

Om teologins historiska och systematiska uppgift

Systematisk teologi och historisk teologi återfinns på ett tydligt sätt i detta nummer av *STK*. Det återspeglar tidskriftens profil, både i det förflutna och idag.

Men är ändå inte det samtidsanknutna, den systematiska reflektionen den viktigaste uppgiften? Avgörande måste väl vara vad vi tänker och hur vi handlar nu, inte vad man tänkte och gjorde för två-, tre- eller fyrahundra år sedan? Påminner oss inte den postmoderna filosofin om vad också historiografin länge hävdat, att det inte finns någon objektiv historieskrivning, och att alla historieskrivningar egentligen handlar om oss själva, här och nu?

Det är sant att postmodern filosofi och historiografi driver tesen att historieskrivaren ordnar sitt material utefter de frågor hon eller han finner viktiga, och att historien därför i varje tid och egentligen utifrån varje historieskrivares perspektiv kan skrivas om. Men samtidigt har postmoderniteten inneburit ett nyvunnet intresse för historia. Det är inte för inte som en av Friedrich Nietzsches skrifter fick titeln *Zur Genealogie der Moral*. Genealogin, i Nietzsches fall ett sätt att spåra moralens tvetydiga historia, är ett av den postmoderna filosofins främsta arbetsredskap. Skillnaden mellan traditionell historieskrivning och genealogi är, grovt sett, att den sistnämnda kritiserar den förstnämndas anspråk på objektivitet och hävdar ett beroende av olika perspektiv. Det finns mycket att säga om genealogin - både instämmande och kritiskt — men den lär oss åtminstone två ting.

Genealogin lär oss att alla historieskrivningar och historieuppfattningar påverkas av perspektivet hos den som betraktar de historiska händelserna. När vi försöker förstå historien gör vi en tolkning av den, en tolkning som alltid kan ifrågasättas från ett annat perspektiv. Detta behöver emellertid inte betyda en total relativism. Det går fortfarande att upprätthålla en distinktion mellan historieskrivande och romankonst.

Genealogin lär oss också att historien är viktig för våra reflektioner över nutiden. De begrepp och föreställningar vi rör oss med har vi ärvt från tidigare generationer. Terminologin är därför inte oskyldig. Även de enklaste begrepp har en historia, som på flera sätt påverkar vår reflektion i dag. Historiska undersökningar kan hjälpa oss att bli mer självkritiska. Det förutsätter att dessa undersökningar inte är fullständigt godtyckliga. Historien kan tolkas på flera sätt, men inte hur som helst.

En rimlig position skulle därför kunna vara att teologin behöver både systematiska och historiska undersökningar. Vare sig tyngdpunkten ligger på den ena eller andra behöver de två varandra. Vi kan inte vara utan någon av dem. *STK* vill främja såväl fördjupning inom systematik och historia som ett vidgat samtal mellan de båda. Denna fördjupning och detta samtal bör omfatta allt från de bibliska texterna, över teologihistoriens klassiker till 1900-talets postmoderna interventioner. Teologins uppgift är omfattande. Den kan inte lösas av en viss teologisk inriktning ensam. Även därför är det interdisciplinära samtalet viktigt. *STK* är ett forum för sådana samtal.

Philipp Melanchthon — aktuell idag?*

RAGNAR HOLTE

1997 firades Melanchthons 500:e födelsedag. I denna artikel hedrar professor em. Ragnar Holte Philipp Melanchthons minne genom en analys av reformatorns teologiska betydelse.

Levnad och verksamhet

Philipp Schwarzerd, tidigt greccerat till Melanchthon, föddes den 16 februari 1497, och 500-årsminnet av hans födelse har därför uppmärksamats en del under 1997. Han var 13 år yngre än Martin Luther och överlevde honom med 14 år, vilket innebär att de båda männen uppnådde ungefär samma levnadsålder: 62 resp. 63 år. Melanchthon dog den 19 april 1560.¹

Gossen Philipp var utomordentligt begåvad och fick sin utbildning under beskydd och överinseende av sin mors farbror, den vittberömda humanisten och hebraisten Johann Reuchlin. Redan 12-årig skrevs Philipp in vid universitetet i Heidelberg, där han 15-årig blev Baccalaureus artium (närmast motsvarande vår fil.kand.). Studierna fortsattes sedan vid universitetet i Tübingen, där han 19-årig «med särskild utmärkelse» förvärvade magistergraden. Någon högre akademisk grad än denna eftersträvade han aldrig, och det behövdes inte heller för karriären. 1518, vid 21 års ålder, hade han redan fått internationellt renommé som språkforskare. Han kallades det året till en professur i grekiska vid universitetet i Wittenberg.

4 dagar efter ankomsten till Wittenberg lade denne 21-åring i en offentlig föreläsning inför

hela universitetet fram ett omfattande reformprogram för det vetenskapliga studiet, där traditionella metoder angreps och nya förordades. Framför allt anbefalldes ett grundligt studium av originalkällor, enligt humanismens motto «tillbaka till källorna». Genom att också leda till ett förbättrat skolväsende skulle en universitetsreform på sikt medföra hela samhällets förnyelse, försäkrade den unge professorn. Själv startade han sin undervisning med två parallella föreläsningsserier, en över Homeros och en över Paulus brev till Titus.

Kollegan i den teologiska grannfakulteten Martin Luther blev storligen imponerad och fick själv en impuls till intensifierat grekstudium. Hans redan 1517 påbörjade arbete med att översätta Nya testamentet tog ny fart, och Melanchthon blev honom behjälplig både med att finna de bästa källorna och med att kolla den tyska översättningen. Melanchthon å sin sida tog djupt intryck av Luthers person och teologi, och efter Leipzig-disputationen 1519 mellan den påvliga teologen Johannes Eck och de båda oppositionsteologerna Luther och Karlstadt var Melanchthon definitivt vunnen för den evangeliska saken; han trädde själv upp i debatten på de senares sida. Samma år avlade han teologisk baccalaureusexamen, men fastän han skulle bli reformationens mest betydande systematiska teolog avvisade han genom alla år erbjudanden om att byta fakultet och bli professor i teologi.

Redan 1521, vid 24 års ålder, hade Melanchthon fullbordat den första evangelisk-lutherska trosläran, betitlad *Loci communes rerum theologicarum*, ungefär «Teologins standardteman». Luther — som själv aldrig kom att författa någon troslära — var högst förtjust och ytt-

* Fakultetsföreläsning vid teologiska fakulteten i Uppsala 2 februari 1998, något översedd före tryckning.

¹ Lagom till jubileumsåret utkom i Tyskland H. Scheible, *Melanchthon: Eine Biographie*, 1997. — Den svenska litteraturen om Melanchthon är sparsam, men H. Lindström, *Skapelse och frälsning i Melanchthons teologi*, 1944, kan fortfarande rekommenderas som en god sammanfattning av hans tänkande.

rade att boken var värd att få kanoniskt anseende. Främst genom dessa *Loci* blev Melanchthon en självklar teologisk och kyrklig ledargestalt. Det var han som ledde reformationens sak i Wittenberg under Luthers vistelse på Wartburg 1521, och vid riksdagen i Augsburg 1530, då Luther satt i Coburg eftersom han vägrats fri lejd, var det han som formulerade den försvarsskrift som senare skulle få status som lutherdomens huvudbekännelse: *Confessio augustana*. Trots avståndet hölls kontakten med Luther, som var mycket orolig för att de evangeliska skulle tvingas in i någon ohållbar kompromiss; men efter att ha fått del av en första version av bekännelsen skrev han nöjd och lättad från Coburg: «Jag har läst igenom Magister Philipps apologia: den tilltalar mig mycket bra och jag har ingenting att förbättra eller ändra däri, vilket inte heller skulle passa sig, ty jag kan inte gå fram så mjukt och lätt som han.»

När de påvliga teologerna sedan på kejsarens uppdrag sammanställde en vederläggning av bekännelsen, *Confutatio*, författade Melanchthon ytterligare «Den augsburgska bekännelsens apologi», på en gång ett svar på kritiken och en utförlig kommentar till bekännelsen; även denna skrift kom ju att räknas till lutherdomens officiella bekännelsestexter genom att tas in i Konkordieboken 1580.

1526 blev Melanchthon medlem av en kommission med uppgift att besöka alla landsdelar som antagit evangelisk lära och hjälpa till med den organisatoriska uppbyggnaden av kyrkolivet. Detta resulterade 1528 i publicerandet av den viktiga skriften *Unterricht der Visitatoren*, som innehöll riktlinjer för visitatorernas arbete. Boken innehöll bl a en plan för elementarundervisning; denna blev genom lagstiftning snabbt antagen över hela den tysk-evangeliska världen, och därmed var grunden lagd till det första evangeliska offentliga skolsystemet. Melanchthon var under alla år aktiv i skol- och utbildningsfrågor genom utgivning av läroböcker, genom lärarutbildningskurser i Wittenberg samt genom rådgivning vid reformer vid andra tyska universitet och vid kursplaneförändringar inom skolan. För sin insats på dessa områden erhöll han hederstiteln *Praeceptor Germaniae*, ungefär «hela Tysklands lärare».

Efter Luthers brytning 1525 med humanismens stora ledargestalt Erasmus av Rotterdam fick Melanchthons inställning till Luther ett markant inslag av kritisk distans, och hans tänkande utvecklades i fortsättningen i mer självständig riktning, vilket kan utläsas ur en rad nya, omarbetade upplagor av *Loci*, liksom ur en lång rad andra teologiska skrifter. Han slöt dock tveklöst upp med Luther kring den evangeliska förkunnelsens huvudärende, rättfärdiggörelsen av nåd genom tron. Det finns inga tecken på att Melanchthons självständigare hållning lett till någon ovänskap eller missämja mellan honom och Luther, även om de i sin inbördes dialog inte sällan ventilerade sina meningsskiljaktigheter. Av bevarad brevväxling framgår t ex att Luther ofta beklagade Melanchthons respekt för skolfilosofin. Det intima samarbetet mellan de båda männen varade så länge Luther levde, och efter hans död övergick det andliga ledarskapet över de reformerade kyrkorna på ett till synes självklart sätt till Melanchthon. Men denna ledarställning blev alltmer ifrågasatt under de närmast följande åren, och särskilt efter religionsfreden i Augsburg 1555. Vad var det som hände?

Religionsfreden och konfessionalismen

De evangeliska kyrkorna hade under flera decennier kunnat utvecklas i relativ fred inom de landområden som styrdes av landsfurstar vilka anslutit sig till Augsburgska bekännelsen. Men varken politiskt eller konfessionellt hade någon varaktig lösning uppnåtts. Kejsaren var helt inställd på att tvinga de upproriska landsfurstarna och deras undersåtar till politisk och religiös underkastelse, men han tvangs att tills vidare acceptera situationen för att få alla furs-tars stöd i försvarskriget mot turkarna. Påven ville naturligtvis slå ner kätteriet och återställa den religiösa enheten. Dessa båda makters inbördes relation präglades av ständig dragkamp, men de förenades i sin strävan efter politisk och religiös enhet i hela det tysk-romerska kejsarriket. Samtidigt fanns det inom riket en rad rörelser som pläderade för omfattande reformer både inom kyrka och stat. Mest framträdande bland dessa var humanismen, men också inom

den hyllades idealet om religiös och politisk enhet. Melanchthon var själv en sann humanist, och under hela perioden mellan de båda Augsburgsriksdagarna 1530 och 1555 gick han med stort engagemang in i en lång rad samtal och överläggningar för att uppnå samförstånd och enhet mellan olika grupperingar. Luther själv hade aldrig önskat att bilda någon ny kyrka; vad man strävat efter var att få den evangeliska förkunnelsen erkänd som autentiskt kristen och katolsk.

1548 hade kejsare Karl V fått händerna fria till att starta ett veritabelt religionskrig mot de evangeliska. När dessa led nederlag sökte han genom riksdagsbeslut påtvinga dem ett rekataliceringsprogram som visade tillmötesgående endast i fråga om prästäktenskap och nattvarens båda gestalter, det s.k. Augsburgsinterimet,² som dock inte överallt vann genomslag. I Sachsen lät kurfursten i stället sin lantdag anta ett modifierat program som i långt större utsträckning gick de evangeliska till mötes: Leipzigsinterimet. Melanchthon hade aktivt medverkat i utformningen av programmet och därvid följt principerna från CA och Apologin. Ändå kom han att våldsamt kritiseras av en ny gruppering som gjorde anspråk på att försvara den äktlutherska läran och därför blev kallade gnesiolutheraner. Deras ledare var Matthias Flacius, professor från 1544 i Wittenberg, senare i Magdeburg och Jena.

Sedan kriget tagit en ny vändning till de kejsarligas nackdel tröttnade kejsare Karl V på hela saken och överlät lösningen av Tysklandsfrågan till sin yngre bror Ferdinand. Religionsfreden i Augsburg 1555 bär i huvudsak dennes personliga design. Den blev aldrig erkänd av påven. Genom fredsvillkoren blev religionsutövning enligt den Augsburgska bekännelsen tillåten,

² Benämningen interim kom sig av att programmet förutsattes gälla till dess att ett allmänt kyrkomöte tagit definitiv ställning i religionsfrågorna. Det ordades under dessa år mycket om ett allmänt kristet koncilium, och de evangeliska var intresserade under förutsättning att det blev ett «fritt» koncilium där de kunde uppträda inte som anklagade utan som likvärdiga dialogpartners. Så tänkte sig varken påven eller kejsaren, men dessas inbördes dragkamp gjorde att konciliet ideligen sköts upp. Till sist kom det till stånd som det rent katolska konciliet i Trient, vilket kom att bilda upptakten till motreformationen.

men inom bestämda gränser. Det ankom på respektive landsfurste att bestämma om hans land skulle ha katolsk eller luthersk konfession. För de protestantiska furstarnas del innebar detta det definitiva klartecknet för befästandet av det fursteledda protestantiska kyrkosystemet. Landsfurstendömena stannade på dessa villkor kvar inom kejsarriket, men idén om politisk och religiös enhet hade brutit samman.

Detta innebar ett nederlag även för humanisterna och inte minst Melanchthon, som i alla år så lidelsefullt hade engagerat sig för att söka bevara den kyrkliga enheten. Nu utsattes den humanistiska rörelsen för en påtvingad klyvning i en katolsk och en evangelisk gren, för i det nya läget måste man tillhöra antingen katolsk eller luthersk konfession. Delade man inte sin landsfurstes tro fick man utvandra till något annat furstendöme. Även det inomevangeliska samförstånd som hade uppnåtts inom det s.k. Schmal-kaldiska förbundet gick förlorat. De reformert sinnade var i princip exkluderade från religionsfredens bestämmelser och blev mer eller mindre hemlösa, men i Pfalz uppkom från 1560 ett reformert reservat, genom att kurfursten övergick till reformert övertygelse och praxis, formellt genom att hävda en tolkning i reformert anda av *Confessio augustana*. Reformert kristendom utvecklades eljest främst inom de schweiziska kantonerna, som länge och framgångsrikt hade lyckats hävda sitt självstyre, även om de formellt fick full självständighet först genom Westfahliska freden 1648.

Som redan framgått innebar religionsfreden 1555 ingen seger för den personliga religionsfriheten. Tvärtom kom den att ge signalen till en konfessionalistisk utveckling både på katolskt och lutherskt håll och åt en därmed förbunden intolerans. Katolska och lutherska landsfurstar hade redan tidigare gjort gemensam sak för att utrota Thomas Müntzers revolutionära rörelse, och efter religionsfreden fortsatte de att förfölja andra minoritetsgrupper. I Sydtyskland gick de katolska landsfurstarna t.ex. hårt fram mot grenar av den humanistiska rörelsen som inte valt att förbli lojala med den katolska kyrkan. I Nordtyskland kom humanismen däremot att i stor utsträckning sugas upp i lutherdomen. Men humanisterna blev i det nya läget betraktade som konfessionellt opålitliga.

Över huvud gick konfessionalismens epok hårt fram över reformationstidens ekumener både på katolskt och evangeliskt håll. Villigheten att lyssna och lära av dialogpartners på andra sidan om ännu ej stabiliserade konfessionella gränslinjer kom inte längre att betraktas som någon dygd utan som svaghet i tron och bristande renlärighet. Ingen kom att träffas hårdare av detta än reformationens teologiske systematiker Philipp Melanchthon. Luther hade trots hård kritik av påvedömet aldrig definitivt stängt dörren för en kyrklig återförening, även om han med åren blivit alltmer tvivlande om den praktiska genomförbarheten och saknade tålmodet att sitta i utdragna enhetsförhandlingar; men just därför respekterade han sin medarbetare Melanchthons insatser på området. En yngre man som Flacius hade vuxit upp i den konfessionellt splittrade miljön; sedan han som ung blivit gripen av den evangeliska förkunnelsen kunde han inte se något annat mål för det teologiska arbetet än att slå vakt om och finslipa läromässiga förutsättningar, innebörder och konsekvenser av denna förkunnelse och att med knivskarpa formuleringar avgränsa den från villoläror både innanför och utanför det lutherska lägret. Nu var Melanchthons ställning alltför stark för att han skulle kunna helt detroniseras som ledande luthersk teolog, men han och hans anhängare, som kom att benämnas «filippister», fick finna sig i att av de nya konfessionalisterna bli beskyllda både för kryptokatolicism och kryptokalvinism och över huvud för bristande renlärighet.

De sega lärostriderna mellan gnesiolutheraner och filippister skulle ju formellt få sin lösning genom Konkordieformeln av 1577 (som inte gav någondera parten rätt på alla punkter), men spänningen mellan en konfessionellt avgränsande och en ekumeniskt gränsöverskridande inställning har följt lutherdomen under hela dess följande historia. I relation härtill har också värderingen av Melanchthons teologiska insats skiftat.

Melanchthon, ekumeniken och kyrkans enhet

Philipp Melanchthon — aktuell idag? Så lyder ämnet jag inbjudits att föreläsa över, och då

förväntas jag väl också att söka besvara frågan. Jag skulle vilja svara så här: Philipp Melanchthon har historiskt sett kommit att fungera som *lutherdomens ekumeniska och humanistiska samvete*. I båda avseendena är han enligt min mening idag högaktuell — men mer då genom intentionerna i sitt teologiska författarskap än nu, nästan 500 år efteråt, genom till oss bevarade texter, fränsett Augsburgska bekännelsen och dess Apologi, som alltfört utgör viktiga texter i den ekumeniska dialogen. Först nu en värdering av Melanchthon som ekumen.

Ett teologiskt arbete för att främja kristet samförstånd och bryta upp läsningar både av teologiskt och icke-teologiskt slag framstår väl idag som viktigare än någonsin. Augsburgska bekännelsen är buren av en sådan intention, vilket framgår särskilt tydligt av de berömda sammanfattande orden sedan läroartiklarna genomgått: «Detta är i huvudsak sammanfattningen av vår lära, varav framgår, att den icke innehåller något, som står i strid med den heliga Skrift eller den allmänliga kyrkan eller den romerska kyrkan, så långt denna är känd genom de gamla författarna.»³

Bekännelsen blev en grundläggande text för all ekumenisk dialog under reformationsskedet, både med katolska och reformert sinnade dialogpartners, och när senare ett bekännelsearbete kom igång på reformert håll tog det sitt avstamp i CA. I en artikel i senaste volym av Kyrkohistorisk årsskrift⁴ blir vi förresten påmind om att det även finns en grekisk version av *Confessio augustana*, troligen utförd av Melanchthon själv eller på hans uppdrag, i avsikt att söka dialog också med den grekisk-ortodoxa kyrkan. Den sändes faktiskt också till patriarken i Konstantinopel varifrån småningom inkom ett — inte speciellt erkännansamt — svar.

I vår egen tid har katolska teologer visat en betydande aktivitet på den ekumeniska teologins område efter klarsignalerna från Andra Vatikan-konciliet. Härvid fick *Confessio augustana* förnyad aktualitet och blev föremål för intensivt studium av katolska teologer, ofta i dialog med evangeliska kolleger. Studiet kulminerade i sam-

³ Svenska kyrkans bekännelseskrifter, 1944, s. 66.

⁴ M. Ellnemyr, «Luthersk-ortodox 1500-talsdialog», *Kyrkohistorisk årsskrift* 1997: 139–145.

band med 450-årsjubileet av bekännelsens tillkomst år 1980.⁵ Flera katolska teologer ansåg sig kunna instämma i bekännelsens anspråk på att innehålla autentiskt kristen och katolsk lära, och framställningar gjordes i Vatikanen om att den gamla kättardomen över Luther och lutherdomen skulle hävas. När Vatikanen inte hörsamade detta önskemål gick nog luften litet ur det fortsatta arbetet med bekännelsen. Men efterhand har nytt studiearbete kommit igång både internationellt och regionalt, bl.a. pågår sedan flera år ett intensivt katolsk-lutherskt studiearbete kring det som för lutherdomen alltid utgjort själva huvudläran: rättfärdiggörelsen genom tro.

Som redan framhållits var Melanchthon nästan ständigt aktiv i dialog med andra teologer för att främja kristet samförstånd och undvika kyrkosplittring. Under några år — närmare bestämt från 1539 till 1545 — uppmuntrade också kejsare Karl V, säkert på inrådan av humanistiskt influerade rådgivare, en religionsdialog på särskilda konvent och i samband med riksdagar, för att pröva om man på den vägen kunde uppnå kyrklig enhet. Mest långvariga och fruktbara blev de samtal som fördes mellan, från evangeliskt håll, å ena sidan Melanchthon, å den andra den reformert sinnade Martin Bucer, främst känd som Strasbourgs reformator, och, från katolskt håll, de reformkatolskt inställda teologerna Witzel och Gropper. Man kom vid dessa förhandlingar mycket långt i teologiskt samförstånd.

Det fanns också bland flera kurfurstar och ärkebiskopar ett klart intresse för dessa förhandlingar, och till de märkligaste inslagen i dem hör det förslag till ny mässordning, med de traditionella romerska kanonbönerna utbytta, som Kölns reformkatolskt sinnade ärkebiskop utarbetade tillsammans med Bucer; Melanchthon var indirekt involverad. Dessvärre var tiden historiskt sett klart ogynnsam för detta slags religionssamtal. Hur stora framsteg som än gjordes blev resultaten endast som en skrift i sanden när

⁵ Särskilt viktig är samlingsvolymen *Confessio augustana und Confutatio. Der Augsburger Reichstag 1530 und die Einheit der Kirche*, utg. E. Iserloh, 1980. Den svenske teologen H. Fagerberg medverkade här med en uppsats om rättfärdiggörelseläran i CA och Apologin.

de ändå i sista instans förkastades av de faktiskt makthavande, vare sig det nu var påven eller kejsaren eller båda i förening. Av en historisk tillfällighet kom dock mässordningsförslaget från Köln att räddas för eftervärlden: när Bucer 1548 flydde till England undan kejsarens Augsburgsinterim (som togs allvarligare i Syd- än i Nordtyskland) tog han förslaget med sig, och det kom att utgöra en av huvudkällorna för ärkebiskop Thomas Cranmer, när denne året därpå skulle utforma sin engelska mässordning för *The Book of Common Prayer*.

