talet på nytt tagit fart i Sverige efter att ha upplevt en svacka under 1980-talet: flera projekt är på gång som förväntas resultera i licentiatuppsatser och doktorsavhandlingar, några har redan kommit, en av dessa är Barbro Wallgren Hemlins (BWH) *Att övertyga från predikstolen*, vilken är framlagd vid institutionen för Svenska språket, Göteborgs universitet.

Författaren har valt att göra en retorisk undersökning av predikningar hållna på 17:e söndagen efter Trefaldighet. 3:e årgången, då liknelsen om den oherderliga förvaltaren (Luk. 16:1-8) är predikotext. Med utgångspunkt hos Aristoteles definierar BWH retoriken som *primärt en disciplin inriktad på produktion och analys av olika typer av texter (främst talade, men även skrivna) som har till syfte att övertyga och som riktar sig från en talare till många lyssnare* (s. 22). Undersökningsmaterialet utgörs av 45 predikningar varav 35 hämtade från Göteborgs stift och 10 från Stockholms stift. 35 av predikningarna är hållna av män och 10 av kvinnor, varav 7 från Göteborgs stift, alla predikningarna finns inspelade på ljudband. Längden på predikningarna varierar avsevärt, från 4 minuter till 26 minuter, manliga präster talar längre (16,5 min) mot kvinnliga (13 min), om man tar hänsyn till hela materialet, medan i Stockholm kvinnorna predikar längre än männen. Alla präster som bidragit med en predikan har även svarat på en enkät vars mål bl.a. var att undersöka om vad de har för tankar om predikans uppgift, predikans språk, disposition och framförande samt hur de arbetar med sina predikningar. Detta material redovisas endast sporadiskt.

Avhandlingens syfte är att undersöka vad prästerna vill övertyga lyssnaren om, hur de försöker övertyga lyssnarna och vem det är som försöker övertyga. Utifrån detta syfte placerar BWH sin avhandling i skärningspunkten mellan den forskning som bedrivs kring predikan som genre, forskning om retorik och forskning med språksociologisk inriktning. Undersökningen inriktas på att ge svar på vilka teser som drivs och vilka retoriska verktygsmedel som används i de aktuella predikningarna, men någon värdering av den sakliga styrkan i argumentationen undersöks inte. Genomgående diskuteras däremot om kvinnliga och manliga präster, respektive Göteborgspräster och Stockholmspräster, skiljer sig från varandra och i så fall hur. Dessa

perspektiv är utomordentligt intressanta samtidigt som avhandlingens svaghet ligger i de generaliseringar som görs utifrån dessa två perspektiv. Vi måste komma ihåg att en kvinnas predikan motsvarar endast 10% av kvinnornas predikningar i undersökningen och att resultaten därför är något osäkra. Likaså är de gammalkyrkliga prästerna överrepresenterade bland Göteborgsprästerna, vilket BWH är medveten om, men drar ändå flera generella slutsatser. Troligen hade BWH fått ett annat resultat med en annan urvalsprincip, men nu är det detta material som behandlas och då framkommer att två typer av präster utgör ytterligheter mellan vilka de övriga kan placeras in, nämligen de, ofta äldre, manliga gammalkyrkliga lantsortspräster och de yngre kvinnliga storstadspräster. Avhandlingen visar att materialet *inte* stöder schablonbilden av kvinnliga predikanter som känslostyrda och manliga som styrda av förnuftet. BWH visar med all önskvärd tydlighet hur männen i materialet betonar känslan så väl i argumentation som i framställningssätt medan kvinnorna är noga med att betona förnuftsargumenten. Förklaringen till denna skillnad är enligt författaren, att när kvinnor predikar så har de inträtt på en manlig arena och kan då inte luta sig mot en lång tradition. De är också hela tiden påpassade och iakttaga inte minst i Göteborgs stift, varför kvinnorna väljer att använda förnuftsargument för att övertyga från predikstolen.

När materialet genomgående visar att de äldre är mer känsloliktade än de yngre av båda könen, undrar jag om detta inte också hör samman med i vilken tidsålder prästerna fått sin skolning och deras tillhörighet till olika kyrkliga riktningar. De gammalkyrkliga är i och för sig inte kända för att omhulda känslorna, men uppenbarligen framträder deras predikan som om de bygger på känslolagring, vilket inte är så konstigt då konservatismen alltid vädjar till känslorna. De yngre är skolade i en intellektuell ärlighet som även tar sig uttryck i predikans argumentation. Det vore märkligt om prästerna kring 30 år hade predikat på samma sätt som materialets äldsta präst 83 år gammal. Språk, samhälle, kulturmiljö, teologisk miljö, erfarenheter m.m. måste med nödvändighet vara olika med 50 års skillnad.

Skillnaden i människosyn går mer mellan äldre och yngre än mellan män och kvinnor. De äldre männen talar gärna om människan som liten och syndig, som en tiggare inför Jesus, dvs. någon som är i underläge, medan kvinnorna och de yngre männen lyfter fram att människan är ansvarig för sitt handlande och tänkande. Ett resultat som inte alls förvånar är att männen hotar mer än kvinnorna och talar om en allsmäktig, ibland en farlig Gud som straffar. Många män

talade om den stora räkenskapsdagen, vilket bara en kvinna gjorde. Kvinnorna tar upp det nära livet, vardagslivet, som t.ex. relationsproblem, kreditkortsskulder, ensamhet, barnlöshet, medan männen hämtar sina exempel från den stora världen med ekonomi, krig och miljö som viktiga ingredienser. Vidare anför männen Gud, Jesus och Bibeln som auktoriteter medan hos kvinnorna framträder Jesus tydligt på bekostnad av Gud och Bibeln, vilka nästan inte alls nämns som auktoriteter. BWH konstaterar bara denna skillnad eftersom det ligger utanför hennes uppgift att analysera dem, men här finns ett embryo till en ny intressant undersökning om manliga och kvinnliga predikanter förhållande till Gud, Jesus och Bibeln samt inte minst vilken gudsbild som förmedlas. En kort diskussion om gudsbilden har författaren varit tvungen att göra i samband med argumentationsanalysen av auktoriteten Gud, men denna diskussion kan bara säga något om gudsbilden i detta material och inte något generellt eftersom gudsbilden hos samma predikant kan variera över ett stort fält beroende på vilken bibeltext som ligger till grund för predikan.