Melanchthon, humanismen och viljans frihet

Melanchthon hade en utpräglad känsla för det tentativa i alla försök till teologiska lärodefinitioner, kombinerad med en lika utpräglad förmåga att lyssna på sina dialogpartners erfarenheter och reaktioner på olika definitionsförsök. Detta ledde till att hans egen teologi hela tiden utvecklades och reviderades, vilket inte minst kan studeras i de olika upplagorna av *Loci*, vars ursprungliga titel f.ö. ändrades till *Loci praeicipui theologici*, ungefär «Teologins huvudteman». I första upplagan 1521 bekänner han sig till en biblicism av närmast vulgärprotestantiskt slag; det heter att «vid sidan av de kanoniska skrifterna existerar i kyrkan inga renlärliga texter».⁶ Under dialogen med reformkatoliker öppnas hans blick senare alltmer för traditionens, särskilt då de tidiga kristna vittnesbördens betydelse.

Den första stora fråga där Melanchthon reviderar sin tidigare uppfattning gäller den om nåden och den fria viljan. Begreppet fri vilja hade för Luther blivit något av ett rött skynke till följd av hans brottning med den occamistiska

⁶ Ph. Melanchthon, *Loci communes rerum theologicarum*, 1521:86. — Det har genom åren kommit en rad utgåvor av *Loci* och dess olika upplagor. Det har dock blivit praxis att också i nyare utgåvor återge pagineringen från den klassiska utgåvan av Melanchthons skrifter i *Corpus reformatorum*. Alla upplagor av *Loci* inryms där i vol 21 från 1854. I mina hänvisningar här och i det följande anger jag först årtalet för den ursprungliga upplagan, därefter sidan enligt utgåvan från 1854.

nådesteologin, som i polemik mot en mycket utbredd lax botpraxis ställde kravet att människan för att få del av Guds nåd och förlåtelse först måste av egen vilja och förmåga prestera en fullkomlig ånger och fullkomlig kärlek till Gud. Under långvarig kamp och vånda kom Luther som bekant fram till att detta var omöjligt men att det ställda kravet dessutom var teologiskt oriktigt: det är nu som Luther lyfter fram den paulinska läran att människan blir rättfärdig inte genom egna gärningar utan av nåd genom tro; han underbygger den dessutom med den paulinska utkorelsetanken, vilken han under anknytning till Augustinus teologi förstår som predestination.

I 1 uppl. av *Loci* ställer Melanchthon predestination och fri vilja mot varandra. Så här skriver han: «Om den mänskliga viljan hänförs på predestinationen, existerar ingen frihet i vare sig yttre eller inre akter, utan allt sker enligt vad Gud bestämt (*determinavit*).»⁷ Det är uppenbart att Melanchthon här gör sig skyldig till en allvarlig tankeglidning. Utkorelsen till frälsning enligt Paulus har övergått inte bara till att betyda predestination/förutbestämmelse till frälsning enligt den augustinska teologin utan till att betyda allorsaklighet till allt som sker i naturen. Detta var ett viktigt begrepp i medeltida skolastisk filosofi men uppfattades inte där som liktydigt med predestinationen och ställdes inte i motsats till människans fria vilja. Det är precis samma slags tankeglidning mellan predestination och en allmän filosofisk determinism som upprepade gånger förekommer i Luthers skrift *De servo arbitrio* («Om den trälbundna viljan») 1525.

Det kunde faktiskt vara en intressant forskningsuppgift att undersöka om en sådan koppling mellan nådesteologin och den filosofiska allorsaklighetstanken har gjorts av Luther före 1521. Det skulle inte alls förvåna mig om det visar sig att så inte är fallet, eftersom Luther i så hög grad ogillade skolfilosofin och menade att dess inblandning i teologin ledde till att bibliska tankegångar förvanskades. Men om ingen sådan koppling kan påvisas, måste man dra den något pikanta slutsatsen att det är den unge Melanchthon som narrat sin beundrade äldre kollega in

på dessa avvägar; problemet är sedan att Luther halsstarrigt håller fast tankegången även sedan Melanchthon själv tagit avstånd från den och upptäckt att den grundade sig i ett okunnigt bruk av skolfilosofisk terminologi.

Här kan jag inte gå djupare in i tolkningen av *De servo arbitrio*, men jag konstaterar att även många Lutherforskare har betraktat Luthers koppling mellan nådestanken och det filosofiska allorsaklighetsbegreppet som en olycklig förlöpnings som inte utgör någon nödvändig konsekvens av det evangeliska huvudärendet (i Sverige t.ex. Aulén och Runestam), även om det inte saknats röster som hävdade motsatsen och menat att humanismen representerade ett slags gärningsrättfärdighet som det var nödvändigt att ta avstånd ifrån (i Sverige främst Bring och Nygren).⁸ Själv vill jag här bara bidra med synpunkten att medan det vid analys av religiös erfarenhet är viktigt att kunna röra sig på flera tankenivåer parallellt har äldre teologi inte sällan begått misstaget att resonera alltför endimensionellt. Luther hade levt sig in i den paulinska teologin, där människan erfar sig så helt omsluten av och uppfylld av den gudomliga närvaron att hon kan säga «nu lever inte mer jag, utan Kristus lever i mig»; den vanliga subjekt–objektrelationen erfars som upphävd i gudserfarenheten, och troligen hade Luther genom den tyska mystiken fått en viss beredskap att anamma detta slags erfarenhet. Men med talet om Guds allorsaklighet och en häremot stående trälbunden vilja har en felaktig övergång skett från erfarenheten av Guds allt uppfyllande närvaro och aktivitet till ett filosofiskt subjekt–objekt tänkande där gudomlig och mänsklig aktivitet avvägs mot varandra och människan, när Gud är allt, reduceras till intet. Man har då hamnat långt vid sidan av den paulinska teologin, där människan uppmanas att aktivt «arbeta med fruktan och bävan» för sin frälsning *eftersom* det är Gud som i henne «verkar både vilja och gärning».

I senare upplagor av *Loci* understryker Melanchthon att frågan om Guds bestämmande över det naturliga skeendet inte får blandas ihop med frågan om den fria viljan i relation till Guds

⁷ *Loci* 1521:96.

⁸ Jag har kommenterat de fyra nämnda forskarnas Luthertolkning i min skrift *Luther och Lutherbilden*, 1984:25–35.

frälsningserbjudande. (Jag håller mig i det följande främst till sista upplagan från 1559.) Frågan gäller inte hur vi skall förstå «all rörelse i hela naturen» utan i vilken grad människans vilja i syndens tillstånd lider av svaghet och hur denna svaghet skall kunna övervinnas genom Guds välgärningar genom sin Son. Generellt avvisas också som stoisk villfarelse tanken att allting, inklusive viljeakter, är styrt av «en ödesbestämd nödvändighet», och försvaras tanken på en «kontingens» i fråga om viljeakter.⁹ Melanchthon faller alltså här tillbaka på en grundtanke i skolfilosofin: även om Gud i sista hand är orsak till allt skeende, har han åt varelsor utrustade med förnuft och vilja s.a.s. delegerat beslutanderätten över vissa slag av akter, som då sägs ske inte med nödvändighet, *necessitate*, utan med *contingentia*. Termen är svåröversättbar; den vanliga återgivningen med «tillfällighet» förefaller mig alldeles missvisande eftersom den ger association till slumpmässighet medan det i stället är fråga om ett delegerat rationellt viljebeslut.

I 1 uppl nämner Melanchthon att Augustinus skrivit ett arbete om den fria viljan men påstår att han under striden med pelagianerna «många gånger återkallade» vad han tidigare skrivit härom.¹⁰ Detta påstående, som inte upprepas i senare upplagor, är sakligt helt felaktigt. Augustinus är ju en ovanlig författare i det avseendet att han under senare år publicerade ett arbete vari han gjorde en kritisk genomgång av hela sitt tidigare författarskap och korrigerade uppfattningar som han i efterhand funnit vara felaktiga. Han går även igenom sitt arbete *De libero arbitrio* men korrigerar ingenting alls av vad han där skrivit. Däremot framhåller han att ärendet i boken — att gentemot manikéerna hävda att det onda hos människan kommer av att Gud givit henne en fri vilja, som hon sedan missbrukar — är ett annat än det som aktualiserats i diskussionen med Pelagius: här gäller det om människan, sedan hon fallit i synd, utan nådens hjälp kan vända åter till Gud, vilket Augustinus förnekar. Han fäster också uppmärksamheten vid att han redan i det tidigare arbetet hade framhållit att sedan människan en gång valt

bort Gud hamnar hon i syndens vana och blir blind för den andliga verkligheten, varigenom viljans frihet allvarligt försvagas.¹¹

Augustinus kunskapslära brukar kallas illuminationslära: kunskap uppstår genom att sinnlig eller andlig verklighet framträder som ett slags ljus för själens yttre eller inre öga — sinnen och intellekt —, uppväcker längtan efter (kärlek till) föremålet och skapar en viljeimpuls att söka det. Genom förnuft och vilja i förening beslutar hon sedan i ett fritt val (*liberum arbitrium*) hur hon skall förhålla sig till föremålet i fråga. Hur kan då nåden påverka den vilja som, bortvänd från Gud, hamnat i syndens vana och blivit blind för den andliga verkligheten och därför oförmögen att vända tillbaka till den? Jo, genom att i den inkarnerade Sonens gestalt framträda för själen med så stark lyskraft att dess blindhet upphävs, en ny längtan och kärlek väcks och därmed viljans möjlighet att i ett fritt val ansluta sig till Gud och den nåd han erbjuder återställs.¹²

Vare sig Melanchthon under sin senare utveckling kommit att ägna sig åt direkt Augustinus-studium eller liknande tankar förmedlats till honom genom andra författare uppvisar hans färdiga kunskaps- och viljefrihetslära påtagliga likheter med Augustinus. Han betonar att kunskap uppstår genom att andlig eller sinnlig verklighet «visar sig» för själen och uppfattas med dess kunskapsförmåga samtidigt som i hjärtat uppväcks strävanden eller «affekter» (jfr Augustinus kärlekslära!) vilka bildar underlag för viljan. Det fria valet, *liberum arbitrium*, som träffas av intellekt och vilja i förening, innebär «själens förmåga att utvälja och eftersträva det som visar sig för henne eller att förkasta det».¹³ Människan har enligt Melanchthon även efter syndafallet behållit en viss fri vilja i fråga om «den yttre människan» och hennes handlande gentemot sina medmänniskor, även att i yttre handling uppfylla morallagens krav. Men i sin «inre människa», den som skulle vara vänd mot Gud, domineras hon som fallen i synd av mot Gud

¹¹ Augustinus, *Retractationes*, 427, cap I:9, med hänvisningar till *De libero arbitrio*, 389.

¹² En klagörande framställning finns exempelvis i Augustinus, *De spiritu et littera*, 412:52–60.

¹³ Ph Melanchthon, *Loci* 1559:653.

⁹ Ph. Melanchthon, *Loci praecipui theologici*, 1559:652.

¹⁰ *Loci* 1521:86.

fientliga affekter, så att hon inte utan nådens och den helige Andes hjälp kan vända tillbaka till honom.¹⁴ I en karakteristisk formulering heter det: «Människans vilja kan inte utan den helige Ande åstadkomma sådana andliga rörelser som Gud kräver, dvs. sann gudsfruktan, sann förtröstan på Guds barmhärtighet och sann kärlek till Gud».¹⁵ Sammanfattningsvis heter det att när vi vänder oss till Gud i gensvar till hans kallelse «samverkar tre orsaker: Guds ord, den helige Ande och människans vilja som ansluter sig till och inte står emot Guds ord.»¹⁶

Den personliga erfarenheten av viljeförlamning inför de religiösa kraven så som de tolkats i den occamistiska teologin var ju en viktig anledning till att Luther kom att förkasta talet om fri vilja i relation till nåden. I senare upplagor av *Loci* redovisar Melanchthon en helt motsatt anledning till viljeförlamning. Den uppstår i perioder av andlig torka: man upplever inte talet om rättfärdiggörelse och pånyttfödelse som en verklighet i sitt liv, men eftersom man lärt sig att den fria viljan inte förmår någonting och rent av utgör källa till en förvänd religiositet kan och vågar man inte göra något åt saken. Talet om trälbunden vilja ger alltså själavårdsmässigt fel signaler. Melanchthon skriver ovanligt temperamentsfullt: «... skall jag då vara slav under miss-tröstan och andra farliga affekter till dess jag erfar att pånyttfödelsen sker ...? Denna manikeiska föreställning är en förskräcklig lögn, och själarna måste ledas bort från denna villfarelse och läras, att den fria viljan förmår någonting.»¹⁷

När jag talat om Melanchthon som lutherdomens ekumeniska och humanistiska samvete är det, vad gäller den senare frågan, just hans intensiva arbete med människosynen, som jag tänker på. Melanchthon får upp ögonen för att hur mycket man än måste betona Guds storhet och aktivitet i frälsnings skeendet får man inte göra människan så liten och passiv att hon inte längre framstår som människa, skapad till Guds avbild. Om människans omvändelse tänkes ske utan viljans fria medverkan, då är den inte längre förstådd som en mänsklig akt utan — som

Melanchthon drastiskt uttrycker sig — «som om en sten skulle ha förvandlats till ett fikon».¹⁸ Vad som tidigt föranlett Melanchthons omprövning och fortsatta engagemang för denna fråga är förstas Erasmus skrift om den fria viljan. Denna skrift innebär ingalunda någon uppvärdering av viljans frihet i stil med den occamistiska teologin, men Erasmus understryker framför allt det enkla förhållandet, att om man inte tillerkänner människans vilja åtminstone det mått av frihet som krävs för att hon skall kunna säga ja till Guds nåd när den erbjuds henne, då kan man inte heller ställa henne till moraliskt ansvar om hon avvisar nåden. Det är en synpunkt som Melanchthon mycket starkt understryker när han i sitt senare författarskap utlägger den fria viljan.

Om jag tidigare framhöll att intentionen i Melanchthons ekumeniska engagemang gör honom aktuell också idag, så gäller det lika mycket intentionen i hans humanistiska engagemang. Vi upplever idag hur människovärdet i många avseenden framstår som starkt hotat, och det ter sig högst angeläget att även teologin ger sitt bidrag till tolkningen av människan och hennes situation. Teologin bör visserligen ha sinne för gudserfarenhetens mystiska dimension, i vilken gudsnärvaron framträder så intensivt att jaget liksom försvinner som självständigt subjekt därför att gränserna mellan Gud och jaget ter sig som upphävda. Men när den teologiska antropologin ställer frågan vem den människa är som i sin gudsrelation gör dessa erfarenheter är det nödvändigt att se henne som ett subjekt, utrustat med förnuft och vilja, med förmåga att medvetet relatera sig till sin omvärld, och även att säga ja eller nej till Guds nådeserbjudande. Ser man sig nödsakad att p.g.a. erfarenheten av Guds allt uppfyllande närvaro i gudsrelationen totalt deklassera människan missar man skapelseperspektivet med människan som skapad till Guds avbild. Melanchthon har gjort en bestående insats genom att utifrån sin tids tankeföretsättningar intensivt ha arbetat med människoupfattningen.

En speciell aspekt på detta utgör brottningen med frågan hur ett handlingsutrymme kan skapas för den mänskliga viljan inom naturens strängt kausalbundna skeende. Den frågan, som

¹⁴ *Loci* 1559:654 f.

¹⁵ *Loci* 1559:656.

¹⁶ *Loci* 1559:658.

¹⁷ *Loci* 1559:658 f.

¹⁸ *Loci* 1559:659.

i hög grad sysselsatte medeltidens filosofer och som Melanchthon alltmer kom att betona vikten av, är ju lika aktuell idag och än mer brännande, sedan teleologiska förklaringsmodeller länge varit misskrediterade. Försöket av den nutida finländske filosofen Georg Henrik von Wright att rehabilitera en teleologisk förklaringsmodell just när det gäller tolkningen av mänskliga viljekter och att kombinera denna med en teori om det yttre skeendets kausalbundenhet påminner på ett intressant sätt om skolastikernas och Melanchthons försök att kombinera nödvändighet och kontingens.

Jag nämnde hoten mot människovärdet, och vi har ju i år blivit särskilt påmind om vilken gestalt de hoten tog sig i Europa under 1930- och 40-talen. Det ter sig då i efterhand både aningslöst och bisarrt, att i vårt land vid denna tid framträdde en teologi som, driven av ett programmatiskt antihumanistiskt nit, förklarade att människovärdet var en filosofiskt-idealistisk idé som inte hade något med kristendom att göra, i varje fall inte med autentisk lutherdom. Här var det förstås Luthers ställningstaganden i *De servo arbitrio* som spökade. Men, hur man än bedömer dessa: kan det verkligen vara rimligt att upphöja bokens uppgörelse i en avgränsad fråga med en individuell representant för humanismen till ett så generellt och principiellt plan, att man ser sig föranledd att skapa en programmatiskt antihumanistisk teologi? Och gör man verkligen Luther rättvisa härigenom? I efterhand har det framgått i hur hög grad denna svenska 30- och 40-talsteologi förbisåg det skapelseperspektiv, som för Luther själv alltid var så väsentligt och i vars ljus han vältaligt kunde utlägga människans höga ställning som skapad till Guds avbild. Redan gnesiolutheranerna tycks, genom sin främst mot Melanchthon riktade polemik, ha inlett den försnävning av skapelseperspektivet och den deklassering av människan som vi sedan möter i ortodoxins och pietismens «mörka» människosyn, med dess ensidiga beto- nande av människans syndafördärv.

Till sist: som bekant innehåller *Confessio augustana* en särskild artikel om den fria viljan, nr 18. Melanchthons formuleringar där har genom tiderna varit föremål för en omfattande och engagerad tolkningsdiskussion. Hos oss har den danske reformationsforskaren Leif Granes

lärd kommentar till bekännelsen blivit mycket använd. Grane hävdar där att artikeln om den fria viljan återger Luthers och inte den senare Melanchthons uppfattning i frågan.¹⁹ Granes enda argument är att Melanchthon i *Loci* 1521 hade redovisat samma uppfattning som Luther i frågan. Argumentet är svagt: detta var ju skrivet före Luthers kontrovers med Erasmus, som uppenbarligen var vad som fick Melanchthon att tänka om; hans förändrade uppfattning lyser igenom redan i brev tillkomna 1525 och kommer till klart uttryck i Kolosserbrevskommentaren 1527. Formuleringen i art 18 stämmer f.ö. nära överens med uttryckssättet i senare upplagor av *Loci*. Nog förefaller detta också vara den naturliga tolkningen av ordalagen: när det talas om vad den fria viljan inte förmår «utan Andens bistånd» måste väl tanken vara att viljan med Andens bistånd förmår något; Melanchthons s.k. synergism kommer alltså rätt tydligt till uttryck. Så här lyder texten i vår gängse svenska översättning: «Om den fria viljan lär de (dvs. de reformerade församlingarna) att den mänskliga viljan är i någon mån fri till att åstadkomma borgerlig rättfärdighet och välja mellan ting, som förnuftet kan råda över. Men den är icke mäktig att utan den helige Andes bistånd prestera den rättfärdighet som Gud kräver, eller den andliga rättfärdigheten ...»²⁰

¹⁹ L. Grane, *Confessio augustana*, 1959:155 f.

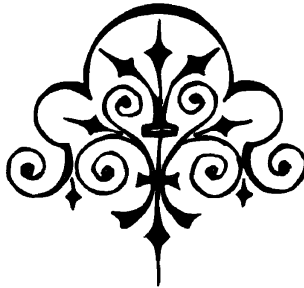
²⁰ *Svenska kyrkans bekännelseskriter*, 1944:62.

*Summary:**Philipp Melanchthon, Ecumene and Humanist*

Philipp Melanchthon (1497–1560), from 1518 professor in Greek in Wittenberg, soon became the leading systematic theologian of the Lutheran reformation, above all through his *Loci theologici*, published in many constantly revised editions between 1521 and 1559. He cooperated intimately with Luther, even acting as the latter's natural proxy during absences. In this capacity, he became the chief author of the Augsburg confession (*Confessio augustana*), written in defence of the evangelical cause and presented to the Emperor Charles V at the diet of Augsburg 1530, but also to this very day considered as the basic particular creed of Lutheranism.

Asking what kind of relevance Melanchthon's thinking may have today, the author answers by pointing to his *ecumenical* and *humanistic* endeavours. The Augsburg confession has a true ecumenical intention, and it has played an invaluable role as basis for ecumenical dialogue from the time of the Reformation till today; after the second Vatican council it has been positively reevaluated also by Catholic theologians. Melanchthon was constantly involved in dialogues and negotiations with Catholics and Calvinists during the time between the two Augsburg diets 1530 and 1555, trying to save the unity of the Church. The peace of Augsburg 1555 implied the definite failure of these endeavours. The split was permanent and gave rise to confessionalistic developments among Lutherans as well as Catholics, and ecumenes like Melanchthon had to endure charges of unholy compromise and lacking orthodoxy. In the long run however, Melanchthon's endeavour surely stands forth as the more constructive and fruitful one.

As for Melanchthon's humanism, his way of asserting the human dignity of rational and will-equipped beings created in the image of God is of especial importance, as a counterbalance to later orthodox and pietistic devaluation of humans as totally depraved, and also in the light of the many threats towards this dignity in our own time. Luther, too, could speak very highly of man as God's creation, but in *De servo arbitrio*, his eagerness to ascertain the all-importance of God's grace for human salvation had led him towards a position dangerously close to philosophical determinism. Indeed Melanchthon himself had made a similar approach in his first *Loci*. However, one of his chief strengths of mind lay in his ability to listen and learn from others and, when necessary, to correct himself.



Är Gud tänkbar?*

LARS GUSTAFSSON

Den 6 november 1998 höll professor och författare Lars Gustafsson (Austin, Texas) Anders Nygren-föreläsningen vid Teologiska fakulteten i Lund. Artikeln är en lätt bearbetad version of föreläsningen. Professor Gustafsson behandlar Anselm av Canterburys (1033–1109) reflektioner om gudsbeviset i *Proslogion*.

Anselms fromma mödor i *Proslogion* var inte meningslösa.

Man kan liksom Sören Kierkegaard ställa sig skeptisk till nyttan och meningsfullheten hos filosofiska gudsbevis över huvud taget och säga sig att antingen existerar Gud och då behöver Hon¹ inte bevisas, eller också existerar Hon inte, och då hjälper inga bevis. Men det ontologiska gudsbeviset har visat sig vara en mäktig generator av filosofiska frågor, metoder, distinktioner och begrepp. Det har tvingat tänkare från Gaunilo, Leibniz och Kant och ända fram till Sören Halldén och Andries MacLeod, att fördjupa och skärpa sina begrepp om vad det innebär att existera. Och på vägen har de tvingats ta ställning till fundamentala frågor om vad det kan innebära att existera i en egenskap, respektive i en unik egenskap. Beviset stimulerade mäktigt analysen av de fundamentala modala begreppen, möjlighet och nödvändighet.

Läser man Anselms uppmärksamt, blir man lätt böjd att ge den nyss hundraåriga austinfilosofen Charles Hartshorne² rätt: det verkliga beviset kommer inte i *Proslogion* II och III, där de flesta av dess kritiker inklusive Descartes, Leibniz och Kant, har funnit det och kritiskt bemött det,³ utan

* Anders Nygrenföreläsning, Lund 1997.

¹ Valet av pronomen uttrycker ingen speciell teologisk teori, utan är bara författarens sätt att tillämpa principen att det är ohövligt att alltid automatiskt anta att den man talar om är maskulin så snart den omtalade på något särskilt sätt är viktig eller förtjänstfull.

² Charles Hartshorne *Anselm's Discovery: A Reexamination of the Ontological Proof for God's Existence*. La Salle 1965.

i *Proslogion* IV.⁴ Om denna läsning är riktig har *Proslogion* II och III bara en inledande karaktär och Gaunilo inleder en missvisande tradition genom att uppfatta formuleringarna i II och III som det verkliga beviset, när det i själva verket är fråga om ett *Prolegomenon*, en presentation. Man kan naturligtvis inta denna hermeneutiska position utan att därför anse att beviset är konklusivt.

(Hartshorne tycks faktiskt inta denna senare, mycket starkare, ståndpunkt.)

Så, vad är skillnaden mellan att förlägga det egentliga beviset till *Proslogion* II och III å ena sidan och *Proslogion* IV å den andra? Enkelt och förkortat uttryckt är skillnaden den att den första formuleringen, som alltså enligt Hartshornes uppfattning bara är ett företal till beviset, inbjuder till tolkning i modala termer medan den andra inbjuder till tolkning i kognitiva termer.

Det har gjorts många formaliseringar av beviset i II och III och det kan för den hugade lätt bli en

³ «I sanning, vi tilltror Dig att vara någonting än vilket ingenting större kan tänkas.» (*Proslogion* II) «Därför, om det än vilket ett större inte kan tänkas kunde tänkas inte existera, då skulle det än vilket ett större inte kan tänkas inte vara det än vilket ett större inte kan tänkas — en självmotsägelse. Därför, någonting än vilket ett större inte kan tänkas existera så sant att det inte ens kan tänkas icke existera» (*Proslogion* III).

⁴ «Ty i en mening tänkes ett objekt när det ord som betecknar det är tänkt, och i en annan när det som objektet är har förståtts. Ty i den första meningen, men inte alls i den andra, kan Gud tänkas inte existera» (*Proslogion* IV). «Och sålunda, var och en som har förstått att detta är det sätt på vilket Gud existerar kan inte tänka att Han inte existerar» (*Proslogion* IV).

livslång hobby att finslipa dem. Den fundamentala modala idéen i II och III är att om det föreligger ett begrepp om något som är mera fulländat än allt annat, måste detta begrepp också vara realiserat, ty annars skulle det inte vara begreppet om det mest fulländade. Den kritiska huvudlinjen mot detta argument etableras egentligen redan hos Gaunilo och kan sammanfattas med Kants bekanta ord⁵:

När jag alltså tänker ett ting, genom vilka och hur många predikat jag vill (om också i den genomgående bestämningen) så kommer därigenom, att jag också tillfogar att detta ting *är*, inte det minsta till tinget. Ty annars skulle inte bara detta, utan mer existera än jag hade tänkt i begreppet, och jag skulle inte kunna säga att just föremålet för mitt begrepp existerade.

Poängen är att existens inte kan ingå i beskrivningen av någonting. Existensvillkoret kan inte omfatta sin egen realisation. Ty då utlöses en skadlig infinit regress.⁶

Prosligion IV avviker på ett intressant sätt från de föregående avsnitten. Här är det viktigaste ordet *intelligere*, *använt* i de vanliga betydelseerna «tänka» och «begripa» (*bene intelligit*, *intelligit*). Anselm inleder detta avsnitt med att etablera den välbekanta medeltida distinktionen mellan att tänka något *in re* dvs. att göra sig en åskådlig föreställning av förhållandet, och att tänka *de dictu* dvs. att ställa samman en språklig sats som uttrycker förhållandet. «Att tänka P» har alltså två olika betydelser. Vi kan till exempel tänka «A är en rund triangel» *de dictu* men vi kan inte tänka ett sådant sakförhållande *in re*.

Ty i en mening tänkes ett objekt när det ord som betecknar det är tänkt, och i en annan när det som objektet är har förståts. Ty i den första mening, men inte alls i den andra, kan Gud tänkas inte existera» (*Prosligion IV*). «Och sålunda, var och en som har förstått att detta är det sätt på vilket Gud existerar kan inte tänka att Han inte existerar.

Hartshorne har en viktig poäng. Förskjutningen från *de dictu* till *in re* förefaller vara väsentlig

⁵ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, 1781 B 628.

⁶ Mera om detta i min essä «Om de välbekanta, enskilda föremålen» i *Bilderna på solstadens murar*. Norstedts Stockholm 1985, s. 252.

här. Den flyttar diskussionens tyngdpunkt från vad som följer av ett visst antagande (Gud är det mest fulländade väsendet och unik) till vad som låter sig och vad som inte *låter sig tänkas*.

Att övertygas av Anselms bevis i denna mera kontemplativa version överlåter vi till vars och ens kontemplativa liv. Vår egen uppfattning är att det finns mera nära till hands liggande skäl att tro på Gud.

Emellertid öppnar själva den anselmska idéen om det otänkbara för flera intressanta filosofiska frågor.

*

«A är tänkbar» och dess negation «A är otänkbar» är helt mångtydiga uttalanden.

I dagligt tal betyder negationen ofta att någonting helt enkelt är oförenligt med vår samlade kunskap. Som i satsen «Ett modernt krig mellan nordiska grannländer är otänkbart». Eller «Det är otänkbart att ärkebiskopen skulle ha stulit ärkestiftets pupillkassa». I satser av denna typ är det ju uppenbart att *tänkbar*, respektive *otänkbar* finner en figurlig användning och vi behöver inte bekymra oss om den.

En nödvändig distinktion är den mellan tänkbar och möjligt att föreställa sig. Det senare ordet skulle väl på filosofisk standardengelska enklast kunna översättas med *imaginable*.

Det förefaller orimligt att det som inte kan tänkas skulle kunna bli föremål för vår föreställning, alltså skulle kunna bli åskådligt i Kants mening när han säger att begrepp utan åskådning är tomma och åskådningar utan begrepp är blinda. En rund triangel är inte tänkbar (*in re*) och som en konsekvens av det inte heller möjligt att åskådligt föreställa sig en. Men det är å andra sidan rimligt att något som är tänkbart inte är möjligt att åskådligt föreställa sig. Relationen mellan föreställbar och tänkbar är inte symmetrisk.

David Hume diskuterar som bekant i sin *Treatise* frågan om vi kan föreställa oss en färgnyans som vi inte har sett genom ett slags extrapolering från två avgränsande nyanser som vi har sett.

I den vanliga matematiska modellen för svarta hål uppstår konsekvensen att vid en viss

grad av gravitationsbelastning kommer rum att förhålla sig som tid, och tid som rum.

Hur vore det att vara en hund? Det förefaller i åtminstone någon mening tänkbart att den talande skulle ha kunnat vara en hund och inte en människa. I varje fall kunde Heidenstam i en vacker dikt tänka sig en sådan situation.⁷ Men det förefaller knappast möjligt att föreställa sig hur det skulle kännas. Ett besläktat exempel finns i Wittgensteins tankeexperiment: Om ett lejon kunde tala, vad skulle det säga?

«Föreställbar» är inget särskilt precist begrepp. Det förefaller framförallt mångtydigt.

Det kan betyda

1. Möjligt att visuellt föreställa oss. Vi kan till exempel visuellt föreställa oss planeten Mars, men knappast ett energikvantum. Vi kan inte visuellt föreställa oss geometriska former av högre dimensionalitet.

2. Men all föreställning är inte visuell. Man kan diskutera om en viss form av smärta är föreställbar för den som inte har erfarit den. Om det finns sådana sensationer som vi inte kan föreställa oss är de likafullt tänkbara.

3. Slutligen är det inte alls så att «föreställbar» alltid måste vara ett perceptuellt förankrat begrepp. Talserien ger oss tacksamma exempel. Det är lätt att genom multiplikation framställa tal som är alltigenom tänkbara (till exempel en miljon i fakultet) men där talet, uppfattat som antal är helt omöjligt att föreställa sig. Om vi försöker föreställa oss ett superkolossalt antal är det inte alls säkert att det är något perceptuellt gripbart som vi försöker föreställa oss.

Det skulle i själva verket var möjligt att avsevärt utvidga dessa reflexioner kring frasen «jag kan föreställa mig». Vad betyder det till exempel när Schopenhauer säger «världen är min föreställning»?

För närvarande syften är det möjligen tillräckligt att fastslå, med en viss axiomatisk hållning, att det som inte är tänkbart inte är föreställbart, medan det är möjligt att något är tänkbart men inte föreställbart.

Mera krävande är en distinktion mellan *otänkbar* som en egenskap som tillkommer vårt själsliv, vår kognitiva kapacitet och *otänkbar* som en egenskap hos det vi försöker tänka oss. Exempel på den första kategorin är sådana tankehinder som vi stöter på om vi försöker fatta Universums verkliga mått, i rum och tid, försöker fasthålla ett superkolossalt tal, eller försöker tänka oss ett schackparti som spelas i ett stort antal dimensioner. Det är fråga om praktiskt otänkbara tankar som dock borde vara principiellt tänkbara, en distinktion som liknar den mellan praktiskt och enbart teoretiskt uppräknliga mängder. Det som är principiellt otänkbart är naturligtvis praktiskt otänkbart, men inte omvänt.

Att vi inte kan tänka oss en rund triangel (*in re*) kan däremot rimligtvis inte ha med någon kognitiv begränsning hos oss själva att göra. Begreppet är kontradiktoriskt och kan, lika litet som andra kontradiktoriska begrepp tänkas in re.

Men det finns eventuellt en speciellt intressant grupp av kandidater till den exklusiva klubben av genuina *otänkbarheter*; sådana begrepp som tycks undandra sig vårt förnuft utan att vara kontradiktoriska. Wittgenstein ger flera exempel i sina «Remarks on Color»⁸; *en vit yta kan inte tänkas vara samtidigt vit och genomskinlig, en och samma yta kan inte vara röd och grön på samma gång och i samma plan. etc.*

Denna otänkbarhet kan inte rimligtvis vara baserad på inre motsägelser i begreppet, eftersom färgbegrepp som röd inte går att definiera som frånvaro av en annan färg.

Andra kandidater till denna intressanta grupp är

Färg utan utsträckning,

Händelse före tiden,

Själ utan kropp,

Ting utan bestämd lokalisering i tid och rum.

För alla dessa är det möjligt att ifrågasätta om de verkligen är otänkbarheter, men det förefaller också rimligt att säga att åtminstone några dem är det.

Det är en välbekant sanning att allting som är tänkbart inte behöver existera.

Kan något vara otänkbart annat än som existerande?

⁷ Verner von Heidenstam, «Undret» i *Nya Dikter*. Stockholm 1915.

⁸ L. Wittgenstein *Remarks on Color*. Berkeley 1977.

Och, slutligen, kan det vara så att något är otänkbart och ändå existerar?

En, som jag ser det, väsentligen sund, semantisk tradition från Aristoteles till våra dagar säger oss att om en sats, kalla den S, är meningsfull, så måste också dess negation, kalla den $\sim S$ vara meningsfull. Ett bra test på en sats meningsfullhet blir då att fråga sig om den förblir meningsfull om man sätter en negation framför den. Detta test utspelas då på den nivå som vi här på medeltida sätt har kallat *de dictu*. Går det att överflytta denna princip till nivån *in re*?

Eller med andra ord, är det så, att om en proposition, kalla den P, är tänkbar, måste alltid också dess negation, kalla den $\sim P$ vara tänkbar?

Eller kan det vara fallet att något är så beskaffat att dess non-existens är otänkbar?

För vissa tolkningar av «existens» förefaller det mig rimligt att säga att det är så och att alltså den aristoteliska symmetrin inte helt gäller för tänkbarheter och otänkbareheter. Dock är det viktigt att för varje enskilt exempel komma ihåg vad vi menar med «existens» i just det exemplet.

Om det existerar ett naturligt tal n och ett naturligt tal m, förefaller det otänkbart att det inte skulle existera ett naturligt tal $m+n$ som är different från n och different från m. Här betyder «existerar» «vara konstruerbar».

Flera fall som inte alls är likartade finner vi i det implicita logiska system som färgbegreppen bildar. Det förefaller otänkbart att det skulle kunna existera något som har färg men saknar utsträckning. Betyder «existera» också här «vara konstruerbar»?

Är en värld tänkbar där blått inte existerar?⁹ Det förefaller vid första anblicken vara en rent empirisk fråga? Är det inte ett kontingent faktum att blåsippor finns, att himlen och vattnet av olika skäl ter sig blå, att elektroner fångade i ett starkt magnetfält utstrålar blått ljus? Skulle man inte — utan motsägelse — kunna tänka sig en värld, eller åtminstone en främmande himlakropp, där dessa fenomen inte inträffade? Jo, förvisso.

Men hur skulle man kunna uttrycka det faktum att det inte finnes något blått i världen? En

(fenomenologiskt) enkel kvalitet som blått är bara åtkomlig för tanken i sina förekomster. Vad gör vi då med akromatopiska patienter som aldrig har upplevt någon färg? Skall vi säga att i deras värld är frånvaron av blått tänkbar men inte i vår? Eller skall vi säga att denna frånvaro är otänkbar för båda?

Vad gör vi med frånvaron av kvaliteter som vi aldrig har saknat? Hur är det med vår egen närvaro i världen? Är världen för mig tänkbar utan mig? Förvisso *de dictu*, men kanske inte *in re*. Jag kan tänka mig Frankrike år 1789! Eller tänker jag mig Frankrike 1789 som om jag vore närvarande där? Hur blir det om vi försöker tänka oss en värld som inte är mentalt närvarande för någon? En värld som inte observeras. Är den tänkbar eller inte? Förvisso *de dictu*. Om den är det *in re* är litet mera tveksamt. Skulle en sådan otänkbar värld kunna existera? Om man inte är en strikt anhängare av Berkeleys *esse est percipi* förefaller det rimligt att säga att en värld helt utan iakttagare är möjlig, dvs. att vi kan tänka oss något sådant utan motsägelse. Det måste ju rimligtvis ha funnits en astronomisk era när ingenting av det som hände på vår planet hade en iakttagare.¹⁰ Men är det möjligt att tänka sig en värld som inte är iakttagen av någon?

*

Anselm säger uppenbart att Guds frånvaro är principiellt otänkbar *in re*. «Dären» dvs. ateisten kan *de dictu* säga att Gud inte existerar men han kan inte tänka tanken «i sitt hjärta». Vad menar han?

Om vi går efter vad som kanske skulle kunna kallas «den modala utläggningen» av argumentet (som Charles Hartshorne alltså ifrågasätter genom att hänvisa oss till *Proslogion* IV i stället för *Proslogion* II och III) vill Anselm säga att begreppet om en Gud som inte existerar är själv-motsägande (och alltså av det skälet otänkbart inre) eftersom Gud måste tänkas som det fullkomligaste väsendet. Detta öppnar då för den

⁹ Jag ställer frågan utan att ta ställning till den andra frågan; om den yttersta förklaringen till färgers existens är mentalistisk eller fysikalisk.

¹⁰ Vi bortser här från möjligheten att där kan ha funnits en allvetande Gud som då så att säga har fungerat och fortfarande fungerar som det transcendentia subjektet.

vanliga argumentationslinje som är oss välbekant från Kant och föregångarna:

Existens är inte en egenskap.

Emellertid är det inte orimligt att det är någon annan form av otänkbarhet än den som uppstår genom kontradiktion som Anselm har haft i tankarna.

Gud är inte tänkbar annat än som existerande.

Det ligger naturligtvis nära till hands att tolka en sådan proposition som om den ville säga att «Det är inte fallet att Gud existerar» vore självmotsägande.

Men det kan ju vara så att det är en otänkbarhet av den mera raffinerade typ som inte kräver kontradiktion som Anselm har haft i tankarna. Rent idéhistoriskt är det naturligtvis så att vi har alltför lätt att bortse från den karaktär av andlighet, av djup religiös kontemplation som är utmärkande för hela atmosfären i en sådan bok som Anselms Proslogion.

Menar Anselm möjligen någonting annat, något i stil med otänkbarheten hos en färg som inte har utsträckning? En utsaga som: «En euklidisk punkt med färg är otänkbar» kan naturligtvis lätt tolkas så att «En euklidisk punkt som är färgad» blir ett självmotsägande begrepp om vi definierar färg som en egenskap hos ytor. Men det förefaller inte som om det fanns något i själva färgupplevelsen som tvingade oss till det. Det är inte bara ytor som kan vara blå. Den blå himlen är inte en yta. På samma sätt: «En orsak som kommer efter sin verkan är otänkbar» kan naturligtvis trivialiseras till en kontradiktorisk otänkbarhet om vi definierar orsaker som det som föregår verkan, men det berövar hela kausalitetsproblematiken något av dess verkliga djupdimension.

Kan Anselm med sitt *inte tänkbar* ha menat en otänkbarhet av den icke kontradiktoriska typen? Det är inte lätt att säga. Man kan naturligtvis försöka gissa. Till exempel att Gud inte är tänkbar annat än som ett slags universell närvaro. Texten ger inte stöd för många gissningar.

Onekligen hamnar det anselmska argumentet närmre teologin och längre från filosofin om vi tolkar den otänkbarhet Anselm har i tankarna som baserad på något annat än kontradiktion.

Vi kan närma oss Anselm så att säga minimalistiskt genom att fråga om Guds existens är tänkbar eller otänkbar. Det är ju en följd om Anselm har rätt, så om det skulle visa sig att Guds existens är otänkbar har vi en vederläggning av Anselm av annan typ än Kants; en *reductio ad absurdum*.

Är det så? Är Guds existens tänkbar eller otänkbar?

Ingemar Hedenius, min gamle lärare, ville använda den skenbara oförenligheten mellan Guds godhet, Guds allmakt och Guds vetskap om världen till ett *reductio ad absurdum* bevis för att Gud inte kan existera. Begreppet Gud, definierat på Hedenii sätt, är uppenbart självmotsägande. Men det är naturligtvis inte alldeles nödvändigt att dra slutsatsen att Gud inte kan existera från denna definition. Det kan ju vara så att definitionen är alldeles felaktig. Det kan tänkas att Gud frambringar både ont och gott som hos Jesaja, det kan tänkas att Gud inte är allsmäktig, — som hos gnostikerna. Varken god, allsmäktig eller allvetande förefaller helt nödvändiga egenskaper eftersom det bevisligen har funnits människor som har trott på Guds existens utan att tillerkänna Gud någon eller en av dessa tre egenskaper.

För att visa att Gud är tänkbar, måste man, förefaller det mig, skapa sig ett begrepp om Gud som på något sätt infångar en väsentlig egenskap hos Gud. Väsentlig i den meningen att ett någonting aldrig kan tänkas som Gud om det inte har denna egenskap. Det förefaller inte alldeles lätt att finna en sådan egenskap. Det enda jag kan komma på är ett slags *total unicitet*. Gud är den varelse som inte är jämförbar med någon annan varelse, och som alltså existerar i den unika egenskap i vilken Gud existerar.

Men är ett unikt sakförhållande tänkbart? Skulle det kunna vara fallet att Gud är *tänkbar men omöjlig att föreställa sig*? (Ungefär som ett tillstånd där rum blir tid och tid blir rum är tänkbart men inte föreställbart?).

Detta förefaller mig vara religionsfilosofins kardinalfråga men det är också en fråga som kastar ett slags ljus över tänkbarhetens logik.

Ty om vi följer Aristoteles test är något tänkbart om dess negation är tänkbar. Frågan är bara om det aristoteliska testet kan expanderas från meningsfullhet till tänkbarhet, eller med andra

ord, om begreppet tänkbarhet under sina skiftande förklådnader, av vilka vi bara har visat några få, är ett i vedertagen mening semantiskt begrepp. Eller något helt annat.

*

Hur ser det tänkbaras och det otänkbaras logik ut? Gäller det till exempel att $\sim P$ är otänkbar, om och endast om, P är tänkbar? Det förefaller

mycket underligt att hävda att det finns fall där både P och $\sim P$ är otänkbara. Detta är en skillnad i förhållande till nonsenslogiken; om S är meningslös är rimligtvis också $\sim S$ meningslös. Det som ibland i meningsteorin brukar kallas för principen om *det ateoretiska elementets dominans*, dvs. att en ateoretisk beståndsdel i en sats gör hela satsen ateoretisk, förefaller inte ha någon motsvarighet i tänkbarheternas logik.

Summary

In *Anselm's Discovery: A Reexamination of the Ontological Proof for God's Existence* (LaSalle 1965), Charles Hartshorne claimed that «Anselm's Proof» is contained in *Proslogion* IV rather than in *Proslogion* II and III, where the tradition since Gaunilo has found it. While *Proslogion* II and III constitute a first presentation of the problem, the core of the proof appears in *Proslogion* IV.

If we accept Hartshorne's claim, we get a formulation of the proof which lends itself more to *cognitive* terms, God's non-existence is *unthinkable* (*non intelligere potest*), than to the *modal* terms traditionally used in the discussion (God is a necessary being, not possible not to exist).

Independently of what we think of the conclusiveness of the Proof in Hartshorne's variant, the concepts of what is *thinkable* and what is *unthinkable* offer a number of interesting philosophical challenges.

The rhetorical uses of «unthinkable» or «unimaginable» («A war between Sweden and Denmark is unthinkable today !») do not concern us here.

There are things we cannot imagine but are quite thinkable, for example, the real proportions of the universe or the shape of a geometrical object which exists in a high number of dimensions. Imaginable and thinkable are not the same properties. The distinction reminds us of that between practically calculable, theoretically calculable, and incalculable, respectively. In addition, there is the class of what might be called *true unthinkables*. Concepts like circular triangle which involve *contradictio in adjecto* form a very large — and very uninteresting — part of this strange class. Our inability to think concepts like circular triangle — in re — cannot reasonably be due to any limitation of our own cognitive faculties.

An interesting subset of the class of unthinkables is that which is *not* unthinkable due to contradiction but for some different reason. Some candidates which are suggested in this essay are color without extension, events before time, and mind without body.

A fundamentally sound principle is the Aristotelian idea that if a sentence S is meaningful, its negation $\sim S$ also has to be meaningful. This test belongs to the *de dictu*, or *semantic*, level. It is a principle about the meaning of expressions in language. Obviously the Aristotelian test does not permit itself to be moved to the *in re*, or *object* level. It seems quite reasonable to assume that a proposition P is thinkable, while its negation $\sim P$ is an unthinkable. «All events are in time» might serve as an example.

Could Anselm with his *not thinkable* have had something like a true unthinkable of the non-contradictory type in mind? For Anselm, the non-existence of God is unthinkable. It also makes sense to ask whether the concept of God is thinkable. Is a unique state of affairs (like God) thinkable? This seems to be a cardinal question in the Philosophy of Religion.