Göteborgsmaterialet är mycket väl genomarbetat medan Stockholmsmaterialet i långa stycken endast används som referens. Ett exempel på detta är tabell nr fyra «Tillämpningstesernas femton-i-topp» där samtliga Göteborgspredikningar redovisas medan not 95 talar om att Stockholmsmaterialet inte är lika noggrant genomgången. Det hade varit spännande att se om det finns några skillnader mellan stiftet eller ännu hellre om det finns några skillnader mellan könen.

Att övertyga från predikstolen är ett viktigt bidrag till predikoforskningen. Författaren har på ett engagerande sätt visat vad präster i Svenska kyrkan, och i synnerhet i Göteborgs stift, försöker övertyga sina lyssnare om en helt vanlig kyrksöndag. Avhandlingen har, enligt min mening, förutsättning att vara ett viktigt inslag såväl i det vetenskapliga homiletiska samtalet som vid utbildning och fortbildning av präster och predikanter.

Jan-Olof Aggedal

Göran Bexell, Carl-Henrik Grenholm: *Teologisk etik. En introduktion. 414 sid. Verbum, Stockholm 1997.*

Forfattare til lærebøger i etik må tage stilling til to alternativer: Skal de give en historisk eller en systematisk fremstilling? Og skal de nøjes med at gengive andres teorier eller også præsentere deres egen? Bexell og Grenholm (B&G) har i begge tilfælde valgt det sidste alternativ. Deres bog, som er en første introduktion i etik primært for religionsvidenskabs- og teologistuderende, er bygget systematisk op, og den indeholder deres egen «vælgrundede» moralopfattelse.

Bogens 18 kapitler falder i fem dele. Først (kap. 1–3) gøres rede for selve begrebet eller fænomenet etik. Det sættes i forbindelse med den konkrete nutidige kontekst: de vestlige pluralistiske samfund og den globale sammenhæng. Dermed er et af bogens hovedtemaer anslået: universalisme eller kontekstualisme (27). Temaet melder sig også, når man tager hensyn til religiøse traditioner: findes der fælles moralnormer i verdensreligionerne? B&G konkluderer med at finde det «ønskvært» at opstille interkulturelle normer samtidig med at anvendelsen af normerne præges af partiel relativisme (68).

Relativisme-problemet fører naturligt over i anden del (kap. 4–8), som behandler etisk teori, primært på et filosofisk grundlag. Metaetiske (her kaldet værditeoretiske) problemer knyttet til moralsk erkendelse, moraludsagns begrundelighed og værdiers realitet behandles. Og de vigtigste helhedsopfattelser, hhv. etiske teorier præsenteres. Det sker ud fra den gængske skelnen mellem teologiske og deontologiske teorier. Dog fremstilles også nyere opfattelser som dydsetik og feministisk etik.

Efter de moralfilosofiske grundproblemer følger (kap. 9–12) den teologiske etik. B&G opstiller forskellige teologiske grundopfattelser af en kristen etiks kilder (fornuft – åbenbaring) og af forholdet mellem kristen etik og andre livsanskuelsers etik (identitet, kontrast, kombination). De giver en fyldig behandling af det centrale spørgsmål om Bibelens normative betydning. Også i forbindelse med kristen, hhv. teologisk etik fastholder de problemet om universalisme eller kontekstualisme. De giver derfor en fremstilling af den teologiske teori, der klarest begrunder en universalisme, læren om den naturlige lov (her omtales Luthers etik). Som kontrast præsenteres forskellige former for kontekstuelle teorier i kristen etik: dydsetik, befrielsesteologi og feministisk etik. Også James Gustafsons teocentriske etik omtales her.

I kap. 13 fremlægger B&G deres eget forslag til en «vælgrundad» moralopfattelse. Dens almene, filosofiske variant er allerede omtalt i kap. 6. I modsætning til moralopfattelser med kun eet princip (som utilitarismen) forfægter B&G en «pluralistisk», som omfatter tre grundprincipper: iige menneskeværd, godhed eller utilitet og retfærdighed. Menneskeværdsprincippet er det mest grundlæggende; det «motiverer» de to andre (122). Ud fra en kristen synsvinkel er det kærlighedsbudet, der er grundnormen, men den konkretiseres i de tre nævnte (263). Normerne indgår som et af fire niveauer i moralopfattelsen; den omfatter også en kontekst for moralen, bestående af bl.a. fakta, overbevisninger og menneskelige behov. Endvidere indgår et valgniveau og et subjektiveau, idet moralopfattelsen skal integreres i hele personen. Dette hænger sammen med, at moralopfattelsen også bør omfatte dyder. En

velgrundet moralopfattelse kan være kristen; og omvendt: en kristen moralopfattelse bør leve op til kriterierne for velgrundethed.

Bogens sidste kapitler (14–18) behandler emner inden for anvendt etik: samliv, biomedicin, arbejde/økonomi samt globale problemer som udvikling og miljø.