Finally a «Logic of the Thinkable» is suggested. In some interesting respects it is clearly different from the logic of Nonsense. What is sometimes referred to as «the principle of the dominance of the atheoretic element», i.e. that the presence of an atheoretic component in a sentence makes the whole context atheoretic, seems not to apply.

Migration och religiös förändring

EVA M. HAMBERG

Vid Teologiska fakulteten i Lund har Eva M. Hamberg tillträtt en nyinrättad professur i invandringsforskning med särskild inriktning mot religion, samhällsvärderingar och kulturmöten. Artikeln återger hennes installationsföreläsning, som hölls den 13 mars 1998.

Sverige är, sett ur ett internationellt perspektiv, ett mycket sekulariserat samhälle: andelen av befolkningen, som omfattar en kristen tro, deltar i gudstjänster eller läser Bibeln, är mycket låg. För genomsnittssvensken har religionen knappast någon betydelse i det dagliga livet. Hur är det då att komma till Sverige som invandrare, om man kommer från ett land där religionen har varit en självklar del av människors vardag? Förändras religionens roll i invandrarernas liv här i Sverige och vad beror detta i så fall på? Vilken betydelse har invandrarernas sociala nätverk för religionsutövning och religiös identitet? Vilken betydelse har religionen för invandrares relationer till den egna gruppen och det omgivande samhället?

Frågor av detta slag hör till den religionsvetenskapliga invandringsforskningens arbetsområde. Jag skall här taga upp en av dessa frågeställningar, nämligen frågan om religiös förändring i samband med internationell migration.

Jag väljer avsiktligt att tala om religiös förändring i samband med «internationell migration», inte «invandring». I Sverige har man under senare år alltmer valt att ersätta ordet «invandringsforskning» med benämningen «forskning om internationell migration och etniska relationer» (ofta förkortat IMER-forskning). Denna benämning används för att understryka att forskningsområdet omfattar dels forskning om den internationella migrationens orsaker och konsekvenser, dels forskning om minoritetsgrupper och etniska relationer i mottagarländerna. Det är alltså inte bara migrationen sedd ur invandringslandets perspektiv som studeras, utan hela migrationsprocessen: orsakerna till utvandring, migrationsförloppet och följderna av migrationen,

dels för migranterna själva, dels för sändarländer och mottagarländer. Man bör komma ihåg att utvandring och invandring är två sidor av samma process. För många svenskar tycks begreppet «utvandrare» leda tankarna till de svenskar som för något sekel sedan utvandrade till USA, medan begreppet «invandrare» leder tankarna till de personer som i vår tid kommer till Sverige från andra länder. Detta är en förståelig, men samtidigt mycket etnocentrisk, reaktion. Självfallet blev de svenska utvandrarerna också invandrare i sitt nya hemland, liksom dagens svenska invandrare också är utvandrare sett ur ursprungsländernas perspektiv.

Empiriska studier visar att internationell migration kan påverka människors religiösa tro och religiösa engagemang på olika sätt. Jag skall här diskutera några av de faktorer som kan förväntas ha betydelse i sammanhanget och ge exempel på olika slag av religiös förändring i samband med internationell migration.

En faktor av avgörande betydelse för vad som händer med en invandrares religion är hennes sociala nätverk, dvs. hennes kontakter med andra människor. Detta sammanhänger med möjligheten att bevara den s.k. «plausibilitetsstrukturen», dvs. det stöd från omgivningen som behövs för att en religiös tro skall kunna bibehållas. Det är i samtalen med andra människor som en människas världsbild och värderingar utvecklas och befästs. Hon får bekräftelse på att hennes bild av världen delas av omgivningen, dvs. att hennes världsbild är «den rätta». Särskilt viktiga i detta sammanhang är familjen och andra närstående, de s.k. «signifikanta andra».¹

En person som flyttar från ett land till ett annat förlorar genom migrationen ofta den plausibilitetsstruktur, som behövs för att den religiösa tron skall kunna bevaras. Under vissa omständigheter kan emellertid det ursprungliga sociala nätverket delvis bibehållas eller ersättas med ett nytt, som på motsvarande sätt kan utgöra en plausibilitetsstruktur. Detta gäller t.ex. i samband med kedjemigration eller grupp migration, då personer från ett visst område bosätter sig tillsammans i ett nytt land. Invandrare som är bosatta i sammanhållna grupper bör ha större möjligheter att bevara sin religiösa tro och sina centrala värderingar än vad de invandrare har, som är bosatta i områden där majoritetsbefolkningen eller andra invandrargrupper än den egna dominerar.

Då människor flyttar från en miljö, där religionen varit en självklar del av livet, till en miljö, där religionsutövning mer är en fråga om individens eget val, kan man vänta att förändringar i religiöst avseende äger rum. Ett exempel på detta ges i en studie av forskaren Werner Schiffauer, som har studerat dels den muslimska befolkningen i en by i Turkiet, dels utvandrare från samma by som var bosatta i Tyskland, och jämfört de båda grupperna.²

I den turkiska byn fungerade religionsutövningen som uttryck för samhörighet med det omgivande samhället och uppfattades snarare som familjens gemensamma angelägenhet och ansvar än som en individuell angelägenhet. De yttre formella aspekterna av religionen betonades mycket starkt: tonvikten låg mer på att införa omgivningen visa att den grupp man tillhörde fullgjorde sina religiösa förpliktelser än på gruppmedlemmarnas inre attityder.³

Den grupp som var bosatt i Tyskland kännetecknades av mycket större individuella skillnader i fråga om religiös praxis än den grupp som fortfarande var bosatt i Turkiet. Den frihet att välja om man ville utöva religionen eller inte,

som fanns i invandringslandet, ledde till att individens religiösa ansvar betonades och att religionsutövningen fick en mer renodlat religiös motivering. Som en följd av detta kom religionsutövningen att variera starkt mellan olika individer. För somliga fick religionen mindre betydelse än den haft i hemlandet, för andra blev religionen i stället mer betydelsefull. Den process som innebar att religionens betydelse för vissa av de invandrade muslimerna förstärktes och fördjupades beskrev Schiffauer som en «islamisering av självet».⁴

Den process, som har kallats «islamisering av självet», har i ett svenskt sammanhang studerats av socialantropologen Aje Carlbom. Carlbom ger ett exempel på detta i fallet med en muslimsk invandrare, kallad Tarek.⁵

Tarek, som var palestiniere, hade vuxit upp i ett flyktingläger i Libanon. När han kom till Sverige var han ganska västerländsk i sina vanor. Han åt t.ex. griskött och drack alkohol, och han praktiserade inte islams fem pelare.⁶

I början av sin vistelse i Sverige strävade Tarek aktivt efter att komma in i det svenska samhället, han lärde sig svenska, sökte arbete och försökte skapa kontakter med infödda svenskar. Han gjorde stora ansträngningar att söka förstå svenska regler och normer. När det så småningom visade sig att han, trots alla ansträngningar, inte lyckades komma in i det svenska samhället, genomgick han i stället en process av det slag som kallats «islamisering av självet». Han började alltmer praktisera islam, han flyttade till den invandrantäta stadsdelen Rosengård i Malmö och han gifte sig med en muslimsk kvinna, som hans familj valt ut åt honom i Libanon. Carlboms tolkning är att «islamiseringen av självet» i detta fall blev en lösning på de problem som utanförskapet i relation till det svenska samhället innebar. Carlbom menar också att «islamisering av självet» i vissa fall fungerar som en strategi för att skapa distans

¹ Se t.ex. Berger, Peter, *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*, New York (1967) 1969, s. 16 f. et passim.

² Schiffauer, Werner, «Migration and Religiousness» i: Gerholm, Tomas och Yngve Georg Lithman (red.), *The New Islamic Presence in Western Europe*, London (1988) 1990, s. 146–158.

³ Ibid., s. 146–150.

⁴ Ibid., s. 150–156.

⁵ Carlbom, Aje, «Sverige — ett främmande moraliskt rum», *Invandrare & Minoriteter*, nr. 1, 1997, s. 12–15.

⁶ Ibid., s. 12.

till det svenska samhället, som kan uppfattas som hotfullt och i avsaknad av moraliska regler.⁷

Situationen i invandringslandet kan alltså i vissa fall påverka invandrades religiösa tro och praxis på ett avgörande sätt. Den process som kallats «islamisering av självet» är ett exempel på att en tidigare religiös identitet kan fördjupas och förstärkas i samband med internationell migration.

Andra exempel på en sådan fördjupning och förstärkning av den religiösa identiteten kan man hämta från 1800-talets Amerikautvandring. Detta gäller t.ex. många av de invandrare som kom till USA från de katolska länderna i Europa. Den katolska kyrkan i USA hade i viss utsträckning karaktären av en väckelserörelse, som ställde stora krav på sina medlemmar och som betonade det personliga engagemanget och fromhetslivet. Invandrare som i sina hemländer ofta varit katoliker endast till namnet, inspirerades av den katolska kyrkan i USA ofta till en helt ny grad av engagemang och aktivt deltagande. De amerikanska forskarna Rodney Stark och Roger Finke uttrycker detta så att dessa immigranter i stor utsträckning valde att bli katoliker i USA, eftersom deras tidigare kyrkottillhörighet ofta varit nominell.⁸

Flera samverkande faktorer har angivits som förklaring till att den katolska kyrkan i USA blev så framgångsrik i sina ansträngningar att mobilisera invandrarna. En bidragande förklaring är att de katolska församlingarna i USA under denna tid ofta var i hög grad etniskt homogena och fungerade som en etnisk och religiös gemenskap, där nyanlända invandrare kunde höra sitt eget modersmål användas. Därigenom underlättade de för invandrarna och deras barn att bevara sin etniska identitet och sitt språk.⁹

Som en annan viktig orsak har de religiösa förhållandena i det amerikanska samhället setts. En utveckling mot ett ökat religiöst engagemang och deltagande har nämligen kunnat iakttagas inte bara bland de katolska invandrarna, utan även i fråga om andra invandrargrupper i USA.

Finke och Stark menar att den religiösa pluralism, som rådde i USA, var en viktig orsak till detta. Denna pluralism underlättade för människor med olika teologisk orientering och olika preferenser när det gällde gudstjänstformer att finna ett samfund där de egna personliga önskemålen kunde tillgodoses. Dessutom medförde den religiösa pluralismen att kyrkor och samfund i USA tvingades att aktivt arbeta för att rekrytera och behålla medlemmar på ett sätt som de europeiska kyrkorna ofta inte behövde göra. Detta ledde till en vitalisering av kyrkorna, som fick till följd att invandrarna i USA ofta blev mer aktiva i religiöst avseende än de varit i sina hemländer.¹⁰

Internationell migration kan alltså ibland leda till att religionen får en ökad betydelse för invandrarna jämfört med vad den hade i ursprungslandet; ibland kan i stället religionens betydelse minska.

Ett invandrargrupp där religionens betydelse i allmänhet tycks ha minskat i det nya landet är sverigeungrarna, dvs. de ungerska flyktingar och invandrare som kommit till Sverige i samband med den ungerska revolten år 1956 eller under de närmast följande decennierna. Enligt de internationella värderingsstudier som genomfördes år 1990, är den svenska befolkningen betydligt mer sekulariserad än den ungerska, i betydelsen att anslutningen till traditionell kristen tro och praxis, t.ex. gudstjänstdeltagande, är betydligt lägre bland svenskarna. En undersökning av de ungrare som kommit till Sverige före 1980-talet, och som alltså varit bosatta en längre tid i Sverige, visar att dessa i allmänhet är mindre sekulariserade än den svenska befolkningen, men mer sekulariserade än den ungerska befolkningen. (Detta gäller även sedan man tagit hänsyn till sådana faktorer som åldersfördelning, utbildningsnivå etc.) Bland sverigeungrarna tycks anslutningen till kristen tro och praxis i allmänhet ha minskat under deras tid i det svenska samhället. Detta kan illustreras med att en tredjedel av dem varit regelbundna gudstjänstbesökare i Ungern, medan en knapp femtedel numera är regelbundna gudstjänstbesökare.¹¹

⁷ Ibid., s. 12 ff.

⁸ Finke, Roger och Rodney Stark, *The Churching of America, 1776–1990: Winners and Losers in our Religious Economy*, New Brunswick NJ, 1992, kap. 4.

⁹ Ibid., s. 126–134.

¹⁰ Ibid., s. 114–123.

Det minskade gudstjänstdeltagandet bland sverigeungegrarna har sannolikt flera orsaker. En orsak kan vara att man inte haft samma praktiska möjligheter att delta i gudstjänster, t.ex. på grund av avståndet till gudstjänstlokaler. En annan tänkbar orsak kan vara att man i Ungern deltagit i gudstjänster mer av hänsyn till familj eller andra personer i omgivningen än på grund av personlig övertygelse. Om ett socialt tryck att utöva en viss religiös praxis upphör i samband med migrationen, är det troligt att man också upphör med sin religionsutövning. Ytterligare en orsak kan vara att gudstjänstdeltagande i det svenska samhället numera är ganska ovanligt. Endast en minoritet av befolkningen är regelbundna gudstjänstbesökare. En strävan att anpassa sig till omgivningens seder skulle därför kunna innebära att gudstjänstdeltagandet minskar.

En annan typ av religiös förändring, som kan förekomma i samband med internationell migration, är att invandrare söker sig till religiösa grupper eller rörelser av helt annat slag än de tillhört i hemlandet. Ett exempel på detta är att Pingströrelsen varit framgångsrik i att rekrytera invandrare bl.a. från Finland och Latinamerika. Ett annat exempel är Jehovas Vittnen. Av Jehovas Vittnen i Sverige tillhör omkring 10 procent församlingar där gudstjänsterna hålls på annat språk än svenska. De flesta av dessa församlingar är finska, men det finns också församlingar där andra språk, t.ex. grekiska, serbokroatiska, spanska, polska och arabiska, används som gudstjänstspråk. Även Jesu Kristi Kyrka av Sista Dagars Heliga (mormonerna) har i olika länder varit framgångsrika i rekryteringen av invandrare.¹²

En viktig förklaring till att religiösa rörelser av sektkaraktär, som t.ex. Jehovas Vittnen, ofta

varit framgångsrika bland invandrare är med all sannolikhet de förändringar av invandarnas sociala nätverk som skett i samband med migrationen. Migration, som leder till att sociala nätverk bryts upp, ökar sannolikheten för att man skall värvas till rörelser av detta slag.¹³ Inte minst de religiösa rörelser som är mycket aktiva i sin medlemsvärkning och t.ex. använder hembesök som rekryteringsmetod kan räkna med framgångar bland människor som förlorat sitt tidigare sociala nätverk och ännu inte hunnit bygga upp ett nytt. En religiös grupp, som kan erbjuda en social gemenskap och kanske också praktisk hjälp med olika problem som invandrarna kan ha i det nya landet, vinner troligen fler anhängare bland invandrare än bland den infödda befolkningen.

En annan och bidragande förklaring till att invandrare i större utsträckning än andra människor rekryteras till religiösa grupper av sektkaraktär kan ges av den s.k. «deprivationsteorin», som för några decennier sedan framfördes av forskarna Charles Glock och Rodney Stark.¹⁴ Enligt denna teori kan upplevelsen av att vara missgynnad med avseende på inkomster och materiella tillgångar leda till att människor söker sig till religiösa sekter. Sektens ideologi innebär ett avståndstagande från det bestående samhället och en anslutning till ett radikalt annorlunda värderingssystem. Även om sektens medlemmar anser sig vara ekonomiskt missgynnade i det rådande samhällssystemet, kan de därmed uppleva sig som en *religiöst* privilegierad grupp; man kan se sig själv och den egna gruppen som de som funnit «sanningen».

Teorin skulle kunna ge ett bidrag till förståelsen av vissa religiösa rörelsers framgångar bland invandrargrupper. Invandrare som upplever sig ekonomiskt missgynnade skulle ha en benägenhet att taga avstånd från det omgivande samhället och dess värderingssystem och att dras till religiösa sekter. I detta perspektiv ter det sig inte överraskande att religiösa rörelser av sektkaraktär ofta varit framgångsrika bland invandrare.

¹¹ Hamberg, Eva M. «World-views and value systems among immigrants: Long-term stability or change? A study of Hungarian immigrants in Sweden». *Sociale Wetenschappen*, nr. 4, 1995, s. 85–108.

¹² Gustafsson, Göran, *Tro, samfund och samhälle. Sociologiska perspektiv*, Örebro 1997, s. 96; Skog, Margareta, «Medlemsantalen inom Jehovas vittnen och Jesu Kristi Kyrka av Sista Dagars Heliga i landets kommuner 1995» i: Skog, Margareta (red.), *En salig blandning. Svenska trossamfund i religionssociologisk och kyrkorättslig belysning* (Tro & Tanke 1997:3), Uppsala 1997, s. 149–166.

¹³ Se t.ex. Stark, Rodney, *The Rise of Christianity. A Sociologist Reconsiders History*, Princeton NJ, 1996, s. 13–21.

¹⁴ Glock, Charles Y. och Rodney Stark, *Religion and Society in Tension*, Chicago 1965, s. 246–259.

Man bör dock komma ihåg att förändringar av invandrarnas sociala nätverk troligen är av minst lika stor betydelse i detta sammanhang som upplevelser av deprivation.

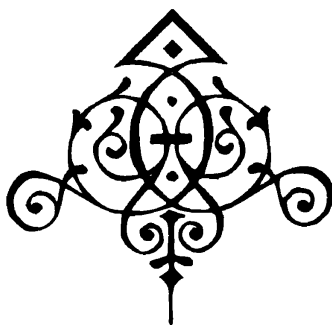
Internationell migration kan alltså påverka människors religiösa tro och praxis på olika sätt. I vissa fall sker ingen större förändring. I andra fall kan religionens betydelse minska eller upphöra. I åter andra fall kan migrationen i stället leda till att det religiösa engagemanget ökar.

Slutligen kan den religiösa identiteten förändras på ett mer radikalt sätt, t.ex. då invandrare engagerar sig i religiösa rörelser av sektkaraktär. Teoretiska och empiriska studier av hur olika faktorer påverkar människors religion eller livsåskådning i samband med internationell migration behövs för att öka vår förståelse för dessa processer. Religionsvetenskaplig invandringsforskning är ett spännande och angeläget forskningsområde, som också har stor samhällsrelevans.

Summary

Empirical studies indicate that international migration may affect the religious beliefs and religious practices of migrants in different ways. In some instances, religious beliefs and practices appear to remain more or less unchanged by migration. In other cases, religious commitment and participation declines. One of the reasons for this may be that in the new country the immigrants lack the social network on which the plausibility of their religious worldviews depended. Without the plausibility structure that is needed to support a religious worldview, a decline in religious commitment may occur. Under other circumstances, migration may instead lead to an increase in religious commitment or even to a radical change in religious orientation. The latter is the case when immigrants convert to religious groups of the sect type. Religious sects may provide the immigrants with the new social networks and plausibility structures that make such conversions possible. The likelihood of conversion to religious sects may increase if immigrants experience economic deprivation in the immigration country.

Whether or not the religious commitment, beliefs, and religious participation of an immigrant is likely to change in the new country will depend on various factors. More research is needed in order to deepen our understanding of processes of religious change in connection with international migration.



Universalism och partikularism i etiken

Nytt svar till Arne Rasmusson

GÖRAN BEXELL

I den pågående debatten om universell och partikulär etik svarar Göran Bexell, professor i etik vid Lunds universitet, på Arne Rasmussons artikel i STK 1/1998. Därmed avslutas den här debatten.

När det kalla kriget tog slut, berlinmuren föll och Sovjetunionen och apartheidsystemet i Sydafrika bröt samman, tycktes ett tomrum på akuta konflikter infinna sig. I det läget kom harvardprofessorn Samuel P. Huntingtons omdebatterade artikel i *Foreign Affairs* lägligt, åtminstone för Pentagon, särskilt som författaren påstod att det skulle finnas framtida konfliktlinjer och att dessa i hög grad skulle följa gamla kultur- och religionsgränser, vad han kallar civilisationer.¹

Huntington återkom 1996 med boken *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*,² som Zbigniew Brezezinski och Henry Kissinger höjde till skyarna. Huntington menar att religions- och kulturtillhörighet betyder mer än nationstillhörighet för identitetskapande. Det är som Huntington påpekar lättare att på en gång vara både halvt arab och halvt fransman än att samtidigt vara både muslim och katolik.

Västerlandet står nu på höjden av sin makt och det framtida hotet kan enligt Huntington bli «väst mot resten», inte minst är islam det stora hotet mot den västerländska civilisationen, eller snarare «den konfuciansk-muslimska axeln» som vuxit fram för att möta det västerländska militära övertaget. Västerlandet måste möta detta hot genom att hävda sina intressen.

Huntingtons konfliktförstärkande teser ger en sidobelysning åt debatten om universalism eller

partikularism i etiken. Å ena sidan arbetar han med traditionernas roll och hur konflikter byggs upp längs dessas gränser. I denna mening passar hans synsätt väl med partikularismen i etiken.

Å andra sidan finner han på sikt den enda lösningen i en djupare förståelse för andra civilisationer och sökande efter gemensamma nämnare för västerlandet och andra kulturer:

In a multicivilizational world the constructive course is to renounce universalism, accept diversity, and seek commonalities.³

För min del tror jag inte vi bör överge universalismen, förutsatt att vi har en acceptabel definition. Huntingtons är inte acceptabel, eftersom han likt många kritiker med universalism menar vad jag skulle kalla upphöjd partikularism. Det betyder att en enskild stark kultur upphöjer sin egen moral till att vara universell. Huntingtons intentioner går likväl åt samma håll som vad jag menar med universalism.

Här finns inte utrymme att kritiskt belysa Huntingtons teser; jag vill bara framhålla att debatter av den typ som uppstår kring dessa gör det än mer angeläget att framhålla det gemensamma i olika traditioners etik, contra dem som vill använda det särskiljande som ett led i det politiskt-ekonomiska maktspelet. Det var i min förra artikel i STK ett av argumenten för en universell etik.

¹ Samuel P. Huntington, «The Clash of Civilizations», i *Foreign Affairs*, 1993.

² Simon&Schuster, New York 1996.

³ Huntington, *The Clash of Civilisations and the Remaking of World Order*, s. 318.

Universalism och partikularism, en gång till

Debatten mellan Arne Rasmusson och mig får inte uppfattas som en debatt mellan två inskränkta alternativ.⁴ Jag har ingen orealistisk föreställning om en människa i allmänhet, som svävar omkring utan social kontext eller tradition, och AR å sin sida för fram universella anspråk i etiken.

Min uppfattning är att det finns universella egenskaper i etiken som framträder i olika kulturell klädnad. Genom jämförande studium och dialog mellan olika traditioner kan man formulera gemensamma värden, normer, dygder och idealbilder av det goda livet. Jag är uppenbarligen mer intresserad än AR i att söka och visa upp detta gemensamma. Det finns mycket allmänmänskligt i etikens förutsättningar och innehåll. Beträffande de religiösa traditionerna gäller oenigheterna särskilt den religiösa kontexten, riten, tron, och därmed motiveringen för handlandet: himlen eller nirvana — men själva handlingen som rekommenderas är påfallande oftadensamma.⁵ Därmed är inte sagt att det inte finns moraliska oenigheter och konflikter inom och mellan traditionerna.