Teologisk etik kan ses som den tydeligste svenske manifestation af den fornelse, der sker inden for teologisk etik i alle nordiske lande, og som allerede er resulteret i flere nye lærebøger. Det er en omfattende og grundig bog med sin egen profil. Jeg vil især fremhæve behandlingen af etikken i de forskellige religioner, bibelsk etik, kontekstuelle teorier samt kapitlerne om anvendt etik som styrker ved bogen.

Bogen har imidlertid også mere diskutabile egenskaber samt klare svagheder. På det mere praktiske plan er læseren handicappet af, at der ikke er navne- og sagindex. Til gengæld er der ikke mange trykfejl; dog er Melanchthon stavet forkert (222). Schweizeren Hans Küng er blevet til en «tysk teolog» (361). Referencen til primærlitteratur er uensartet: nogle steder citeres og refereres til originaludgave (f.eks. Aristoteles s. 128), andre steder anføres svensk oversættelse (Aristoteles s. 92).

Hvad indholdet angår, kan der rettes kritik både mod de filosofiske og de teologiske dele. Et tilbagevendende tema i bogen er som nævnt universalismens tanke om, at der findes moralske normer og værdier, som er gyldige uafhængigt af kulturelle og andre faktorer, f.eks. fordi de er udtryk for en almen menneskelig rationalitet. Herover for står kontekstualismens påstand om, at normer og værdier er bestemt af den sociale og kulturelle sammenhæng; også moralsk rationalitet hævdes af nogle (f.eks. A.MacIntyre) at være kontekst- eller traditionsbestemt. Selv om begrebet moralsk eller praktisk rationalitet spiller en central rolle for B&G's problemstilling, giver de ikke nogen præcis definition af det. Og de påstår fejlagtigt, at MacIntyre udelukker en rationel diskussion mellem forskellige traditioner (70, 239). Til gengæld tillægger de John Rawls en stærkere universalisme end han selv forfægter, hvilket til dels skyldes, at de ikke tager hensyn til hans nyeste formulering af sin retfærdighedsteori (1993).

Den systematiske fremstilling bevirker, at de forskellige moralfilosofiske teorier ikke præsenteres i deres historiske kontekst. Aristoteles omtales således to steder som repræsentant for henholdsvis en teleologisk etik og en dydsetik, men sammenhængen i hans teori forsvinder. Noget lignende gælder Kant. Andre vigtige moralfilosoffer er slet ikke omtalt; det gælder Hume og Nietzsche. Af nutidige forfattere savnes f.eks. E.Lévinas og J.Habermas.

Hvad angår B&G's egen moralopfattelse, er det svært at forstå prædikatet «vælgrundad»; hvori består egentlig begrundelsen for, at netop principperne menneskeværd, godhed og retfærdighed skal indgå?

Et særligt problem melder sig i forbindelse med den kristne variant af den velgrundede opfattelse. B&G forfægter en «kombinationsteori», dvs. at kristendommen ikke har en helt specifik etik, men bidrager til den almene etik. Bidraget består i, at åbenbaring og Kristustro «uddyber» normer og værdier i almen etik. For eksempel uddyber kristendommen begrebet omsorg gennem tanken om selvfornægtelse. Men hvad betyder uddybelse egentlig: bliver meningen med de almene normer, f.eks. om omsorg blot mere tydelig — eller bidrager kristendommen med helt nye moralske krav? Er omsorg og selvfornægtelse ikke to forskellige moralske fænomener?

Svend Andersen

K. Bayertz (ed.): *Sanctity of Life and Human Dignity (Philosophy and Medicine 52)*. 320 sid. Kluwer Academic Publisher, Dordrecht 1996.

Är det moraliskt berättigat att utföra medicinska experiment på foster innan dessa aborteras? Frågan har aktualiserats av en forskargrupp på Huddinge sjukhus som utför sådana experiment.

Intar man en nyttomoralisk (utilitaristisk) ståndpunkt är svaret lätt. Kan man anta att denna forskning kommer att göra nytta för andra individer i en så stor utsträckning att det uppväger det eventuella lidande som fostret tillfogas så är svaret ja. Experimenten förefaller också oproblematiska om man enbart ser fostret som en del av kvinnans kropp. Ger kvinnan sitt godkännande så kan dessa försök likställas med vilka medicinska försök som helst.

För att kunna motivera en tvekan eller negativ inställning måste man söka sig åt annat håll. En princip som då ligger nära är människovärdesprincipen. Försöken skulle innebära en kränkning av fostrens människovärde och därmed vara moraliskt problematiska eller t.o.m. förkastliga. Men är människovärdesprincipen hållbar i dagens sekulariserade samhälle? Hör den inte till en nu övrig kristen epok i vår historia? Frågorna kan verka underliga när människovärdesprincipen fortfarande åberopas som etisk grund för statliga utredningar, såsom utredningar om genteknikens tillämpning och prioriteringar inom sjukvården. Ändå ifrågasätts principen av många etiker idag. Inom debatten om djuretik har det ifrågasatts på vilka grunder det går att hävda att människans särställning kan berättiga att djur plågas genom experiment eller pälsuppfödning. Inom miljöetiken hävdas ibland att människovärdesidéen har fått legitimeras människans exploatering av

naturens resurser och inom den medicinska etiken har främst utilitarister hävdad att människovärdesprincipen utgör ett irrelevant hinder för moraliskt berättigade handlingar såsom aktiv eutanasi och infanticid.