I min förra artikel förde jag fram några argument för en modifierad universalism i etiken och några emot vad som brukar kallas postmoderna ställningstaganden. Inga av dessa argument ser jag som hotade efter AR:s nya inlägg. Tvärtom gör således debatter av den typ som uppstår efter Huntingtons artikel det än mer angeläget att framhålla det gemensamma i olika traditioners etik. Det var en innebörd i vad jag kallade det pragmatiska argumentet för en universell etik; AR kunde kostat på sig ett instämmande i detta. Stora globala frågor kräver global etik.

Men det var inte bara ren pragmatism. Ett andra skäl var den ganska långtgående moraliska enighet, tvärs över traditionsgränser, som Huntington bortser från och som enligt Rasmus-

son inte har någon större betydelse. Om det empiriska inte hade givit en universell etik ett starkt stöd hade denna varit svagt underbyggd; inte heller detta har blivit motsagt av AR.

Ett tredje argument i min artikel var det rent teoretiskt-normativa, nämligen att det ter sig orimligt att på en gång bejaka två motstridande normer av fundamental art, som t.ex. «Du skall visa respekt för människovärdet» respektive «Du skall inte visa respekt för människovärdet», inte ens om argumentet är att normerna är kulturberoende. Detta är inte på allvar behandlat eller motsagt av Rasmusson. Den etiska relativismens problem förblir olöst hos honom. Det enda han framhöll var att han inte ville bli beskriven som en renodlad partikularist och att han ogillade min metod att klargöra två ytterligheter för att få honom att positionera sig.

Min position är således att å ena sidan måste kulturell mångfald, moralisk vitalitet och diversitet komma till uttryck. Naturligtvis tror jag inte att alla har eller bör ha exakt samma moraluppfattning. Å andra sidan kan vi som globalt samhälle inte acceptera en moralisk relativism i fundamentala moraliska frågor. Det kan utifrån det gemensamma ställas moraliska krav på enskilda stater och individer. Kulturell mångfald måste kunna förenas med enhet i fundamentala moraliska frågor.

Det finns nämligen en risk i det partikulära synsättet: skilda gemenskaper för fram sina budskap och alla har sitt berättigande eftersom vart och ett kan rättfärdigas med hänsyn till att det vuxit fram ur den traditionen; det är just relativismens problem. På detta sätt blir det i princip ganska enkelt att snabbt avföra demokrati, mänsklig värdighet, mänskliga rättigheter och kulturell pluralism som endast vissa maktgruppers ideologi och moral — och de antihumana och blodiga konsekvenserna av detta har vi sett alltför många gånger i världshistorien. Som globalt samhälle behöver vi en global etik.

Men vilken etik kan man då enas om? Det finns ganska många uttalande och deklARATIONER, som slår fast vilka det är och hur man går vidare; jag får hänvisa till dem.⁶

⁴ Dessutom finns det andra perspektiv som kan belysa just detta alternativ, jfr Elisabeth Gerles inlägg, «Det finns flera perspektiv», *STK* 1/1998, s. 35 ff.

⁵ Jfr min artikel «Religionernas etik, gudslära och etisk relativism», samt mitt kap 3 i Göran Bexell och Carl-Henrik Grenholm, *Teologisk etik — en introduktion*, 1997.

⁶ Flera nutida projekt arbetar med utformningen av en gemensam, global etik. Förutom den pågående debatten om de mänskliga rättigheterna kan hänvisas

Debattens svårigheter

Visserligen är det som Rasmusson skriver bra att vi får till stånd en teologisk-etisk debatt inom svenskspråkig teologi, men det får vara litet mer rim och reson i debatten. Jag tycker AR i sitt senaste inlägg inte höll stilen från sin första artikel utan svävade ut i alltför stor pratsamhet, oklarhet och ren karikering av mina i skrift dokumenterade uppfattningar.⁷ Med en doce-rande stil för han fram allmänt erkända uppfattningar som vore de nyheter, t.ex. att all vetenskaplig diskurs sker med bestämda förutsättningar, t.ex. distinktionen mellan fakta och värderingar, dvs sådant som ingående diskuterats i decennier för att inte säga sekler. När jag likväl fortsätter samtalet är det för att AR representerar i svensk debatt tidigare ofta svagt företrädda synpunkter. Dessutom kan det vara stimulerande att bli utmanad; jag vågar påstå att AR trivs väl i sin roll som kritiker av etablerade traditioner. Han får ta tillfället i akt nu några år medan det postmoderna ännu är modernt; sedan kommer snart nya uppgörare kommer in på scenen.

Det är dock ganska svårt att föra en debatt med AR. Hans ståndpunkter är inte svåra att bemöta, men han tar upp så många och komplicerade frågor inom etiken och sveper över dem med kategoriska påståenden. Han påstår hellre mycket i stället för att göra en analys. I sin nya artikel tar han i snabb takt upp till exempel följande frågor, alla mycket omfattande:

- etiska utsagors kunskapsteoretiska status
- kristna trosutsagors semantiska och ontologiska status
- dygdetikens innebörd och relation till principetik m.m.
- relationen mellan fakta och värderingar
- kulturella förändringars roll för etiken
- traditionernas roll i etiken
- förhållandet mellan moral och religion/teologi
- några av Svenska kyrkans olika problem
- pietismens innebörd
- om det finns ett centrum i biblisk etik
- kärleksbudets innebörd
- etiska problem i samband med infanticid, rasism, abort
- utsagor om idéhistoriska samband och utvecklingslinjer

och då är detta ändå bara några exempel. Själv tycker jag det är bättre att man tar upp ett problem i taget och går litet mer på djupet.

Ett andra problem är att AR arbetar med uttryck som man får intryck av, man får lätt känslan av, han tenderar. Det är bättre att seriöst undersöka vad debattdeltagarna faktiskt har skrivit. Dessutom har Rasmusson ofta inte förstått vad jag skriver. Om jag nu skall klargöra vad jag menar och sedan svara blir det omständligt; jag får hänvisa till vad jag skrivit. Ett enda exempel: jag har utformat en teori om en välgrundad moraluppfattning för en etik som inte primärt är bestämd av någon religiös tradition. Jag har också i anslutning till detta utformat en teori om en välgrundad kristen moraluppfattning, där den religiösa traditionen givetvis är av största betydelse. AR skiljer inte på dessa två typer av teorier. Han antyder vidare att det «finns spänningar» inom min teori. Jag skall kanske inte avgöra det, men jag vill hänvisa till en person som tagit sig tid att undersöka frågan.⁸

debatten om de mänskliga rättigheterna kan hänvisas till Unescos studium om global etik, dialogen mellan världsreligionerna, manifesterad i *Declaration toward a Global Ethic*, antagen i Chicago 1993, Projekt Weltethos i Tübingen med Hans Küng och Karl-Josef Kuschel som drivande krafter. En mer politiskt inriktad global etik behandlas i rapporten *Our Global Neighbourhood*, utarbetad av en kommission med statsministern Ingvar Carlsson som ordförande.

⁷ Jfr den annorlunda framställningen i en nyutkommen bok, som behandlar hithörande frågor: Hans Ingvar Roth, *Den mångkulturella parken. Om värdegemenskap i skola och samhälle*, 1998. Roth strävar efter klargörande begreppsanalys och driver framställningen på ett självständigt framåt argument för argument i vissa avgränsade frågor.

⁸ «Bexells arbete liknar på många sätt en väv av argumentationstrådar, som vävts samman till ett mönster, som inte uppfattas av den, som inte tar sig tid att noga betrakta verket. ... Slutintrycket är att han lyckats få med väldigt många olika aspekter av tolkningsprocessen, som i slutändan visar sig hänga ihop.», Hans-Erik Nordin, *Förnyad horisont. En kritisk analys av relationen etik och bibeltolkning*, licentiatavhandling i Uppsala, Reprocentralen Humanistcentrum, Uppsala 1996, s. 111.

Ett tredje problem är att AR är så svävande i fråga om egna ståndpunkter. I mitt förra svar ville jag få ut honom på den etiska arenan, för att han skulle tvingas visa hur han argumenterar i etiken. I den nya artikeln får vi i stället några allmänna idéhistoriska synpunkter. Av detta kan man med en välvillig tolkning få fram att AR är emot våld, abort och infanticid. Det ligger för övrigt ett visst mått av ironi i detta, eftersom han i sin förra artikel gjorde stor sak av att mina ställningstaganden bedömdes som ganska allmänna.

Därför: Rasmusson borde ha visat hur han argumenterar sig fram till vad som är t.ex. en nutida kristen etik och var hamnar han i frågor om t.ex. rättvisa, abort, homosexualitet, jämställdhet mellan kvinnor och män, bibel användningen, nutida erfarenhet. Detta lyser med sin frånvaro och jag undrar vad det beror på.

I stället för att själv ta ställning i debattfrågorna använder han således ofta det retoriska greppet att med några idéhistoriskt tvivelaktiga påståenden förklara varför jag gör vissa påståenden. Han söker orsaker till mina ståndpunkter i stället för att diskutera argument för och emot ståndpunkten. Det var främst detta jag ville markera med skillnaden mellan position och meta-position, som AR för övrigt karikerar. Dessutom frågar han sig aldrig själv varför han gör sina egna påståenden.

På ett oacceptabelt sätt sätter han sig i detta och andra sammanhang över sin egen kontext och tar inte ställning i de frågor som där diskuteras och är allvarliga. Han erkänner inte sin del i modernitetens förutsättningar och diskussioner, dess accepterade regler för samtal, definitioner, språklig förståelse etc men använder sig glatt av många av dess fördelar, t.ex. när han förväntar sig att vi skall förstå vad han menar. Han ligger farligt nära och har ibland överskridit gränsen till fideismens position, där ett särskilt religiöst språk används, utan att det klargörs hur detta förhåller sig till andra slags språk. Detta skulle AR inte hålla med om, men jag hävdar att historiskt sett är det just så.

Hur skall man svara på en sådan artikel? Jag får koncentrera mig på några frågor som har betydelse för det jag uppfattar som de i vår debatt centrala frågorna.

Vad vill Rasmusson? Enigheter och oenigheter

Jag har försökt att rättvisande få fram vad Rasmusson är angelägen om att påstå och föreslår främst följande som centralt i hans artikel. Samtidigt problematiserar jag något och diskuterar på vilka punkter vi möjligen är eniga och oeniga. Som han skriver markerar en debatt av detta slag snarare oenigheter än enigheter.

Etiken formas i traditioner

Detta är okontroversiellt, så länge det inte närmare klargörs. Det snart mytiska begreppet tradition behöver dels definieras, så vi vet vad vi debatten gäller, dels problematiseras, så att den förenklade bilden övervinns av monolitiska traditioner som ensamt förmedlar värden till varje människa. Så fungerar inte det moderna och fragmentiserade samhället, särskilt inte det västerländska och sekulariserade; detta blir inte problematiserat hos AR.

Vad är det som definierar en tradition, hur mycket av denna måste finnas med för att en enskild, en social grupp, t.ex. en församling, skall anses höra hemma i traditionen? Hur mycket kan den förändras utan att dess eventuella identitet uppges? Det finns en rad viktiga frågor som behöver behandlas, men det sker inte hos AR.⁹

Moraluppfattningar är komplexa företeelser, som formas mycket olika hos individer, grupper, samhällen. Exakt vad själva traditionen betyder i förhållande till allt annat i framväxten av en moraluppfattning är komplicerat att klargöra. Vi är överens om att traditioner förändras och att möjlighet till dialog och ömsesidig korrektion mellan sådana finns; det ligger i det universella. Vad Rasmusson däremot inte behandlar är mångfalden inom en tradition. En enskild person kan vara delaktig av synsätt i andra traditioner än den egna och etiska gemenskaper kan uppstå tvärs över traditionsgränser, då andra kriterier än de som formar traditionerna är avgörande.

⁹ Jfr *Värdetraditioner i nordiskt perspektiv. Rapport från ett symposium i Helsingfors, Lund 1997*, red. Göran Bexell och Henrik Stenius, särskilt debatten mellan Bo Petersson, Tage Kurtén och Ole Riis.

Skillnaden snarare än oenigheten mellan oss är kanske att jag enligt AR inte tar tillräckligt stor hänsyn till traditionerna, medan jag kan invända att han tar alltför stor hänsyn till dem. Min uppfattning är således att det universella i etiken framträder i olika sociala, kulturella och religiösa klädedräkter och därför inte finns på ett s.a.s kulturlöst sätt. Denna enkla utgångspunkt har ännu inte gått hem hos Rasmusson, som framhårdar i uppfattningen att jag skulle tro på förekomsten av någon abstrakt universalism.

Men jag återvänder till Rasmussons egen tradition. Han tror att jag tillgrepp något fullt retoriskt knep, när jag — med all reservation för schablonartade beteckningar — ändå kunde placera in honom i en pietistisk, möjligen anabaptistisk, tradition; han trodde att detta var något pejorativt för de flesta av STK:s läsare. Jag måste erkänna att så beräknande var jag inte och själv uppfattar jag verkligen inte en genomtänkt pietistisk hållning på något pejorativt sätt. AR:s misstanke i detta fall säger väl mer om hans egen självförståelse.

Med rätta visade AR det problematiska i pietism-beteckningen och svårigheten med att placera t.ex. Hauerwas och andra av hans auktoriteter i en entydig tradition. Jag ville med pietism-beteckningen ange vissa typiska hållningar hos AR, vilka traditionellt och i svenskt språkbruk brukar förknippas med pietismen, alldeles oavsett att det är knepigt att placera in enskilda individer i denna fålla och oavsett om AR själv har kritiserat inslag i den egna traditionen.

Det typiska i pietismtraditionen är bland annat att i etisk argumentering arbeta med en kristet-religiöst bestämd etik, att framhålla dygdetikens betydelse, att ta sin utgångspunkt i den kristna församlingen och dess sociala gemenskap, att det kristna ses som en motkultur mot andra traditioner och mot «världen», att med förkärlek se på NT:s första församlingar som normativa modeller för framtida kristendom.

Allt detta passar ganska bra in på AR:s position, låt vara att han som vanligt värjer sig mot bestämda definitioner och positioner. Han måste väl ändå medge att han har några bestämda uppfattningar om någonting och att dessa låter sig karakteriseras. Det är ofrånkomligt att utifrån sett passar AR:s mer eller mindre anabaptiska

bakgrund väl med såväl partikularism som post-modernism.

Men om nu traditionerna har så stor betydelse, varför är AR så obenägen att bli placerad i en bestämd tradition? Svävar han i någon position ovanför, eller är det i praktiken inte så enkelt med traditioner som AR i sin teori med emfas för fram? Kanske detta kunde få AR in på andra tankespår än att endast «traditioner» formar moraluppfattningarna.

AR placerade mig — med rätta — i en luthersk tradition, obekymrad om problemen med detta. När jag försökte mig på samma metod, dvs när jag ville se AR som stående i en pietistisk tradition, ville han absolut inte höra talas om detta, eftersom pietismen är så mångfacetterad och eftersom AR har många uppfattningar som inte stämmer med vissa handboksdefinitioner av pietismen. Så det egendomliga inträffar att Rasmusson, traditionernas riddare, själv inte vill kännas vid sin tradition.

Etik är analys av sociala praktiker

Detta är ett typiskt påstående av AR, kategoriskt och begränsande. Han definierar vad «etik» är med hjälp av en förenklad distinktion: «... rimligare att förstå etik som analys och diskussion av traditionsberoende sociala praktiker, än som försök att applicera allmänna teorier och värden på praktiska frågor» (s. 27). Han må ha den uppfattningen, men om han med etik menar ämnet etik vid ett svenskt universitet är vi djupt oeniga. Givetvis är social praxis i vid mening av största intresse för etikämnet, men att begränsa dess uppgift på detta sätt är orimligt. Etikämnet vid universitet har i alla fall en mer allsidig uppgift.

Men vilken slags etik avser Rasmusson? Är det verkligen att göra en analytisk och deskriptiv framställning av moralens teori och praxis? Ibland menar han en viss kristet bestämd etik, dvs en etik som arbetar enbart med såväl kristna förutsättningar som med kristen etik som objekt för studiet. Men här är han oklar. — Dessutom leder AR:s etkprogram till stora svårigheter vid utformningen av en normativ kristen etik, men det får jag lämna här.

Etik i betydelsen av kristen etik kan inte skiljas från teologin i övrigt och kyrkan

Med tanke på rubriken artikeln «Utan kyrka ingen kristen etik» är det kanske här själva budskapet finns. Det ligger en riktig iakttagelse i vad AR skriver, men även detta blir slagordsmässigt. Pröva följande rubriker för att få distans till AR:s rubrik: Utan Jesus ingen kristen etik. Utan människor ingen kristen etik. Utan kristen tradition ingen kristen etik. Utan Gud ingen kristen etik. AR:s rubrik markerar det typiska för honom och Hauerwas, nämligen att församlingen, enligt pietistisk tradition, eller kyrkan, enligt deras nya intresse för romersk-katolsk tradition, får den stora betydelse den brukar ha i pietistisk tradition; bibelcentreringen i lutherdomen har ersatts av församlingscentrering.

Som jag skrev i förra artikeln hade någon kristen etik förmodligen inte överlevt utan den sociala kontext kyrkan ger. Med Rasmusson instämmer jag i att en nutida kristen etik inte kan förstås utan sin samhörighet med kyrkans tro och liv. I några texter har jag utvecklat detta tema; framför allt ger kyrkan social kontext och läroiklädnad, motivation, förebild, identitet men också konkret etiskt innehåll.

Samma moraliska normer, värden och dygder finns och kan dock finnas utanför kyrkans gemenskap. Etiken är något allmänmänniskt. Den ständigt närvarande frågan är om det finns något just beträffande moralen, bortsett från dess kontext, som är specifikt i betydelsen unikt kristet. Det är en bra övningsfråga.

En av postmodernismens teser är vidare, skulle man våga påstå, att allt är konstruerat, inget är givet eller allmängiltigt. Pröva detta mot tesen att kristen etik har nära samband med den kristna tros läran i vilken ingår skapelsetron. En för kristen etik avgörande innebörd i denna är att Gud har givit livet och tillvaron åt människan, som därmed primärt själv inte konstruerar livet och tillvaron men väl bidrar med kulturell gestaltning. Redan denna iakttagelse ger ett kritiskt perspektiv på postmodernistisk kristendomstolkning och på AR:s för etikens del ensidiga kyrkointresse.

I ett avsnitt tar AR upp flera frågor problem i samband med Svenska kyrkan och etiken. Han passar på att hävda att jag skulle ha en relativis-

tisk moraluppfattning. Belägget skulle vara t.ex. bejakandet av olika ståndpunkter angående homosexuellt partnerskap. Bakgrunden är en teori jag utvecklat, som AR inte behandlar, om en välgrundad moralisk oenighet, som kan finnas inom en och samma kyrka utan att kyrkans enhet hotas. Att bejaka två olika hållningar skulle enligt AR och konservativa och snarast biblicistiska kritiker, t.ex. i den norska debatten, vara oacceptabel relativism, men jag har med noggrann argumentering i exempelfallet kommit fram till att så inte behöver vara fallet. Kyrkan behöver inte fördöma en av uppfattningarna som moraliskt oacceptabel. Som vanligt har Rasmusson undvikit att klargöra sin ståndpunkt.

Det finns flera andra frågor AR tar upp men som jag inte har utrymme att kommentera här. Nu har han t.ex. sagt sig företräda ett synsätt med *universella* anspråk, men vad detta innebär blir inte utsagt. Klarare än tidigare har han utfört relationen mellan *dygdetek och principetik*, som gör att vi är mer eniga än jag först trodde.¹⁰

En av mina konstaterade oenigheter från förra artikeln har inte motsagts av AR, nämligen hans svävande hållning till värdet att söka en *säker grund* för etiken. Möjligheten att tillsammans klargöra ståndpunkter, definiera begrepp, undersöka argumentens innebörd och kriterier för deras hållbarhet, allt sådant kan hänföras till en säker metodisk grund för etiken, men här är AR, talande nog, tyst. Relativismproblemet förblir obearbetat hos honom.

Några fler frågor för klargörande

Det lilla artikelavsnittet (s. 28–29) som kallas «Om den moderna differentieringen av etiken» och som omfattar inte fullt två spalter löpande text, är belysande för AR:s sätt att skriva och argumentera. Jag väljer därför att kort diskutera detta avsnitt i stället för att plöttra bort mig på allt möjligt annat. I det lilla avsnittet tar han upp främst följande:

¹⁰ Detta synsätt finns också i den nämnda läroboken *Teologisk etik — en introduktion*, 1997.

1. Om relationen mellan religion/teologi och etik. Här görs en rad faktapåståenden, främst av idéhistorisk art, om orsaken till att dessa områden blivit åtskilda.
2. Ett påstående om den lundsiska teologins förståelse av religion och etik.
3. Ett påstående om vilka känslor AR lätt får, nämligen att jag lever kvar i detta arv, även om han tvivlar på att jag skulle bejaka det.
4. Ett påstående om att det är svårt att i mina skrifter få tag i teologiska påståendens epistemologiska status och en fråga: Gör kristen teologi verklighetspåståenden?
5. Utsagor om att Nya testamentet tillkom före differentieringen mellan moral och religion och utsagor om de första kristna församlingarna.
6. Utsagor om kristen tro och etik och sambandet med social praxis i kyrkan, påståenden om kyrkan som social gemenskap.
7. Omfattande kritik av att kärlekstanken och kärleksbudets innebörd och ställning i kristen etik.

För mig är det närmast ofattbart att en utbildad teolog kan få ihop så lite om så mycket på så kort utrymme av förmenta faktapåståenden, gissningar, egna bedömningar och värderingar, våldsam kritik i kontroversiella frågor och ganska obekymrade ställningstaganden i inom etiken mycket diskuterade frågor. Om jag skall knyta an till AR:s skrivsätt får jag lätt känslan att AR är mer intresserad av att för omvärlden tala om hur det förhåller sig med saker och ting än att sätta sig in i frågorna och vad debattörerna faktiskt skrivit. Likväl tar jag upp några av frågorna och anger några synpunkter.

Moral och religion

Att ställa frågan om relationen mellan moral och religion är, menar AR, en modern fråga. Vad menas då med «modern»? I västerländsk filosofi behandlas den ju redan av Sokrates, t.ex. i Platons dialog Eutyfron, där den fråga ställs som alltsedan dess engagerat teologer och moralfilosof: om relationen mellan Gud (eller gudarna) och det goda. Så redan i och med begreppsanalysens framväxt behandlades frågan.¹¹

¹¹ För en introduktion, se t.ex. C H Ratshow, *Ethik der Religionen*, samt Göran Bexell, kap. 3 i *Teologisk etik — en introduktion*, 1997.

I det nutida sekulariserade västerlandet är det ur samhällelig och politisk synpunkt självklart att moral är en sak och religion en annan, även om det för religiösa människor finns en tät relation. Nu visar sig åter svårigheten med AR:s etikbegrepp. Är det kristen etik det gäller? Om han bara vill säga att enligt kristen synsätt är moral och religion oskiljaktiga, så är vi eniga. Ett problem är dock att han inte har något att säga om alla sekulariserade människor som utan att motivera sin moral religiöst ändå lever mer moraliskt rätt än många värtaliga kristna eller muslimer.

Etiska utsagors kunskapsteoretiska status

Rasmusson får känslan att jag för etiken skulle dela lundateologins åtskillnad mellan teoretiska och ateoretiska utsagor, varvid etiska utsagor tillhör de senare. AR verkar inte ha insett frågans vidd. Nygren gjorde på sin tid en stor insats för teologin, när han gentemot den logiska empirismens synsätt att etiska utsagor är meningslösa, hävdade att etiska, religiösa och estetiska utsagor har sin egen mening, som är en annan än hos teoretiska utsagor, vilka kan verifieras/falsifieras främst empiriskt.¹² Samtidigt som Nygren skiljde mellan utsagetyperna visade han hur de var beroende av varandra, men det har AR inte noterat.

Låt oss ta det enkla exemplet «detta är ett bord»! Om vi har gemensamma verifikationskriterier och en gemensam definition på bord, kan vi genom sinnesprecision och intersubjektiv prövning få fram att utsagan är sann eller falsk. Jag är inte ens säker på att AR i sin postmoderna iver skulle hålla med om detta, och i så fall är det illa ställt.

Sedan skulle vi pröva utsagan «att ljuga är moraliskt orätt». Här är det inte möjligt med samma slags verifiering/falsifiering. Om AR menar att det är möjligt ligger bevisbördan på honom; han kan inte fly från sin egen kontext till en idéhistorisk förklaring.

Etiker i anglosaxisk-analytisk tradition hamnade förr ofta i motsättningen mellan teoretiska och ateoretiska utsagor. Denna distinktion är

¹² Jfr Göran Bexell, *Teologisk etik i Sverige sedan 1920-talet*, 1981, kap 4 om Nygrens etik.

fortsatt viktig, men därmed vill jag inte ha sagt att alla moralutsagor är helt ateoretiska eller teoretiska och att detta är allt intressant som kan sägas. Nygren menade att etiska utsagor är i huvudsak ateoretiska men med sin egen mening. Själv skulle jag vilja kombinera teoretiska och ateoretiska inslag i vissa av de etiska utsagorna utan att göra dessa identiska med det ena eller andra. Jag lever således inte kvar i distinktionens grepp utan har sedan länge tagit mig ur den. K E Lögstrups eminenta kritik av den anglosaxiska moralfilosofins etiska metoder är i detta sammanhang av stort intresse.¹³

Om Rasmusson menar att samma verifiering/falisifiering är möjlig eller att alla moralutsagor är teoretiska skulle jag gärna vilja att han satte sig in i debatten och teorierna, att han gick igenom argumenten på allvar för och emot t.ex. den etiska naturalismen, den moraliska realismen, den etiska intuitionismen och preskriptivismen och prövade dessa mot olika kombinationer av positiv och negativ värdeontologi, och sedan gav sitt eget synsätt. Därefter kunde han gärna ge ett förslag till hur kristen etik skall förstås ur denna synpunkt sett.

Om han menar att utsagan «Erik är barmhärtig» kan verifieras/falsifieras på samma sätt som «Bilen är grön», tror jag Rasmusson har missat något av egenarten i de etiska utsagorna. Om han å andra sidan bortser från att båda är deskriptiva missar han också något etiskt intressant.

Kärleksbudet

Ett för AR typiskt sätt att resonera finns också i hans kritik av vad jag anför om kärleksbudet. «Kärlekstanken» sägs göras till «den kristna grundnormen» (s. 29). Visserligen skriver jag om «kärleksbudet» och det gäller den kristna etiken, men jag förutsätter att han menar detsamma med kärlekstanken, kärleksbegreppet och kärleksbudet. Jag tar upp några av hans centrala påståenden och diskuterar dem.

¹³ Jfr Göran Bexell, «Ethik in der Begegnung von zwei Traditionen. K. E. Lögstrups Kritik der angelsächsischen Moralphilosophie», i *Zeitschrift für Evangelische Ethik*, Heft 4, 1986.

(1) *Man kan inte abstrahera värden, traditioner är inte abstrakta tankeprodukter.*

Detta är avslöjande. Det visar för det första Rasmussons motvilja mot analys i betydelsen att skilja mellan frågan hur etiska traditioner fungerar och en teoretisk, abstrakt analys. Vem tror att en levande religiös och moralisk tradition är en abstrakt tankeprodukt? Men i tänkandet över traditionen är det likväl möjligt, tillrådligt och nödvändigt att använda teoretiska, abstrakta distinktioner, begrepp och resonemang.

För det andra är detta vad också vad Rasmusson gör. Han bortser från att den egna hållningen är grundad i ett teoretiskt ställningstagande. När han riktigt påstår att traditioner inte är abstrakta tankeprodukter är detta resultatet av och uttryck för en abstrakt tankeprocess, som s.a.s. inte ingår i den levande traditionen själv; inte heller AR representerar verkligheten i någon icke-abstrakt mening. AR blandar ihop föremålet för analysen med analysens metod och språk. Det är typiskt att AR själv på ett metodiskt plan gör just det han påstår man inte kan göra. Det finns en brist på självinsikt i vad AR gör.

Det som däremot är riktigt i AR:s iakttagelse är att är kärleksbudet i praktiken alltid är invävt i konkreta ställningstaganden och social praxis, vilket jag också gång på gång framhållit.

(2) *AR påstår att begreppet kärlek inte är självinterpretterande och kan förstås på många olika sätt «för att försvara radikalt olika etiska hållningar» (s. 29).*

Om vi håller oss till kärlek som fenomen eller moralisk norm i allmänhet är den delvis självinterpretterande, delvis kan den förstås på olika sätt. Däremot kan den inte leda till radikalt olika hållningar. Detta blir tydligt om vi ser till vad jag faktiskt skriver och inte till AR:s synpunkter på kärlek.

Jag skriver om kärleksbudet såsom det framställs i NT, gällande Gud, nästan och den egna personen, konkretiserat och utlagt i Jesu etiska undervisning och förebild. Kärleksbudet, utlagt på detta sätt, kan omöjligen leda till radikalt olika etiska hållningar. Det finns visserligen en plasticitet i budet, som inbjuder till ställningstagande, och detta kan ske på litet olika sätt, men

bara inom budets gränser och det kan inte leda till radikalt olika etiska hållningar.

Kärleksbudet förutsätter vidare mycket i judisk-kristen tradition, t.ex. om skapelsen, historien, det onda och människan, vilket gör att också föreställningen om det goda livet får ganska bestämda konturer. Dekalogen, gyllene regeln, principer om rättvisa osv i biblisk etik kan ses som uttryck för den grundläggande kärlekens inställning.

(3) AR påstår att budet för mig tenderar att bli lika med att vi skall sträva efter det som är bäst för samlevnaden och den enskildes liv (s. 29).

Det är åter en glidande formulering hos AR, som borde beläggas vad han påstår. Jag menar att kärleksbudet har många dimensioner, bland annat denna breda socialetiska tillämpning, men budet har också innebörden av konkret nästankärlek, av total självutgivelse och offer av det egna livet, om så skulle krävas. Därmed tenderar det inte att i mina texter betyda endast vad AR påstår.

(4) AR påstår att kärleken i NT finns inbäddad konkret i korset och utan detta har det ingen mening. Därmed finns ingen konvergens mellan biblisk etik och nutida dominerande värden.

AR överdriver om han menar att kärleksbudet inte har någon mening alls utan samband med berättelser om Jesu död på korset, men det riktiga ligger i att budet i Jesu undervisning och eget liv har denna outtömliga djupdimension av självutgivelse intill lidandet och döden och att detta enligt kristen tro har samband med den frälsande innebörden av just Jesu död. Att det finns olika uppfattningar visavi Jesu lidande och död ser jag inte som någon värdekonflikt utan primärt som olika tro.

Det är också förmodligen riktigt att på denna punkt finns en möjlig djup divergens mellan dagens socialt hyllade värden av framgång och den värderingskala Jesu förebild och kärleksbudet implicerar. Detta har jag exemplifierat i boken *Kyrkan och etiken*: det nutida västerlandet med dess konsumism och vinstideologi hamnar på kollision med utgivande, förlust, lidande och död. Jag tror också det finns en form av evig inre konflikt i många människor, oberoende av

tradition, mellan självhävdelse och självutgivelse och att det därför hos dessa råder en ambivalent inställning till kravet på självutgivelse och offer.

Likväl förmodar jag att det också finns förståelse i många kulturer och religioner av vad osjälviskhet, utgivande och offer för andra betyder. Det är inte så enkelspårigt som Rasmusson tror. Det finns en djupgående förståelse av lidande och död hos förtryckta, hos utsatta människor, oavsett tradition, ja. hos varje människa med livserfarenhet kan man därför vänta också förståelse för och empati med berättelserna om Jesu utgivande kärlek.

(5) AR påstår att det är ett «misstag» att beskriva kärleksbudet som centrum i NT:s etik.

Det är åter ett kategoriskt påstående i en mycket intrikat fråga. Han påstår något som strider mot vad många exeter lyckats visa¹⁴. Dessutom gäller det hela den hermenutiska teorin om centrum och periferi i en komplicerad textmassa. Jag får hänvisa till utredningar om detta och till de stora svårigheter som uppstår vid tolkningar om man inte använder centrumidén.

(6) AR påstår att det ett misstag att göra kärleksbudet till grundnormen i kristen etik

En nutida kristen etik bör ha sin förankring i det centrala i biblisk etik och därmed blir kärleksbudet centrum också i en kristen etik. Att det är en grundnorm betyder att budet ger sammanhang och konsekvens. Det påminner också om inte bara den bibliska etikens centrum utan den kristna trons centrum, evangeliet och Jesu död och uppståndelse.

(7) Slutligen påstår AR att kärleksbegreppet «för andra» än mig reducerats till ett vackrare namn för etisk relativism.

Detta är vad bara riktigt grov argumentering brukar ta till. Även om det hos AR framträder som ett sakpåstående är det retoriska greppet att indi-

¹⁴ Jfr t.ex. Wolfgang Schrage, *Ethik des Neuen Testaments*, 1982, s. 69 ff., Birger Gerhardsson, «Med hela ditt hjärta», *Om Bibelns ethos*, 2 uppl. 1996, s. 135 ff.

rekt hävda risken och möjligheten av etisk relativism. Såsom jag skrivit om kärleksbudet är det en orimlig invändning. Etisk relativism innebär främst att det inte finns några generella kriterier för det moraliskt rätta och goda utan allt kan rättfärdigas utifrån sina respektive utgångspunkter. Kärleksbudet, så som jag beskrivit det, strider flagrant mot en sådan uppfattning.

Däremot har budet en för den som söker en etik för alla tänkbara frågor besvärande öppenhet och plascitet, vilket ingår i dess egenart. Det låter sig — allt annat taget i betraktande — tillämpas på litet olika sätt i olika situationer och utmanar alltid till ansvarsfullt ställningstagande och hjärtats totala engagemang. Liknelsen om den barmhärtige samariern, som kan läsas dels som en illustration till det radikala kärleksbudet, dels som ett messianskt självvittnesbörd, uppmanar bland annat till att den som hör berättelsen själv tar ställning till vem som idag är den slagne och hur denne skall hjälpas.

Det är min övertygelse att kärleksbudet har denna innebörd och funktion i kristen etik och att det har en bred allmänmänsklig relevans och innebörd, att det finner såväl acceptans som motstånd hos människor, oberoende av kultur- och religionsgränser, att det mot bakgrund av världens ondska har en radikal innebörd med sin spets i Jesu lidande och död, att det har ett ofrånkomligt samband med att Gud enligt kristen tro är kärlek. Det finns illustrerat och utlagt i Jesu etiska undervisning, förmedlat genom texterna, och vidarefört i kristna traditioner, genom social praxis och av enskilda i olika kontexter, inte bara i kyrkan utan också i familj och samhälle.

Inte ens med uppådande av all sin postmoderna och flödande retorik har Rasmusson fått mig att tro att jag borde överge den ståndpunkten. Att överhuvud antyda, om än indirekt, att detta ens ligger i närheten av etisk relativism är minst sagt egenartat för att komma från en person som själv menar sig förstå kristen etik.

Summary

This article is an answer to a new article of Arne Rasmusson (*STK* 1, 1998) concerning the debate on universalism and particularism in ethics. In my first answer I gave three arguments for a modified universalism in ethics. None of them is threatened by Rasmusson's answer. One of the arguments, the pragmatic need for universally shared values, is exemplified by a reference to S.P. Huntington's much discussed position.

Rasmusson has not satisfactorily dealt with the problems of relativism in ethics. He has not yet given any clear arguments for his own normative position in different ethical questions. Besides, I find many sweeping statements and misunderstandings of my books and articles in Rasmusson's discussions.

The roles of traditions and churches in Christian ethics are discussed. In some ways I can agree with Rasmusson but he is narrowing the perspective by emphasizing tradition and Church. One could, like Rasmusson, say «Without church no Christian ethics» but one could also say that without God, Jesus or men and women there is no Christian ethics.

I also discuss some questions on the relationship between religion and morality and the possibility of verifying or falsifying ethical statements. I conclude by discussing the meaning and function of the love commandment in biblical and Christian ethics. According to Rasmusson the love commandment should not be the centre of Christian ethics, it is open to radically different interpretations and it can imply relativism. This is contrary to my view of the love commandment as the very centre of biblical and Christian ethics, in some ways open to different applications but in other ways quite distinct.



*Du, som är intresserad av att prenumerera,
kontakta oss för ett friexemplar!*

DISKUSSIONSINLÄGG

Hur Sverker Oredsson läser herdabrev

Sverker Oredsson diskuterar i denna tidskrift (häfte 4/97 s.167–178) svenska teologers hållning till Nazityskland. Bl.a. tar han (s. 172) upp biskop John Cullbergs förmenta nazistsympatier som skulle ha kommit till uttryck i dennes 1940 skrivna Herdabrev till Västerås stift. Oredsson bygger sin anklagelse på ett citat som han rycker lös ur sitt sammanhang. Eftersom hans lust att spela åklagare verkar ha varit starkare än hans behov att finna en historisk sanning har han inte ansträngt sig att läsa resten av herdabrevet. Inte heller förefaller han ha försökt sätta sig in i den retorik och den demokratisyn som var den vanliga i de kulturkonserverativa kretsar på trettioalet dit min far räknade sig.

Eftersom jag har läst detta herdabrev ordentligare än Oredsson och jag dessutom kände författaren ganska väl — han var min far — vill jag bemöta Oredssons kränkande och djupt orättvisa beskyllningar. De blir inte sannare för att motsvarande påståenden gjorts några decennier tidigare i Dagens Nyheter. Sedan dess har det nämligen gällt som ett faktum att min far hade nazistsympatier under kriget.

Vad står det då i herdabrevet? Det citat som Oredsson anför kommer alldeles efter att min far apostroferat Oswald Spengler. Dennes bok Västerlandets undergång hade skakat min far djupt. Det finns också i hela herdabrevet en ångest inför en kommande katastrof, en ångest som bryts mot löftet: «Är Gud för oss, vem kan då vara emot oss?» Han skriver att «inför våra ögon går en tidsålder i graven, medan en annan ännu tveksamt dröjer bakom framtidens blodstinkande rökrida.» Demokratins undergång, som skulle bli följden av nazismens möjliga seger, betraktade min far som något tämligen ofrånkomligt. Han menade att livsnerven i västerlandet var döende i och med att de kristna värdena var upplösta. Och utan en demokrati som inspirades av evangeliet skulle man inte kunna stå emot de nedbrytande krafterna. «Men en gång skall demokratin återuppstå, i ny och ädlare gestalt. Ty den representerar dock oförgängliga värden» (s. 47).

Om denna kulturpessimism kan man ha olika åsikter liksom om min fars syn på kyrkans skyldighet att verka även vid sidan av en förtryckarstat. På flera ställen i herdabrevet kallar han nazismen och kommunismen för de nya hednareligionerna och analyserar otvetydigt hur nazismen «på ett nästan makabert sätt har anknutit till några av de heligaste kristna symbolerna men samtidigt givit dem en helt ny betydelse. Den yttre likheten mellan nazismens spöknippe och vissa

gammalkyrkliga nattvardssymboler (kärven) är måhända en tillfällighet. Detta torde dock varken gälla betlehemstjärnans förvandling till sovjetstjärna eller utbytandet av det kristna korset mot hakkorset.» (s. 123). Många fler citat kunde anges, också där han kritiserar nazismens raslära för att belysa med vilken vämjelse han betraktade «den nya hedendomen».

Som ett litet tillägg vill jag nämna för Oredsson att jag minns hur vi i mitt hem under kriget i hemlighet flera gånger hyste norska och tyska motståndsmän, som min far senare fortsatte att ha kontakt med.

Naturligtvis är det viktigt att vi gör upp med vårt förflutna. Men det måste byggas under med kritiskt redovisat källmaterial. Det är en oerhörd anklagelse att ha gått i Hitlers ledband!

Johan Cullberg

Olov Hartmans teologi

Replik till Arne Claesson

I ett långt diskussionsinlägg (häfte 1/98, s. 38) mot min artikel «Teologisk armé — Olov Hartman, grupprörelsen, gammalläseriet och 1930-talet» slår Arne Claesson med många ord in öppna dörrar, men missar ofta min mening.

Att Hartmans kallelse inte var att grunda en svensk Church Army eller Kirkens Korshær står redan i avslutningen av min artikel. Däri är vi alltså överens. Istället för det analyserande «positionsväxlingar», som jag övertagit från Jan Arvid Hellström, vill Claesson använda det mera subjektiva «vägval». Men en «positionsväxling» är just följden av ett «vägval». Jag har ställt frågan hur Hartman lät innan han lade om rösten. Claesson menar att det är «av större betydelse» att få veta hur han lät efteråt. Den saken har Claes-Bertil Ytterberg undersökt i sin doktorsavhandling. Den som har en annan uppfattning, får diskutera med Ytterberg. Jag har däremot — gentemot Ytterberg — velat lyfta fram Hartmans 1930-tal som något mer än teologisk förhistoria, eftersom den för Hartman avgörande personliga och teologiska förändringen enligt min mening inträffade då. Hartmans senare produktion är kanske intressantare, men den är också välkänd. Just därför kan inte frågan om hans väg dit avfärdas.

Claesson vänder sig mot min mening att «Hartmans intresse av helgelsen som systematiskt teologiskt problem är så svagt, eftersom hans strävan efter systematisk klarhet genombrutits av Kristusupplevelsen 1933». Claessons intryck är istället att «hans intresse

hela tiden tilltar». Det menar jag också. I min artikel skriver jag att mötet med människor i själavårdssituationer sedan «förstärkt hans intresse av helgelsen som själavårdsproblem och gjort det så ovanligt starkt och brinnande». Hartmans intresse för helgelsen tilltar, men det är inget systematiskt, utan ett *själavårdsmässigt* och *pastoralteologiskt* intresse. Denna skillnad tycks Claesson själv ha anat, eftersom han längre fram talar om en strikt systematisk-teologisk undersökning som riskabel när man närmar sig Hartmans texter.

Vi kan ha goda förhoppningar om att den forskning om Hartmans predikan som nu pågår i Finland, skall kunna förena den inlevelse som Claesson efterlyser, med den nödvändiga distans, som jag tyvärr sak-

nar i Claessons inlägg. Att metoden behöver anpassas till materialet är varje seriöst arbetande forskare medveten om, men när Claesson skriver att en «litterär-teologisk undersökning» av Hartman kräver «en metod som behöver skraddarsys för Hartmans säregna storhet», då hänger jag inte längre med. Då rör det sig mindre om en undersökning, mera om ett monument. Claesson slutar med den något truitiska kommentaren att «ämnet Hartman är långt ifrån uttömt». Däri är vi helt ense.

Anders Jarlert

LITTERATUR

Sarah Coakley (red.): *Religion and the Body (Cambridge Studies in Religious Traditions 8)*, 312 sid. Cambridge University Press, Cambridge 1997.

Uppfattningar om kropp och själ bildar hörnstenarna i de flesta religioners teologiska system. Över själen har många essäer och lärda verk skrivits, medan kroppen i förhållande till detta intagit en underordnad roll. Med hänsyn till detta förhållande är det synnerligen glädjande att anmäla en volym som i så hög grad uppmärksammar kroppens roll i religiösa traditioner, som just ovannämnda bok.

Den första avdelningen ägnas åt en mer teoretisk avstamp i den moderna och sekulariserade västvärlden och dess uppfattning av kroppen, uppmärksammas av filosofiska och socialantropologiska teoretiker, alltifrån Michael Foucault till Mary Douglas. Men det finns också andra omständigheter som påverkar synen på vår egen kropp, som möjligheten att byta ut åldrande delar mot mer vitala, vare sig detta sker genom transplantation eller med konstruerade reservdelar.

Bryan S. Turner visar på dessa perspektiv i en väl-skriven artikel, där han visar hur kroppen i europeisk idétradition tidigt upplevdes som något i varje fall en vuxen man skulle behärska, den dygd som benämndes enkrateia, ett ideal som kom att färga den framväxande kristendomens syn. Det torde vara välbekant att kroppen, i synnerhet kvinnokroppen, kom att betraktas som ett djävulens redskap, så till vida att det inte var fråga om reproduktion av mänskligheter. Mindre känt är det faktum att de kvinnliga mystiker som framträdde på 1100- och 1200-talet ofta uppmärksammades genom sina kroppar, både i form av mirakler och genom exta-

tiska tillstånd. Från detta drar han en bred exposé över patriarkatets nedgång och fall till våra dagar där striden rasar mellan feministteologin å den ena sidan och fundamentalistiska rörelser å den andra, genom vilket dock Webers tes om att vägen till herravälde över tillvaron går från att behärska kroppen till att behärska sig själv utgör en tredje möjlighet.

Den andra avdelningen tar upp det västerländska arvet med utgångspunkt från judisk och kristen tradition. David Tripp bidrar i denna avdelning med Luthers syn på kroppen, vilken vanligen placeras under så väl själen som anden. Kroppen är, *curvatus ad se*, inkrökt i sig själv och följande sin egen vilja och inte Guds. Men Luther sätter inga likheter mellan kropp och synd, som sådan. Synden är förbunden med viljan medan kroppen liksom själen och anden är öppen för Guds nåd. Som sådan tjänar också kroppen som metafor för församlingen när den i kommunionens form mottar nattvarden. Denna bild kom, som Tripp påvisar att växa sig fast inom den protestantiska traditionen där kroppen allt framgent kommit att betraktas mer som en gåva och sakrament än börda och hot.