I den nyutkomna ovannämnda boken dokumenteras en konferens om människovärdesprincipens idéhistoriska grund och aktuella tillämpning inom medicinen. Boken, som är redigerad av den tyske filosofiprofessorn Kurt Bayertz, innehåller en rad inlägg som beskriver, kritiserar och försvarar människovärdesprincipen. Författarna är filosofer, teologer och medicinare. Sammantaget ger boken en utomordentlig överblick över de senaste årens inlägg i debatten. Den innehåller dessutom en omfattande bibliografi över vad som skrivits inom området. (Det enda svenska bidraget som finns medtaget är Mats G. Hanssons avhandling *Human Dignity and Animal Well-Being* som kom för några år sedan).

Bland principens kritiker finns Helga Kuhse, Tristram Engelhardt, Wolfgang Lenzen och Stephan Wear representerade. Lenzen hävdar i sitt inlägg att begreppet människovärde är överflödigt. Det finns enligt Lenzen mer precisa moraliska begrepp för att beskriva de handlingar som brukar betecknas som «kränkningar av människovärdet». Lenzen själv baserar sin moralteori på den gyllene regeln, principen att inte skada och den utilitaristiska handlingsprincipen.

Läkaren Stephan Wear ifrågasätter principens relevans vid kliniska beslut i samband med behandling vid livets slutskede. Svåra och nödvändiga avvägningar av kostnader, nytta och sannolikheter avvisas till förmån för ett enkelt hänvisande till patientens människovärde. Principen fungerar då som ett «yttersta diskussionshinder». Principens etiska konsekvenser är också oklara, menar kritikerna. Om principen innebär att varje enskilt människoliv är oändligt värdefullt och okränkbart får detta långtgående följder för vården. Att medvetet avstå från livsuppehållande behandling skulle då innebära en kränkning av människovärdet. Följden blir att alla medicinska resurser måste användas för att hålla människor vid liv. En orimlig följd i dagens hårt prioriterade sjukvård!

Förespråkarna för människovärdesprincipen kan delas in i två grupper: de som ser principen som en gemensam etisk grund även i ett sekulariserat samhälle och de som argumenterar för principen utifrån religiösa utgångspunkter. Filosofen Dieter Birnbacher hör till den förra gruppen. Birnbacher menar (liksom f.ö. Ingmar Hedenius på sin tid) att respekten för människovärdet betyder detsamma som att respektera vissa grundläggande mänskliga rättigheter, såsom rätt till medel för livsuppehälle, frihet från smärta, politisk frihet och rätt till själv-respekt. Dessa rättigheter har varje människa oavsett egenskaper eller förtjänster. Principen är inklusiv och inte exklusiv och förutsätter

inte att människan som art har något privilegium över andra arter. I denna tolkning kommer inte principen i konflikt med djurens intressen, som vissa kritiker hävdar. Den protestantiske teologen Martin Honecker menar att respekten för mänsklig värdighet har en viktig moralisk och rättslig funktion i det moderna samhället. Den fungerar enligt Honecker som «en orienteringspunkt och kritisk norm» inför moraliska och juridiska beslut.

I anslutning till Alasdair MacIntyres betoning av moraliska traditioners betydelse hävdar jesuiten Kevin Wildes att människovärdesprincipen hör hemma i en bestämd moralisk tradition, den kristna. Inom denna tradition med dess «moraliska berättelser» kan den fungera som moralisk vägledning. I det sekulariserade samhället är den däremot obegränsad och innehållslös.

Var finns då rötterna till idén om människovärde. I ett av antologins mest intressanta bidrag hävdar Kurt Bayertz att dagens människovärdesidé har sin grund i renässansens hävdande av människans storhet och värdighet i opposition mot den kristna doktrinen om människans svaghet och synd. Bayertz nämner tre grunder för människans värdighet: förmågan att tänka och handla förnuftigt som betonades av bl.a. Pascal, förmågan att kontrollera naturen, som bl.a. betonades av Pico della Mirandola och förmågan att skapa värden och normer som bl.a. betonades av Immanuel Kant. Konstituerande för människans värdighet är således rationalitet, perfektion och autonomi. Människan är enligt denna syn inte enbart Guds avbild, hon har själv blivit Gud.

Människans storhet tar sig konkreta uttryck i vetenskap och teknologi. Idag kan vi konstatera att denna förmåga har kommit att utgöra ett hot mot människans värdighet. Människan kan med hjälp av teknik styra och manipulera sin egen arvs massa, dvs. hennes autonomi hotas av hennes egen kreativa förmåga. Innebär det att den mänskliga kreativiteten måste begränsas för att bevara människans värdighet? Bayertz formulerar själv följande paradox: «man kan inte vidhålla begreppet mänsklig värdighet utan att förstöra det; man kan inte överge begreppet mänsklig värdighet utan att bekräfta det».

Bayertz reflektioner är tankeväckande men jag tror ändå att hans beskrivning av människovärdesidéns bakgrund är bristfällig. Dels kan den positiva värderingen av människans förmåga spåras längre tillbaka. Aristoteles, Augustinus och Thomas underströk alla betydelsen av mänsklig rationalitet för människans värdighet. Viktigare är att Bayertz bortser ifrån en annan idé som också ligger bakom det moderna människovärdesbegreppet. Den kan beskrivas som skyddet för, ja t.o.m. den höga värderingen av den svaga människan. Detta tema återkommer i evangeliernas beskrivning av Jesu verk och berättelser, det kommer till

uttryck i urkyrkans värnande av de spädbarn som i det förkristna Rom sattes ut för att dö liksom i hävdandet av slavarnas människovärde i kampen mot slaveriet.

Vilken relevans har då människovärdesidén idag? Som grund för idén om individuella rättigheter fungerar den som en moralisk barriär mot de totalitära strömningar och ekonomiska «lagar» som riskerar att instrumentalisera och degradera människor. Som skydd för det svaga livet kan den fungera som en bakgrundsprincip. Inte så att den leder till några enkla moraliska slutsatser. Man kan mycket väl argumentera både för och emot fri abort, liksom för och emot aktiv eutanasi utifrån människovärdesprincipen. Dess moraliska funktion ligger snarare på den korrigerande nivån; den kan utgöra en provosten inför våra moraliska ställningstaganden och handlingar.

Har då människovärdesprincipen något att bidra med till diskussionen om medicinska försök på foster? Intuitivt reagerar säkert många mot att använda ännu icke aborterade foster för medicinska experiment. Hur ska vi motivera dessa intuitioner. Den utilitaristiska principen är otillräcklig. Enligt den sker ju inget oerättigt. Människovärdesprincipen kan här utgöra en kompletterande princip som kan motivera vår avvisande intuition. Så länge fostret finns kvar i livmodern är det också bärare av ett egenvärde såsom en potentiell mänsklig individ. Visserligen är detta inte alls likvärdigt med den födda människans egenvärde men det har ändå moralisk relevans. I de fall man utför experiment utan terapeutiskt syfte på levande foster i livmodern, använder man dessa enbart som medel och inte som ändamål, för att anknyta till Kant. Sådana handlingar strider mot respekten för det mänskliga livet, de utgör kränkningar av fostrens människovärde.

Göran Collste

Theologische Realenzyklopädie. Band 26. Paris – Polen. 816 sid. Walter de Gruyter, Berlin 1996.

En av Carl Heinz Ratschows grundläggande idéer med den nya realencyklopedin (TRE) var, att den inte bara skulle redovisa ett historiskt och begreppsteologiskt stoff utan också i förekommande fall genom en systematisk analys ge bidrag till den teologiska diskussionen. Detta syfte motsvaras väl av några artiklar i den föreliggande volymen. Det gäller t.ex. artikeln om analytisk filosofi (av Joachim Track, Neuendettelsau) och den mångsidiga artikeln om det svårfångade temat Pluralismus, uppdelad på tre avdelningar, Religionsgeschichtlich, Systematisch-theologisch och Praktisch-theologisch, med olika författare (Peter Gerlitz, Bremerhaven; Christoph Schwöber, Kiel och Albrecht Grötzing, Wuppertal). Sedan idén om sekulariseringen numera blivit obsolet, eller som man ännu star-

kare uttrycker det «zum Teil empirisch widerlegt», framstår «pluralism» som ett användbart ledbegrepp vid tolkning av den teologiska samtiden, som uttryck för en «postsekulär religiositet» för att använda artikelns terminologi. Problematiken angående «pluralismen» i förhållande till den kristna trons universalitet (jfr I Kor. 8:5 f.) behandlas ingående.

Andra systematiskt och teologihistoriskt viktiga bidrag är t.ex. artiklarna om Patristik (av Ekkehard Mühlenberg, Göttingen) med en historisk och principiell ämnesbeskrivning; Perseveranz (av Jürgen Moltmann, Tübingen); Philosophie (av Wolfgang Janke, Wuppertal); Physikotheologie (av Udo Krolzik, Bielefeld) och Pietismus (26 sidor, av Martin Brecht, Münster).

Ovanligt många viktiga biografier finns i denna volym. I en artikel på 28 sidor (av Hans Hübner, Göttingen och David Flusser, Jerusalem) behandlas aposteln Paulus, både utifrån NT och från judisk utgångspunkt. Det är framför allt historiska och biografiska frågor som tas upp, och det bör förutskickas, att de enskilda paulusbreven presenteras utförligt i egna artiklar, så t.ex. i denna volym Filipperbrevet. Författarskapsfrågan diskuteras inte, utan det hänvisas endast till «heute allgemeine Überzeugung» för att ange vilka paulusbrev, som anses som autentiska. Författaren till artikeln om Kolosserbrevet delade dock inte denna övertygelse, kan man nu finna i efterhand.

Olaus Petri — som den ende av de svenska reformatorerna — får här sin biografi, skriven av Ingun Montgomery, Oslo. Också brodern, Laurentius, nämns i artikeln, men det är Olaus, som behandlas utförligt. Med sin dramatiska historia: magister i Wittenberg, där han hört Luther och förmodligen även Melancthon, anklagad som kättare av sin biskop, i annat sammanhang dömd till döden och sedan benådad, framstår han, främst genom sin litterära verksamhet, som reformationens centralgestalt i Sverige.

Namnet Petrus delas av många i teologihistorien. Utöver aposteln, som här får två artiklar, en utifrån NT och en utifrån fornkyrkans traditioner, behandlas flera av de kända medeltida teologerna med detta namn, Petrus Lombardus och Petrus av Ailly för att nämna ett par av de mest kända.

Bland biografierna skriver huvudredaktören, Gerhard Müller, om Philipp av Hessen och därmed om den komplicerade och för kyrkoutveckling i Tyskland viktiga historia, som är förknippad med hans namn och verksamhet.

Bengt Häglund

William P. Alston: A Realist Conception of Truth xii + 274 sid. Cornell University Press, Ithaca/London 1996.

I sin senaste bok, *A Realist Conception of Truth*, fortsätter kunskapsteoretikern William Alston det noggranna filosofiska arbetet han gjort sig känd för. Han argumenterar som oftast rigoröst och konsekvent för sin position och intar en *via media*, som befriar honom från egensinniga lösningar. Med visst vemod noterar han i ett annat verk att det ofta är de extrema och obkyrda uppfattningarna som får de stora uppslagen.