I den tredje delen presenteras föreställningar om kroppen i Islam, Hinduism och Buddhism, Taoism och Japansk tradition. Wendy Doniger, en av vår tids främsta kännare av den hinduiska traditionen visar hur attityden till kroppen kan ta sitt uttryck från två olika perspektiv. Till skillnad mot europeiskt idétradition som räknar med fyra kroppsvätskor, nämligen blod, slem, gul och svart galla uppvisar hinduisk tro tre, kallade ljus (*sattva*), energi (*rajas*) och dvala/mörker (*tamas*), vilka fortfarande utöver ett inflytande på utövare av den Ayjurvediska skolan.

Avhållsamhet utmärker annars hörnstenen till den stora indiska traditionen, nämligen *Manus lag*, där det talas om att undvika allt kroppsligt, som ju beskrivs som illaluktande, fyllt med urin och exkrementer, bemängt med sjukdomar och förorenat med lidelse. Manu besitter en närmast hysterisk skräck för kroppsöppningar och deras utsöndringar, som mycket väl kan jämföras med nutida skräckskildringar om hur Aids smittar, konstaterar Doniger. Men kroppen och även den föraktade kvinnokroppen måste likväl finnas för att tillgodose arvsföljden, ett faktum som Manu i all sin misogyni inte kan komma förbi. Även om kvinnan i detta sammanhang inte spelar större roll än en åker, blir produkten bättre om åkern är god.

Senare religiösa texter ger dock kvinnokroppen en mer aktiv roll i fortplantningen. Menstruationsblodet, uppfattat som *rajus*, energi, är kvinnans säd som i konceptionen blandas med mannens, vilket också förklarar förekomsten av två kön. Efter embryologins utveckling fortsätter Doniger med olika kroppsdelar och skildrar bland annat hur genitalierna tänks agera på egen hand, som exempelvis Shivas *lingam*. I skapelseprocessen reses denna ur kaosvattnet och sträcker sig fram helvetet till himmeln, men blir sedan enligt en myt avskild från guden, sedan han drabbats av vrede mot mänskligheten. Efter detta måste *lingam* dyrkas i alla indiska byar för att avvärja Shivas vrede.

Doniger finner i detta ett mönster som återkommer i andra myter kring kroppen och kroppens delar, nämligen avskiljande och återförening. Hon påvisar slutligen att *anjali*, den traditionella hälsningen, genom att kupa händerna samma och föra dem från bröstet till pannan, i själva verket är en förkortad gest för att kasta sig ned och torka dammet från den mötandes fot, en symbolhandling som ytterst vill avvärja det rituellt orena.

Dessa artiklar representerar ett smakprov av de spännande och kunniga artiklar som återfinns i *Religion and the body*. Den berikar läsarens kunskap om främmande traditioner samtidigt som den öppnar ögonen för uppfattningar inom den egna kulturen som oftast förbigås utan närmare reflektion.

Britt-Marie Näsström

Sten Hidal: *Nästan till en Gud. Människobild och människosyn i Gamla Testamentet. (Nytt GT-projekt). 207 sid. Verbum, Stockholm 1996.*

Sten Hidal, docent i Gamla Testamentets exegetik vid Lunds universitet har skrivit en bred och informativ studie över Gamla Testamentets människosyn. Framställningen täcker allt ifrån terminologiska spörsmål till sociologiska resonemang om familj och samhälle.

Dispositionen och arbetssättet följer i stora drag H.W. Wolffs klassiska studie från tidigt 70-tal men drar också nytta av senare tids forskning i ämnet.

Inledningsvis konstateras att Hidals intresse för grekisk litteratur gör att hänvisningar till denna är mer förekommande än vanligt i gammaltestamentliga studier. Detta sker i viss mån på bekostnad av referenser till litteratur från Egypten och Mesopotamien. Uppläggningen motiveras genom att framhålla det kulturella sambandet mellan Grekland och Israel. Hidal argumenterar också för nödvändigheten av att inkludera apokryferna/de deuterokanoniska skrifterna i det gammaltestamentliga studiet. Just när det gäller apokryferna är ju också förbindelselänkarna till den grekiska kulturen speciellt tydliga. Det faktum att Svenska Kyrkan fattat beslut om att apokryferna ska inkluderas i den nya kyrkobibeln utgör onekligen ett starkt argument för att ha dem med i detta arbete, som ingår i serien Nytt GT-projekt sponsrat av Svenska Bibelsällskapet. Den bok bland apokryferna som Hidal företrädesvis hänvisar till är Syraks bok. Det är inte förvånande eftersom Syraks bok onekligen har mycket att bidra med i ett studium av det här slaget. Samtidigt måste påpekas att det ändå råder en påtaglig skillnad mellan Syraks «teologiserade» vishet och GT:s klassiska vishetsböcker.

Behandlingen av termer som används om människan i GT är koncis och välformulerad. Hidal har en förmåga att lyfta fram det viktigaste och ge ett urval av referenser som stimulerar till fortsatta studier. Problematiken med att överföra innebörden i de termer som vanligen översätts «ande», «själ» och «kropp» framstår tydligt och tankeväckande. Här finns föga stöd för en klassisk uppdelning av människan i gudomliga och mänskliga beståndsdelar. Hidal gör inte någon större sak av termen vanligen översatt «hjärta» som är mer vanlig än någon av de andra termerna. Här skulle man kunna hävda att GT har en term som säger något om det unika i människans konstitution. Frågan om I Moseboks avbildstanke diskuteras i ett inledande kapitel som behandlar skapelsetemats roll i GT:s teologi. Här relaterar Hidal till professor Tryggve Mettingers tes att det råder ett textuellt samband mellan tabernaklet och människan, där båda ses som skapade i enlighet med en himmelsk urbild och är relaterade till kulten. Det finns dock flera problem med detta synsätt och parallellen mellan tabernaklet och människan är långt ifrån tydlig, t.ex. används olika termer för likheten. Den klassiska representationstanken ligger nog lika nära till hands. Här skulle man i resonemanget kunna ta in Tell Fekheriye-inskriptionen som hittades 1979 där båda «likhetstermerna» från 1 Mos 1 förekommer. Det skulle ligga nära till hands att Hidal också tog med i resonemanget de intressanta referenserna till avbildstanken i de apokryfiska böckerna.

Syrak 17:3 anknyter till 1 Mosebok 1 och den grekiska formuleringen kan ses som stöd för tanken att människan är skapad enligt en himmelsk urbild. Visheten 2:23 talar om människan som ursprungligen skapad till oförgänglighet och därmed till en avbild av Guds eget väsen, medan det i 7:26 är visheten som är en avbild av Guds godhet.

Kapitlet «Människans tid i världen» är välskrivet om än lite översiktligt. Här behandlas komprimerat själva tidsbegreppet, synsätt på sjukdom och död, olika åldrar, arbetet och en rad anknyttande frågeställningar. Speciellt intressant blir det naturligtvis att se hur den svåra frågan om GT:s syn på död och dödsrike tacklas, inte minst av en teolog som vill inkludera apokryfernas vittnesbörd. Till det förvånande faktum att GT säger så lite i ämnet, ställer Hidal frågan: «Accepterade man verkligen att föräldrar, barn, släktingar och vänner bara försvann genom dödens fallucka?» (s. 82). Hidal verkar gärna vilja tänka sig att det fanns någon slags tro på en tillvaro som kan kallas liv efter döden, även om han måste konstatera att textmaterialet säger väldigt lite i frågan. Tanken som förs fram att uppståndelse tron, nationellt och individuellt, växte fram genom kontakten med den kanaaneiska religionens föreställningar om Baal som en döende och uppstående gud, får väl ses som en tämligen svagt underbyggd teori bland andra. Hidal konstaterar att apokryferna är tydligare i frågan om tillvaron efter döden, även om referenserna också där är ganska fåtaliga.

Hidal har två kapitel med rubriken «Människans liv i världen» vilka handlar om sociologisk antropologi, dvs. hur samhällsgemenskapen var uppbyggd. Här avhandlas familjeförhållanden och andra mänskliga relationer. Till att börja med diskuteras texterna om relationen mellan man och kvinna i GT. Det konstateras att det samhälle vi möter i GT genomgående är patrilineärt och patriarkaliskt. Inte ens de tre böcker som är uppkallade efter kvinnor — Rut, Ester och Judit — förändrar perspektivet nämvärt. Orden till kvinnan efter «syndafallet» i 1 Mos. 3 att mannen skall råda över henne, ses av Hidal som ett gudomligt påbud «i strid med den i skapelsen nedlagda gudomliga avsikten!» (s. 110). Här kan man eventuellt fundera över vilken karaktär orden till kvinnan och mannen har. Ormen och marken förbannas, medan kvinnan och mannen får höra att möda kommer att prägla deras liv — havandeskapets och arbetets möda. Det är kanske lite starkt att kalla orden om mannens rådande över kvinnan ett «gudomligt påbud», orden skulle också kunnat ses som ett faktiskt konstaterande av det förhållande som kommer att råda i den situation som nu genom människans olydnad uppkommit.

I avsnittet om föräldrar och barn behandlas på ett intressant sätt budordet om att visa aktning för sina föräldrar (4:e eller 5:e budet beroende på tradition).

Hidal följer bl.a. professor Tryggve Kronholm i att förstå budet som att det inte handlar om små barns förhållande till sina föräldrar. Budet riktar sig istället till vuxna med ett krav om att visa sin föräldrar vördnad och sörja för deras välbefinnande. Hidal menar att detta kan vara en av förklaringarna till att GT:s föreskrifter inte säger något om plikten att sörja för gamla, sjuka och svaga. Anledningen var att detta på ett naturligt sätt ombesörjdes inom familjens och släktens ram.

Hidal finner att Israels lag utmärker sig genom en för sin tid humanitär anda, t.ex. genom att också slavar gavs rättigheter och värde. Talionsformeln «öga för öga, tand för tand» indikerar en begränsning för straff, snarare än brutalitet. Här bör man kanske tillägga att de lagar som finns i Moseböckerna indikerar att denna formel finns med för att understryka att det ska råda rätta proportioner mellan förseelse och straff, inte som ett påbud att tolka och tillämpa bokstavligt. Poängen är att det är skillnad mellan att orsaka någon en blånad jämfört med en förlusten av ett öga till exempel. Därför måste också straffskalan vara olika. Hidal påpekar också att bara vid ett mycket speciellt tillfälle i GT nämns stympling som en påföljd i GT:s lag, medan detta straff däremot inte är ovanligt i Hammurabis lagkod.

Avslutningskapitlet med rubriken «Människans mål» handlar inte i första hand om evighetsperspektivet, utan istället om fyra olika bilder av människan så som hon framträder i GT: den visa människan, den syndiga människan, den lekande människan och människan som hoppas. Avsnitten utgör en slags sammanfattning av det föregående, men för också in nya perspektiv. Avsnittet «den lekande människan» är förmodligen inspirerat av f.d. lundensaren Erik Aurelius monografi *Guds lek & andra bibliska perspektiv* men känns svagt underbyggt textmässigt och lite avvikande, även om dimensionen av glädje och tacksamhet är en viktig beståndsdel i en kartläggning av människan så som hon framträder i GT.

Intresset för GT:s människosyn verkar för tillfället vara stort. Terje Stordalen kom 1994 ut med en utmärkt bok på norska och en mer omfattande monografi om Ordspråksbokens människosyn av Jutta Hausmann har nyligen (1995) publicerats på tyska. Docent Sten Hidal ger oss här på svenska ett mycket gott bidrag i ämnet genom denna informativa och heläckande skrift som sammanställer synen på människan i den moderna bibelforskningens ljus. Verbuds förlag är att gratulera till att ha en så gedigen bibelutläggning i sitt utbud. Mycket finns här att hämta för var och en som är intresserad av vad GT har att säga om de stora mänskliga frågorna. Boken är tilltalande upplagd och har ett ledigt och välformulerat språk. Få är de tillfällen när det kan vara svårt för lekmannen att följa framställningen. Litteraturlista, fotnoter och bibel-

register är tydliga och ger impulser för fördjupade studier i detta intressanta ämne.

Lennart Boström

Die Schrift, verdeutscht von Martin Buber gemeinsam mit Franz Rosenzweig. 4 Bd. (12., verbesserte Aufl. der Neubearb. Ausgabe von 1954; Neuausgabe). Verlage Bleicher und Lambert Schneider, Gerlingen 1997.

I maj 1925 började Martin Buber och Franz Rosenzweig att översätta den hebreiska bibeln, Gamla testamentet, till tyska. I sitt arbete följde de en helt ny översättningsprincip. Dels utgick de ifrån att bibeltexterna ursprungligen traderats muntligt och att deras form präglats av de för talaren nödvändiga andningspauserna: «Auch unsere Verdeutschung der Schrift will 'ausgerufen' werden» (Buber). Dels menade man att åhörarna lätt kunde associera mellan olika delar av större och mindre textenheter och bibelböcker: «Die Bibel will als Ein Buch gelesen werden, so daß keiner ihrer Teile in sich beschlossen bleibt, vielmehr jeder auf jeden zu offengehalten wird» (Buber). En översättning måste därför genom upprepningar av ord och ordsammanställningar underlätta texternas ömsesidiga tolkning av varandra.

Som bekant fick projektet inte bara en lång historia utan också en kränkande historia. I mars 1938 utvandrade Buber till Palestina, och efter Kristallnatten samma år stängdes förlaget (då Schocken Verlag). — Dess sista ord om utgivningen var «Das Buch Ijob» ist in Vorbereitung».

Den nya upplagan har beaktat den kontinuerliga revidering som skett sedan tjugotalet och har nu försetts med kapitel- och versindelning. Buber och Rosenzweig kallade sin översättning för *Bibelverdeutschung* vilket är en träffande karakteristik: språket är mycket hebraiserande, ofta påfrestande mycket. Och nog tycker jag att idén om att andhämtningen hos en tänkt uppläsare också avgränsar texternas *Sinneinheiten* blir lite and(e)lös. Men denna bibelutgåva innehåller tolkningar som jag inte vill vara utan. Därför är jag tacksam för denna nyutgåva. Det vackra omslaget av Motke Blum bidrar också till att man gärna vill ha de fyra banden inom räckhåll.

Fredrik Lindström

Niels Hyldahl och Thomas L. Thompson (red.): *Dødehavsteksterne og Bibelen (Forum for bibelsk eksegese 8)*. 157 sid. Museum Tusulanums Forlag, København, 1996.

19–22 juni 1995 avhölls en internationell konferens om Qumran på Schaeffergården i utkanten av Köpenhamn, anordnad av Teologiska fakultetens Institut for Bibelsk Eksegese. Som förberedelse genomfördes under våren samma år en seminariereserie, där Qumrantexterna belystes från flera olika aspekter av forskare och lärare i Gamla och Nya testamentet. I väntan på konferensvolymen föreligger nu dessa nio bidrag inom ramen för institutets skriftserie *Forum for Bibelsk Eksegese*.

Först ut är professor Niels Hyldahl med en kort introduktion till den historiska problematiken kring förhållandet mellan Qumran och den äldsta kristendomen. Det historiska perspektivet återkommer även i undertecknad anmälares avslutande bidrag, som ägnas fenomenet «Rättfärdighetens Lärare» inom ramen för Qumranförsamlingens historia. Däremellan behandlas både mera generella frågor om qumranitisk eskatologi och apokalyptik (Fred Cryer), skrifttolkning (Bodil Ejrnæs), och arkeologi (Allan Rosengren Petersen), men också «smalare» ämnen som t.ex. qumrantexternas könsideologi (Lone Fatum) och hur deras utnyttjande av bibliska traditionselement kan belysa de bibliska texternas tillkomstprocess (Thomas L. Thompson). Dessutom diskuteras några viktiga förbindelselinjer mellan gammaltestamentlig och qumranitisk ideologi och teologi av professorerna Niels Peter Lemche och Mogens Müller; medan den förra ägnar sig åt yttringar av biblisk/tidigt judisk samhällssyn och självförståelse, undersöker den senare hur den gammaltestamentliga förbundstanken uppfattades i Qumran. Som redovisning av rådande forskningsläge och utstakande av nya områden för kommande forskning fyller boken ett stort och ständigt aktuellt behov.

Håkan Ulfgard

Foss, Lisbet: *Paul Gerhardt. Eine hymnologisch-komparative Studie. Aus dem Dänischen übersetzt von Monika Wesemann, 290 sid. Museum Tusulanums Forlag, København 1995.*

Lisbet Foss avhandling om Paul Gerhardt har en litteraturhistorisk, komparativ del och en mera teologisk. I ett förord markerar hon att hennes helhetsgrepp inte är litteraturvetenskapligt utan kyrkohistoriskt, teologiskt. Litteraturhistorisk metod spelar emellertid en stor roll i hennes framställning.

Avhandlingen är resultatet av en mångårig, hängiven forskningsinsats. Redan 1969 publicerade Lisbet Foss (då: Juul Nicolaisen) i *Dansk teologisk tidsskrift* en uppsats «Den litteraturvidenskabelige barokforskning og interpretationen af ortodoksiens salmedigtning». Det var en utmärkt, kritisk forskningsöversikt som ledde fram till att hon angav de riktlinjer för

utforskningen av tysk 1600-talspsalm som hon följer i sin Gerhardtanalys.

Det mest omfattande verket om Gerhardt, Hermann Petrich: *Paul Gerhardt, Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Geistes*, kom redan 1914. För att markera sin position, för Foss en diskussion med Petrich. Man kan säga att det är att göra det lätt för sig att kritisera och ifrågasätta ett så gammalt och tidsbundet arbete. Men Foss är faktiskt den första författare efter Petrich som skrivit ett större vetenskapligt arbete helt om Gerhardt. Den valda uppläggningsen är därför ganska naturlig. Petrich ger Gerhardt en särställning inom 1600-talet. Foss vill visa att Gerhardt litterärt och teologiskt i hög grad är ett barn av sin tid.

Foss ställer sig uppgiften att klarlägga varför Gerhardt har gestaltat sina psalmer så som han gjort. De förklaringar som Petrich gett accepterar hon inte. Inte heller Paul Althaus välkända förklaringsmodell med hänvisning till den äldre bönbokslitteraturen är lösningen. I överensstämmelse med Eugen Aellens disertation 1912 *Quellen und Stil der Lieder Paul Gerhardts* jämför hon Gerhardts texter med den samtida och äldre tyska psalmdikningen och försöker klarlägga sambanden. De metoder hon använder skiljer sig emellertid från Aellens. Jag återkommer senare till dem.

Resonemangen om textrelationer blir för Foss ett argument för att Gerhardts viktigaste psalmer tillkommit under den första Berlintiden från 1645 och tio år framåt. Hon påpekar att Berlin vid denna tid genom stimulans från Simon Dach och Königsbergkretsen och genom Johann Crügers psalmboksarbete utvecklades till en litterärt och kyrkligt inflytelserik miljö. Hon framhäver att Johann Heermanns psalmer, som togs in i Crügers psalmbok, fick en stor betydelse för Gerhardt. Heermann ansågs av tidigare forskare vara litterärt konservativ. Foss klarlägger att det finns en ny konstnärlighet och konstmässighet i Heermanns psalmer. Det var därför naturligt att Gerhardt anknöt till honom.

Foss ställer först Gerhardts aftonpsalm «Nun ruhen alle Wälder» i fokus. Spåren leder till äldre och samtida psalmer, framförallt till Johann Heermanns «Es nahet sich zum Ende», men också till ett par profana dikter. En jämförelse mellan «Nun ruhen alle Wälder» och «Es nahet sich zum Ende» visar att egenarten hos denna Gerhardtpsalm är den starka upplevelsen av Guds beskydd och den trygghet och förtröstan inför döden som den innehåller. Samma starka upplevelse av Guds beskydd finner hon också i den morgonpsalm som är en pendang, «Wach auf mein Herz und singe».

I ett större försök att precisera Paul Gerhardts ställning i teologiens idéhistoria tar Foss sin utgångspunkt i två välkända arbeten, Hans Emil Webers *Reformation, Orthodoxie und Rationalismus* och Carl Heinz Ratschows *Lutherische Dogmatik zwischen Reforma-*

tion und Aufklärung. Hon analyserar Gerhardts försynsteologi och klarlägger hans relation till den kristna stoicismen som den förmedlats av bl.a. Daniel Heinsius, Paul Fleming och Martin Opitz. Hennes resultat här tycks säkra men inte heller särskilt överraskande. Foss försöker också så långt källorna medger kartlägga Gerhardts teologiska studier i Wittenberg. Den aristoteliska skolmetafysiken med lutherska förtecken var starkt företrädd i Wittenberg. Hon frågar sig om det är sådana metafysiker som inspirerat Gerhardt till rader som följande: «GOTT ist das Gröste, Das Schönste und beste, // GOTT ist das Süsste und A.ergewisste // Auss allen schätzen: Der edleste Hort». Det är en osäker hypotes, säger man sig, men samtidigt: både i denna detaljkommentar och i anknytningen till de stora synteserna hos Weber och Ratschow finns en djärvhet och ett allvar i den teologiska analysen som en psalmdiktare av Gerhardts dimensioner är värd och som inte tidigare visats honom av någon forskare.

Den analys som hon tidigare gjort av «Nun ruhen alle Wälder» (1937: Nu vilar hela jorden, 1986: Nu vilar folk och länder) och dess pendang «Wach auf, mein Herz und singe» (1937: Vak upp, min själ, giv ära) vidgar hon i ett stort slutkapitel till att gälla övriga sexton psalmer som Gerhardt publicerade 1647. Bland dem finns flera inte bara i Tyskland välkända psalmer, t. ex. passionspsalmerna «O Welt, sieh hier dein Leben» och «Ein Lämmlein geht und trägt die Schuld» (Det går ett tyst och tåligt lamm), förtröstanspsalmen «Weg, mein Herz, mit den Gedanken» (Bort med tanken, sorgsna hjärta) och Andepsalmen «O du aller-süsste Freude» (1937: Helge Ande, hjärtats nöje). Hon gör många jämförelser med andra psalmer. Hennes resultat blir på nytt att det som framförallt kännetecknar Gerhardts psalmer är upplevelsen av Guds beskydd i liv och död.

Lisbet Foss anknyter till tyska forskare på det litteraturhistoriska fältet, men också till svenska. Hon kan använda uppslag om den tyska psalmstilens utveckling i min *1600-talspsalm* (1968), men kommer med viktig komplettering bl. a. i fråga om «Nun ruhen alle Wälder». Hennes metoddiskussion med anknytning till äldre svenska forskare är allmänintressant och välorienterad. Hon citerar de svenska komparatisternas nestor, Anton Blanck, ur hans principiella reflexioner med utgångspunkt i en Rydberganalys i *Samlaren* 3, 1923. Hon knyter an till Sven Linnérs diskussion av litteraturhistorisk komparation i denne: *Litteraturhistoriska argument* (1964). Hon understryker rytmens och melodiernas betydelse med utgångspunkt i Fredrik Bööks *Svenska studier i litteraturvetenskap* (1913). Särskild vikt lägger hon vid Fredrik Eööks teori om rytmisk påverkan, en teori som hon kort refererar och som alltså en tyskspråkig vetenskaplig läsekrets av i dag får en påminnelse om — helt rättvist eftersom det

otvivelaktigt är en av de verkligen viktiga insatserna av en svensk litteraturhistoriker under 1900-talet.