I den här boken behandlar Alston just vardagsuppfattningen om sanning. Den realistiska sanninguppfattningen är inte särskilt «upphetsande», men det är själva poängen enligt Alston. Som titeln anger formulerar och försvarar han ett realistiskt sanningbegrepp. Han kallar därför sin teori för «aletisk realism», efter grekiskans *aletheia*, sanning. Denna teori om sanning omfattar två teser:

1. Det realistiska sanningbegreppet är det rätta sättet att tänka om sanning i bemärkelsen «sann» i vilken det tillämpas på övertygelser, yttranden och påståenden.
2. Sanningen är viktig. Det är ofta av avsevärd betydelse om en viss sanningsvärdesbärande är sann eller falsk. (s. 1).

Det realistiska sanningbegreppet sammanfattas senare:

- (p) Påståendet att p är sant om och endast om p . (s. 28).

Alston försvarar «minimalistisk korrespondens». Denna minimalistiska uppfattning kontrasteras mot två andra teorier. Korrespondensteorier för sanning försöker presentera vad som konstituerar sanningens ontologi och vilken egenskap eller värde vårt sanningbegrepp är beroende av. Deflationsteorier («deflationary views»), å andra sidan, förnekar att det finns någon egenskap för sanning eller falskhet. Satser som innehåller «sann» skall enligt dessa teorier förstås på annat sätt än som tillskrivanden av egenskaper till någonting. Alstons uppfattning är lik korrespondensteorier i det att han bejaktar tillskrivandet av sanningsegenskaper. Hans formuleringar är avsedda att identifiera sådana egenskaper genom att identifiera de begrepp med vilka vi fattar dem. Men, genom att ha tillägnat sig Putnams och Kripkes insikt om att en egenskap kan ha drag som inte återges av vårt begrepp för den egenskapen, menar Alston att vårt vardagliga sanningbegrepp kanske inte återspeglar de drag som egenskapen för sanning har. Skillnaden mellan korrespondensteorin för sanning och Alstons minimalistiska uppfattning kan liknas vid skillnaden mellan den vardagliga och den kliniska beskrivningen av t.ex. vrede. Han vill därför inte gå längre än följande formulering:

- (p) Om påståendet att p är sant är det sant av det faktum att p . (s. 38).

Boken ägnas främst åt den första tesen. I det första kapitlet ges en kort förklaring av det realistiska sanningbegreppet. Alston beaktar dessutom alternativ och invändningar. Han argumenterar också att påståenden och inte satser är sanningsvärdesbärande. I det följande kapitlet diskuteras olika former av metafysisk realism samt deras relation till aletisk realism. Alstons slutsats är att det realistiska sanningbegreppet har en mycket svag metafysisk anknytning och är i allmänhet kompatibelt med olika positioner. Huvuddelen av boken (kap. 3–7) är genmälen till Blanshard, Dummett och Putnam, som framställt epistemiska sanningsteorier, teorier som identifierar sanning med något epistemiskt gynnsamt tillstånd hos sanningbäranden. Vad gäller Dummett, t.ex., så menar Alston att givet den verifikationsistiska meningsteorin, är verifikationsismens krav till fullo uppfyllda genom att använda den teorin tillsammans med ett realistiskt sanningbegrepp. Alston uppfattar Putnams version som den kraftfullaste, men ändå som otillräcklig för att vederlägga sanningrealism pga t.ex. cirkularitet och motexempel. Dessutom är Putnams position kompatibel med ett realistiskt sanningbegrepp. I kapitel fyra, fem och sex försvarar Alston sin teori från olika slags kritik och i det sjunde kritiserar han rivaliserande uppfattningar. I det sista och åttonde kapitlet behandlar han den andra, ovannämnda, tesen och reflekterar över sanningens betydelse. Det sägs att det är mer troligt att vi lyckas i våra aktiviteter om vi leds av sanna uppfattningar snarare än falska.

Den i *A Realist Conception of Truth* försvarade ståndpunkten förbådades av formuleringar i Alstons tidigare produktion. Det är tydligt att han deltar i det förnyade intresset i Thomas Reid och att han tagit intryck av denne samt av sin icke-positivistiska läsning av Wittgenstein. Alstons senaste bok tvingar oss att fundera över om inte dödsrunan för korrespondensteorin för sanning var alltför tidig. Den ifrågasätter dessutom implicit mycket av postmodern relativism och skepticism. Jag menar att det här är en angelägen bok, om än något svårläst, för teologer. Inte sällan synes det som postmodern teologi vurmår för ett epistemiskt sanningbegrepp som vore det oproblematiskt. Alstons bok kan också ge stimulans till tankar kring t.ex. kritiken (rätt eller orätt) av den postliberala teologins relativism. Den tidige Frei noterade att evangeliernas budskap förutsatte att händelserna var sanna. På samma sätt innebär Lindbecks «modesta kognitivism» att även om kristna inte förstår till fullo vad vi säger om Gud, så menar de att vad de säger är sant. Man kunde kanske önska större tydlighet från dessa teologer på detta område, men kanske skulle den aletiska san-

ningsteorin kunna stimulera klarhet, kritik och/eller modifikation: <Kristus dog och uppstod> om Kristus dog och uppstod?

Sebastian Rehnman

Resumée av doktorsavhandling

Solveig Anna Boasdotir: *Violence, Power, and Justice. A Feminist Contribution to Christian Sexual Ethics (Acta Universitatis Upsaliensis, Uppsala Studies in Social Ethics 20)*. 202 sid. Uppsala Universitet, Uppsala 1998.

En ny kristen sexuaetik, en rättviseetik, kan formas utifrån kvinnors erfarenheter av mäns våld. Detta hävdar Solveig Anna Boasdotir i sin avhandling *Violence, Power and Justice. A Feminist Contribution to Christian Sexual Ethics*. Hur ska man förstå det våld som män utövar mot kvinnor i äktenskapet och andra nära relationer? Avhandlingen granskar olika teorier om våld mot kvinnor och prövar frågan i ljuset av en kristen sexuaetik. Slutsatsen är att man måste anlägga ett kritiskt feministiskt perspektiv för att förstå detta våld. Mäns våld mot kvinnor måste kopplas till den könsbundna över- och underordning som existerar i nutida samhällen som ger gruppen män makt över gruppen kvinnor. Maktperspektivet måste härledas ur den patriarkala samhällsstrukturen och kulturella föreställningar om manligt och kvinnligt.

Solveig Anna Boasdotir ställer upp fyra kriterier för granskningen av kristen sexuaetik: ett erfarenhetskriterium, ett traditionskriterium, ett integrationskriterium och ett jämlikhetskriterium. Resultatet av granskningen av kristen sexual etik är att den representerar en för optimistisk människosyn och sexualitetssyn. Kristen sexuaetik förutsätter ofta jämlikhet, säkerhet och kärlek i intima relationer och låter därmed bli att diskutera och kritisera mäns könsmakt och mäns våld mot kvinnor.

Solveig Anna Boasdotir föreslår att kristen sexuaetik ska ges en ny inriktning där rättvisan sätts i centrum och som bygger på en realistisk människosyn, en social och historisk sexualitetssyn och en vision om relativt jämlika nära relationer. Om man tar kvinnors erfarenheter av våld och förtryck på allvar och samtidigt som man står fast i en kristen tradition, anlägger ett feministiskt perspektiv, kan man forma ett kritiskt perspektiv på kristen sexuaetik. Därmed kan en ny kristen sexuaetik, en rättviseetik, erbjuda kvinnor ett moraliskt skydd mot den orättvisa som mäns våld mot dem innebär.

BOKFÖRLAGET MARELD, STOCKHOLM

Basch-Kähre, Eva: *Bortom drifterna. En bok om psykoanalys och tro*. 327 sid. 1998.

BOKFÖRLAGET NYA DOXA, NORA

Bergmann, Sigurd/Carl Reinhold Bråkenhielm (red.): *Vardagskulturens teologi*. 352 sid. 1998.

BOKFÖRLAGET ORIGO, STOCKHOLM

Illman, Karl-Johan: *Utmaningen — en kommentar till Jobs bok*. 150 sid. 1998

CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS,
CAMBRIDGE

Barton, John (ed.): *The Cambridge Companion to Biblical Interpretation*. 338 sid. 1998.

FAKULTÄT DER LUTH. THEOL. HOCHSCHULE,
OBERURSEL (TAUNUS)

Stolle, Volker • Jan Wild: *Zum Beispiel Stolp/Slupsk. Lutherische Kontinuität in Pommern über Bevölkerungs- und Sprachwechsel hinweg* (OBERURSELER HEFTE, Studien und Beitr. für Theol. und Gemeinde, Heft 13). 48 sid. 1998.

HØYSKOLEFORLAGET, KRISTIANSAND

Henriksen, Jan-Olav og Gunnar Heiene: *Moral og Menneskeliv. Et kristent perspektiv*. 166 sid. 1998.

J.C.B. MOHR (PAUL SIEBECK), TÜBINGEN

Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Vierte, völlig neu bearb. Aufl., herausgeg. von H.D. Betz, D.S. Browning, B. Janowski, E. Jüngel. Band 1: A–B. liv + 968 sid. 1998.

LUND UNIVERSITY PRESS, LUND

Bexell, Göran (red.): *Värdegemenskap i ett mångkulturellt samhälle. Rapport från ett internordiskt symposium i Lund* (LUND STUDIES IN ETHICS AND THEOLOGY 6). 202 sid. 1998.

MUSEUM TUSCULANUMS FORLAG,
KÖPENHAMN

Auken, Sune: *Eftermæle. En studie i dansk dødedigting fra Anders Arrebo til Søren Ulrik Thomsen*. 239 sid. 1998.

NORMA BOKFÖRLAG, SKELLEFTEÅ

Runquist, Christina: *Dynamisk dialog. En analytisk och konstruktiv studie av den religiösa kommunikationens problem på grundval av Martin Bubers dialogfilosofi*. 288 sid. 1998.

ROUTLEDGE, LONDON

Esler, Philip F.: *Galatians* (NEW TESTAMENT READINGS) 290 sid. 1998.

Milbank, John, Catherine Pickstock and Graham Ward: *Radical Orthodoxy. A new theology*. 285 sid. 1998.

UPPSALA UNIVERSITET, UPPSALA

Nordgren, Anders (ed.): *Science, Ethics, Sustainability. The Responsibility of Science in Attaining Sustainable Development* (ACTA UNIVERSITATIS UPSALIENSIS, Studies in Bioethics and Research Ethics 2). 281 sid. 1998.

- Nordgren, Anders and Claes-Göran Westrin (eds.): *Altruism, Society, Health Care* (ACTA UNIVERSITATIS UPSALIENSIS, Studies in Bioethics and Research Ethics 3), 90 sid. 1998.
- Tergel, Alf: *Human Rights in Cultural and Religious Traditions* ((ACTA UNIVERSITATIS UPSALIENSIS, Studies in Faiths and Ideologies 8), 395 sid. 1998
- VANDENHOECK & RUPRECHT, GÖTTINGEN**
Der erste Clemensbrief, översatt och förklarad av Horacio E. Lona (KOMMENTAR ZU DEN APOSTOLISCHEN VÄTERN KAV 2). 677 sid. 1998.
Die Didache, förklarad av Kurt Niederwimmer (KOMMENTAR ZU DEN APOSTOLISCHEN VÄTERN. KAV 1). 334 sid. 1993.
Die Polykarpbrieve, översatt och förklarad av Johannes Bapt. Bauer (KOMMENTAR ZU DEN APOSTOLISCHEN VÄTERN, KAV 5). 112 sid. 1995.
 Kaufmann, Thomas: *Reformatoren* (KLEINE REIHE V&R 4004). 112 sid. 1998.
 von Rotterdam, Erasmus: *Vom freien Willen*. (KLEINE REIHE V&R 4007). 7. Auflage. Mit einem Vorwort von Gunther Wenz, översatt av Otto Schumacher. 112 sid. 1998.
- VAN GORCUM & COMP BV, ASSEN**
 Roelvink H.: *Franciscans in Sweden. Medieval Remnants of Franciscan Activities*. 202 sid. 1998
- VERBUM AB, STOCKHOLM**
 Bergstrand, Göran & Magnus Lidbeck: *Själavård*. Del 2. 264 sid. 1998.
 Gärtner, Bertil: *Galaterbrevet* (KOMMENTAR TILL NYA TESTAMENTET KNT 9) 224 sid. 1998.
 Nilsson, Bertil: *Sveriges kyrkohistoria. I. Missionstid och tidig medeltid*. 251 sid. 1998.
 Sigurdson, Ola tills. med Sune Fahlgren, Antje Jackelén, Werner Jeanron, Johnny Jonsson och Birgitta Westlin: *Ljus av ljus: Läsnig av en kristen bekännelse*. 109 sid. 1998.
- VERLAG KARL ALBER, FREIBURG**
 Goldstein, Jürgen: *Nominalismus und Moderne. Zur Konstitution neuzeitlicher Subjektivität bei Hans Blumenberg und Wilhelm von Ockham* (ALBER-REIHE PHILOSOPHIE). 328 sid. 1998.
- VERLAG PHILIPP VON ZABERN, MAINZ**
 Huovinen, Eero: *Fides Infantium. Martin Luthers Lehre vom Kinderglauben*. (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte, Mainz, Abteilung abendländische Religionsgeschichte, Band 159). 188 sid. 1997.
- WADSWORTH PUBLISHING CO., BELMONT**
 Neusner, Jacob: *The Way of the Torah. An Introduction to Judaism*. Sixth Ed. (RELIGIOUS LIFE IN HISTORY). 275 sid. 1997.
- WALTER DE GRUYTER GMBH & CO., BERLIN/NEW YORK**
 Wyller, Trygve: *Glaube und autonome Welt*. 225 sid. 1998.
- WCC PUBLICATIONS, GENEVA**
 Best, Thomas F. & Dagmar Heller (eds.): *Eucharistic worship in Ecumenical Contexts. The Lima Liturgy — and beyond*. 166 sid. 1998.
Joint Working Group Between the Roman Catholic Church and the World Council of Churches. Seventh Report — Geneva-Rome 1998. 59 sid. 1998.
Faith and Order in Moshi. The 1996 Commission Meeting ed. by Alan Falconer (Faith and Order Paper no. 177). 339 sid. 1998.
 Vassiliadis, Petros: *Eucharist and Witness. Orthodox Perspectives on the Unity and Mission of the Church*. 115 sid. 1998.
- WESTMINSTER JOHN KNOX PRESS, LOUISVILLE**
 Badham, Roger A. (ed.): *Introduction to Christian Theology: Contemporary North American Perspectives*. 278 sid. 1998.
- WESTVIEW PRESS, COLORADO OCH OXFORD**
 Toole, David: *Waiting for Godot in Sarajevo. Theological Reflections on Nihilism, Tragedy and Apocalypse* (Radical Traditions: Theology in a Postcritical Key). 332 sid. 1998.
- WM. B. EERDMANS PUBLISHING C., GRAND RAPIDS/CAMBRIDGE & WCC PUBLICATIONS, GENEVA**
 Root, Michael & Risto Saarinen (eds.): *Baptism & the Unity of the Church*. 209 sid. 1998.
- WM. B. EERDMANS PUBLISHING CO., GRAND RAPIDS**
 Gregersen, Niels Henrik & J. Wentzel van Huyssteen (eds.): *Rethinking Theology and Science. Six Models for the Current Dialogue*. 240 sid. 1998.
- VÄXJÖ STIFTSHISTORISKA SÄLLSKAP, TINGSRYD**
Nydala Kloster. Andligt centrum och maktfaktor i det medeltida Småland (MEDDELANDE NR 20). Redigerad av Lars Aldén. 103 sid. 1998
- ÅBO AKADEMI, ÅBO**
 Holm, Nils G.: *Religionshistoria. En introduktion med textläsning* (Religionsvetenskapliga skrifter nr 25). 285 sid. 1998.
 Kurtén, Tage: *Det handlande subjektet och det moraliska kravet. Studier kring etikens och trons roll i mänskligt handlande* (Skrifter utgivna av Institutet för ekumenik och socioetik nr 10). 195 sid. 1998.
 Laato, Anni Maria: *Jews and Christians in De duobus montibus Sina et Sion. An Approach to Early Latin Adversus Iudaeos Literature*. 232 sid. 1998.
- AARHUS UNIVERSITETSFORLAG, ÅRHUS**
 Svend Andersen: *Som dig selv. En indføring i etik*. Anden uga ve. 256 sid. Aarhus universitetsforlag. Århus 1998.
 Wind, H.C.: *Anerkendelse. Et tema i Hegels og moderne filosofi*. 315 sid. 1998.

1999-02-04
 FUND