Foss tes är att man är noggrann med den komparativa metoden och beaktar melodins och rytmens betydelse kan man med mycket stor säkerhet klarlägga påverkanssituationen. Det är med den metoden hon försöker reda ut bakgrunden till «Nun ruhen alle Wälder» och de övriga psalmer som publicerades 1647. För nio av dessa kategoriserar hon de äldre psalmer som kunnat spela en roll för utformningen och fördelar dem på: A «Stammlied», B psalmer med samma strofform, C eventuella förlagor med annan rytm. «Huvudförlagan» markerar hon med kursiv. Johannes Heermann är den psalmdiktare som oftast framträder. Hans psalmer bestämmer hon som huvudförlaga till sex av de nio psalmerna. Det är ett viktigt resultat, om man vill klarlägga psalmdiktningens utveckling under 1600-talet.

Det av Foss tecknade mönstret av influenser vad gäller enskilda psalmer är intressant, t.o.m. principiellt intressant. Men 1500- och 1600-talens psalmer är särdeles svårbedömda när det blir fråga om påverkningar och influenser. Man går in i en värld av färdiga strukturer och formuleringar.

Om jag försöker värdera Foss resultat, menar jag att hon i stort har rätt, när hon framhåver Johannes Heermanns betydelse för Gerhardt 1647. Det är också på goda grunder som hon hävdar att Gerhardt i «Nun ruhen alle Wälder» låtit sig inspireras av och anknutit till Heermanns dödsberedelsepsalm «Es nahet sich zum Ende». Men trots att Foss genomför utförliga resonemang om andra Gerhardtpsalmer i denna grupp övertygas jag inte om att dessa psalmer på det sätt som hon hävdar har en Heermannpsalm som huvudförlaga. Det är möjligt, i flera fall troligt, men alls inte säkert. Beträffande de psalmer av andra författare som Foss anför är osäkerhetsgraden ännu högre, vilket — det måste framhåvas — Foss inte är omedveten om. Det bör också understrykas att Foss jämförelser mellan Gerhardts och andra författares psalmtexter ger en ny och tydligare bild av psalmdiktaren Gerhardt, även om hennes karakteristik av förhållandet mellan psalmerna inte alltid håller för en kritisk granskning.

Det kan vara nyttigt att tänka på hur en modernt orienterad litteraturvetare skulle hantera metodfrågan. I sin mycket skickligt genomförda undersökning *Folk-rörelsesång* (1996) analyserar Inger Selander sånger från väckelse-, arbetar- och nykterhetsrörelserna. Källläget och materialets storlek gör att hon inte kunnat använda äldre, komparativa metoder, även om hon velat. I stället definierar och använder Selander ett strukturalistiskt intertextualitetsbegrepp för det nätverk av relationer mellan olika texter som hon studerar i sångerna. Om Lisbet Foss på detta sätt hade betraktat Gerhardts texter och andra psalmer som intertexter i ett nätverk, hade hon undgått sådan kritik som jag riktat

mot henne. Frågan är dock om hon då kommit fram till sin — ganska övertygande — karakteristik av Gerhardts psalmer. Hur det än kan tänkas förhålla sig är det värdefullt att så nära som hos Foss kunna följa urvalet av texter. Och hon gör många intressanta historiska fynd längs den mödosamma väg hon vandrar.

När Lisbet Foss jämför Gerhardt och Heermann, är det en återkommande kommentar att skillnaden dem emellan är att Gerhardt är äktluthersk. Liknande karakteristiker av Gerhardt finns hos andra än Foss. Är en del av förklaringen den att Gerhardt genom genialiteten i sin konst har formulerat sig så att sentida lutheraner — också forskare — har velat att just detta skulle vara det genuint lutherska? Det förhåller sig sannolikt så. Gerhardt är en av dem som gett lutheranerna byggestenar till självförståelse och självkarakteristik. Inte minst ur det perspektivet är Lisbet Foss avhandling viktig.

Esbjörn Belfrage

Eva Hættner Aurelius: *Inför lagen. Kvinnliga svenska självbiografier från Agneta Horn till Fredrika Bremer (Litteratur Teater Film. N. S. 13). 448 sid. Lund University Press, Lund 1996.* — Eva Österberg (red): *Jämmerdal och fröjdesal. Kvinnor i stormaktstidens Sverige. 416 sid. Atlantis, Stockholm 1997.* — Katarina Lewis: *Schartauansk kvinnofromhet i tjugonde seklet: En religionsetnologisk studie. 215 sid. Bohusläns museums förlag, Uddevalla 1997.*

I tre nya kvinnohistoriskt orienterade verk inom litteraturvetenskap, historia resp. etnologi, presenteras aktuella forskningsresultat av stort intresse också för kyrkohistorien. Eva Hættner Aurelius arbete om kvinnliga svenska självbiografier är inte bara den till omfånget största av de böcker som annäls i denna rec., utan också den mest ämnesspecifika. Men även i de avsnitt som behandlar litteraturvetenskaplig teori och genrebestämning har den kyrkohistoriskt intresserade en hel del att hämta, inte minst när förf. går utanför begränsningen till kvinnliga självbiografier, och hävdar att självbiografien generellt och alltifrån aposteln Paulus är en dialogisk text, en konfrontation med lagen och skulden. Ser man inte «det dialogiska i relationen», blir bilden av människorna egendomligt en-dimensionell. Hon påminner om att självbiografier före Rousseau och romantiken «är svåra att separera efter linjen manligt–kvinnligt med identiteten som verktyg». Freudienska idéer om att kvinnor på grund av mindre väl utvecklade överjag skulle vara mindre benägna att känna skuld, uppfattar hon som grundligt vederlagda.

Efter en inledande teoridel, där särskilt presentationen av Michail Bachtins typologi över de dialogiska texterna väcker intresse, följer förf. i sin tolkning av de

olika texterna en genomgående metodisk mall med två frågekomplex. Den första frågan hämtas från hermeneutisk teoribildning, den andra från textteori. Först söker hon klarlägga genes, intention och utsägelssituation. Därefter utforskas texten som dialog, både med publiken och med de valda genrerna. Såväl hos Agneta Horn som hos Fredrika Bremer, och kanske särskilt hos drottning Kristina, finns mycket av intresse, men för kyrkohistorien är det stora kapitlet om Guds skrivare, dvs. kvinnliga religiösa självbiografier, det viktigaste. Tre medeltida självbiografier kombineras här på ett okonventionellt, men givande sätt med herrnhutiska kvinnors från 1700-talet.

Förf. framhåller hur Zinzendorf använde sig av konstens språk och speciella kunskapsförmedling. De inre bilderna, «det i ursprunglig mening estetiska skådandet» blev primärt. Med *estetisk åskådning* förstår förf. «inre upplevelser av bildlig karaktär förknippade med känslor». Jesu sidosår blir «verkligen det sår spjutet hade gjort i hans kropp, men också den i fantasin framkallade troendes tillflykt». Objekt och subjekt förenas i den estetiska åskådningen. Här kan kyrkohistorikern gå vidare och konstatera att denna punkt torde ha avgörande betydelse för konfrontationen mellan herrnhutismen och Henric Schartau. Också hos Schartau kan inre upplevelser av bildlig karaktär som är förknippade med känslor vara primära och ursprungliga i förhållande till den intellektuella åskådningen. Men detta «estetiska skådande» följs hos honom alltid av förståndets upplysning, och han tillåter inte människan att — som herrnhutarna — stanna kvar i «fantasin» och där «framkalla» sin trostillflykt, utan ger istället såväl det estetiska skådandet som förståndsupplysningen ett korrektiv i «andens fattigdom», en total utblottelse, där tron tänds utan vare sig estetiskt skådande eller reflexiv insikt.

Förf. betraktar inte språket som sublimerade uttryck för undermedvetna processer, utan som «religiösa svar på religiösa frågor, ytterst som en dialog med Gud eller med tron». En skillnad mellan de medeltida och de herrnhutiska kvinnorna finner hon i att hos 1600- och 1700-talets efterföljare till mystiken försiggår allt «i jaget, allt har vandrat in i detta». En träffande iakttagelse är att medan de herrnhutiska kvinnorna formulerar sina svårigheter och sin nöd med egna ord, byggs svaren upp med trons färdiga formuleringar ur bibel, psalmbok, andaktsböcker osv. De får alltså inte nya budskap från Gud så som de medeltida mystikerna ansåg sig ha fått.

I en av vår litteraturs längsta noter kritiserar förf. Arne Jarricks analys av herrnhutiska självbiografier därför att han blandar biografier (skrivna t.ex. av kvinnornas män) med självbiografier, och hämtar sin teoretiska ram från psykoanalysen. Även Karin Dovrings äldre undersökning av herrnhutiska sångsamlingar kri-

tiseras därför att hon, liksom senare Jarrick, försöker «bokföra» ord som «Fader», «Herre» och «Domare» som bilder av Jesus. Förf. konstaterar att Jarricks åsikt «att sonligheten i bilden av Jesus dominerar ter sig egendomlig — han är son, inget annat». Även föreställningen om ett likadant inre landskap hos alla som använt svärmiskt religiösa uttryck från 1100-talet och framåt, avvisas.

Det hade varit fascinerande att ta del av en sammanfattning av förf:s resultat. Nu ställs läsaren istället inför utmaningen att själv dra sina slutsatser av hennes värdefulla och inspirerande arbete.

I den internationella forskningen kring kvinnornas situation i den förmoderna perioden kan man urskilja tre teser. I sin inledning till antologin *Jämmerdal och fröjdesal* konstaterar Eva Österberg att den stora försämringstenen har kommit att verka «alltför endimensionell» för deltagarna i projektet om stormaktstidens kvinnor. Också «mot-tesen», som hävdar att kvinnornas ställning stärktes, avvisas därför att den alltför ensidigt inriktar sig på protoindustrialiseringen «som trots allt endast var en bit av 1600-talets realitet, om ock viktig». Istället är det den tredje ståndpunktens «mer sammansatta, mindre enhetliga och möjligen otydligare position» man valt. Med säker blick för historiens mångfald slår Österberg också fast att «tydligheten har enligt vår mening inget egenvärde när avståndet är långt och landskapet dunkelt».

Det bidrag som tilldrar sig det största kyrkohistoriska intresset är Barbro Bergners omfattande uppsats om kvinnliga dygdeideal, som bygger på likpredikningar över kvinnor. Hon framhåller att förhållandet mellan inre och yttre betingelser för individens utveckling, som vi diskuterar som arv kontra miljö, under 1600-talet formulerades som «böjelse och tuktan — Människan, individen, står i centrum, men inte personligheten». Kvinnans sociala roll som mor och «förständig hushållerska» inskränkte hennes möjligheter, samtidigt som hushållet kunde vara ett gods, en verkstad eller t.o.m. ett bergverk. Utifrån relationen mellan föräldrar och barn reflekterar förf. över möjligheten att tolka trohetsförhållandet både som ömsesidighet och som olikhet — en viktig iakttagelse, som kan tillämpas på hela den s.k. hustavlans värld.

Förf. ser likpredikningarnas styrka i att de ständigt lyckas förena människan och vardagen med Gud och evigheten. Den födande kvinnan jämförs ofta med en soldat i strid: «Båda situationerna kräver mod, uthållighet och förmåga att utstå ångest och smärta, båda kan sluta med döden. Kvinnans lott bedömdes dock som svårare än soldatens och krävde alltså mer mod». Därmed hade den födande kvinnan «erövrat den manligaste av alla antikens manliga dygder och det i den mest exklusivt kvinnliga situationen — förlossningen».

Bergner lyckas med svårigheten att överbygga det historiska avståndet, när hon hävdar att «döden hade större betydelse än religionen, därför att religionen hade varit otänkbar i den form den hade om inte Döden varit så stark. Döden var Den Stora Problematiken, Det Stora Temat under 1600-talet, den fråga varpå religionen, ritualerna, uppfostran, ja snart sagt allt, var ett Svar». Paulus ord i 2 Tim. 4:7 om det fullbordade loppet återkommer ofta som en triumferande summering på dödsbädden. Likpredikningar över barn och unga demonstrerar dödens aktualitet i alla åldrar. Dödsteamat får sin tydning i synen på livet som skådeplatsen för kampen om människans själ. Människan ges rollen som aktiv part i en öppen utveckling, ett drama «där Gud, Djävulen, Döden och Människan deltar». Hon placeras i ett stort sammanhang, där perspektivet är evighetens. «Det är Den Stora Tolkningen». Likpredikningarna kan då själva bli «ett veritabelt stycke teater», där konsten smälter ihop med livet och döden.

Flera uppsatser har mycket att säga också om män, och särskilt om relationerna mellan kvinnor och män. Många klagande iakttagelser görs, som när Magnus Perlestam skriver att «ensamstående män som brukare under längre perioder är lika sällsynta som de kvinnliga motsvarigheterna». Malin Lennartsson framhåller att människan vid denna tid ännu «inte blivit ett individuellt projekt med en personlighet att förverkliga. Hon fann sitt förverkligande i gruppmedlemskapet. Istället för individuell identitet finner man ära som en viktig tankefigur i tiden». Eva Österbergs fruktbara hypoteser om en «förtigandets strategi» i samband med homosexuella handlingar, borde kunna utvecklas ytterligare, även utifrån kyrkligt material om «stumma synder».

Dessvärre innehåller den gedigna volymen också ett bidrag av tveksam karaktär: Kenneth Johanssons om mannen och kvinnan, lusten och äktenskapet. Han gör mycket väsen av föreskriften i det s.k. Karl IX:s lagförslag att vid nöddop «ägher Manspersoner, som der tillståndes äre, thet medh watn döpa, och ingo andro». Hans slutsats blir att det vore bättre att barnet förblev odöpt än att en kvinna döptes. Att använda detta lagförslag utan att alls relatera till dess medeltida förlagor är dock minst sagt vanskligt. Nöddopet är i detalj reglerat i svensk medeltida lagstiftning. Två föreskrifter återkommer ständigt: att kvinnor inte skall döpa om en man finns tillgänglig, samt att dopet aldrig får ske i annat än vatten. Det återopade citatet bygger på Uppslagslagens kyrkobalk flock XI, i 1607 års utgåva: «tha aghu män thät barn döpa j watni / ok ängu adhru». Som C.J. Schlyter 1834 påpekade, har flera källor «ok i ängu athru». Därtill kommer att «ingo andro» i Karl IX:s förslag torde vara dativ neutrum singularis (dvs. *inte med något annat*). Förbudet gäller alltså inte kvinnor som dopförrättare, utan användningen av andra element än vatten! Vid bekräftelse av nöddop enligt

handboken 1614 skulle prästen också fråga om barnet blivit döpt i «gement vatten». Varför positiva undantagsföreskrifter om kvinnor som dopförrättare saknas i Karl IX:s förslag, kan vi idag inte ge någon säker förklaring till.

Det anmärkningsvärda i 1686 års kyrkolag är knappast att den upprepar den medeltida begränsningen att kvinnor får nöddöpa endast i mäns frånvaro, utan snarare föreskriften att jordemödrarna skall undervisas om nöddop. Syftet förefaller vara att dessa kvinnor sedan skulle undervisa de män som i första hand skulle nöddöpa. I vardagsverkligheten, som ofta var en annan än lagförslagets och lagarnas, torde jordemödrarna själva tidigt ha dominerat som nöddopsförrättare.

Förf. har troligen inte förstätt innebörden av att utnämna 1686 års kyrkolag till «vår första reformerta kyrkolag». Helt obegripligt blir det när han skriver att Karl IX utvecklade ett program som «blev mer lutherskt och reformert» än prästerskapets. («Reformert» betyder på svenska aldrig «reformerad», utan «kalvinsk».) Utan problematisering används så olika källor som Luthers Kyrko-Postilla och Forsius Lefwernes-Spegel för att jämföra synen på kvinna resp. man. Förf. påstår vidare att «den relativt fria liturgin från kyrkoordningen 1571 avvisades» på Uppsala möte 1593. I själva verket var det Johan III:s liturgi (Röda boken) från 1576 som avvisades, medan man istället återgick just till KO 1571. Ingen av de aktuella liturgierna kan kallas «fri». Johansson anlägger också mera fruktbara perspektiv, men de skymms av kunskapsluckor och utfattade meningar.

Dessa kritiska anmärkningar mot en av uppsatserna förmår inte förta det mycket positiva intrycket av volymen som helhet. Utrymmet tillåter tyvärr inte en presentation av de övriga uppsatserna, av vilka flera öppnar nya perspektiv och går in på hos oss tidigare oarbetade områden.

Katarina Lewis doktorsavhandling om schartausk kvinnofromhet i tjugonde seklet är en religions-etnologisk studie, och präglas av etnologins perspektiv och metod. Samtidigt är den av stort kyrkohistoriskt intresse. Utifrån Clifford Geertz teorier formulerar förf. mycket träffande det specifika i den schartauskism hon undersökt som «det införlivade ordet», en term som rymmer såväl passiv påverkan som aktivt tillägnande. Förutom socialisation inom trosformen innebär införlivande «att individen aktivt tar till sig traditionen, bearbetar sina intryck och gör en personlig transformering av traditionen till en för individen möjlig tro». Samtidigt avstår Lewis dock från att definiera termer som «västsvensk» eller «schartausk», som ibland används väl oprecist.

Av stort teologiskt intresse är iakttagelsen av «informanternas komplementära syn på könen: det

jordiska modershemmet, där modern råder, kompletteras av det himmelska fadershemmet, där den himmelske fadern råder och modern får vila och befrielse från sina jordiska plikter». Denna uppfattning kan inte behandlas som en normativ utsaga, men har sin stora betydelse som en populär tolkning av normen, och borde kunna inspirera till fortsatt diskussion.

Med hjälp av Victor W. Turners distinktion mellan *communitas* och *structure* försöker förf. komma åt lära och liv hos de individer hon undersöker. Genom att intervjua kvinnor i tre olika generationer iakttar hon förändringarna i t.ex. söndagsleden. Tydligt framstår den yngsta generationens livsideal i förhållande till det omgivande samhället som mera avvikande än äldre generationers. De till traditionen kritiska kvinnorna får inget stort utrymme, men finns dock med i bilden.

Arbetsfördelningen har ofta varit könsöverskridande — åt båda håll! Kvinnornas krav på männen att vara «karlaktiga» uppmärksammas, samtidigt som deras arbetsbörda förr ibland gjorde att också männen måste gripa in för att hushållet skulle fungera. Uppfattningen av arbetets höga egenvärde som en kallelse från Gud «segrar över synen att det är föraktligt för en man att hålla på med «fruntimmersarbete».

Spår av en romantisering av de schartauanska kvinnorna som «den mest anonyma gruppen» (det var och är snarare de schartauanska lekmännen) eller av deras «enkla befattningar» förekommer alltjämt, liksom en oproblematiserad blandning av material med 100 års intervall, men förf:s historiska perspektiv har blivit avsevärt mera stringent än i tidigare publicerade uppsatser. Några smärre sakfel beträffande personer, årtal eller geografiska bestämmingar skämmer knappast det positiva helhetsintrycket. Egendomligare är de åtminstone fem felcitat ur 1937 års psalmbok. Det framgår inte om de hämtats ur dödsannonser eller om förf. vilseletts av sitt eget minne.

Sällan ser man en avhandling som är så vackert och pedagogiskt illustrerad. Samtidigt rymmer fotografierna av informanter en svårighet, om man som förf. vill bevara deras anonymitet. Hon har också samlat en del av sina informanter till gemensamma samtal. Det har underlättat arbetet, men förf. har inte närmare reflekterat över att hon därigenom faktiskt förändrat sina informanter, inte bara från individer till grupp — i och för sig ganska revolutionerande i schartauanska sammanhang — utan också i deras självuppfattning. Genom Katarina Lewis avhandling har vi fått värdefull, ny kunskap om schartauansk kvinnofromhet i tjugonde seklet, men hon har också genom sin forskningsmetod påverkat och t.o.m. förändrat sitt objekt. Detta väcker intressanta vetenskapsteoretiska frågor, också av historiografisk natur.

Den kyrkohistoriskt intresserade har mycket att hämta i de här anmälda arbetena. Samtidigt som de

öppnar nya perspektiv och presenterar ny kunskap, påminner de också om behovet av tvärvetenskapligt arbete och dialog — där kyrkohistorieämnet har ett inte oviktigt bidrag att lämna.

Anders Jarlert

Lars Thunberg: *Microcosm and Mediator: The Theological Anthropology of Maximus the Confessor, Second Edition, 488 sid. Open Court, Chicago and La Salle, Illinois, 1995.*

Maximus Confessors (ca 580–662) stora betydelse såväl för den bysantinska som för hela den kristna teologiska historia har i den västliga sfären länge varit undanskymd. Många måste därför ha rynkat på ögonbrynen när Lars Thunberg 1965 i Uppsala disputerade på en omfattande avhandling om honom. Under 60-talet började svenska teologer vidga sina horisonter: 1962 disputerade R. Holte om Augustinus och P. Beskow om fornkyrkans konungakristologi. Visserligen hade H.U. v. Balthasar redan 1947 utgivit ett monumentalt verk om Maximus «liturgiska världsbild», men katolska och ortodoxa författare betraktades i Sverige ännu som figurer i kristendomstolkningens periferi. Kanske var det därför som STK aldrig recenserade den internationellt banbrytande monografien.

Tiderna har dock förändrats. Maximus språkligt och intellektuellt svårillgängliga verk anses idag vara ett av de mest betydande för den ekumeniska fornkyrkoteologins historia. 1985 utgav Thunberg en mindre monografi på ett ansett amerikanskt ortodox förlag vilken sammanfattar och utvecklar avhandlingens resultat (*Man and the Cosmos*). Publikationen 1995 av en andra utgåva av Thunbergs avhandling indikerar i sig betydelsen både av Maximus teologi och av förf.s djupsinniga tolkning av den. Att en svensk avhandling i sådan omfattning och tidslängd som denna recipieras utanför landets gränser hör till de stora ovanligheterna.

Boken utgör ett närgånget differentierat studium av bärande teologiska moment i Maximus tankesystem. Med gedigen hermeneutisk och språklig kompetens tolkar förf. sitt svåra material i små och stora skalar. Teologens stora övergripande tankelinjer beläggs akribiskt i produktionens minsta delar. Närgångna detaljtolkningar växlar med framställningar av Maximus bärande teologiska djup. Hans mångtydiga och eklektiska texter undersöks i förhållande både till föregående fornkyrkotänkare, bibelutläggningar och till filosofiska samtalspartners.

I sin huvudtes hävdar förf. att «nyckeln» till hela Maximus teologi finns i hans människosyn som i sin tur utgör frukten av hans reflektioner över Chalcedon- och Konstantinopel-konciliernas kristologi. Människan ut-

gör enligt Bekännaren centrum i Guds skapelse och omsorg. Hon är både skapelsens mikrokosmos och förmedlaren mellan det skapade och det oskapade. Denna människosyn förankrar Maximus i inkarnationens mysterium som genom sin kommunikation mellan och förening av det mänskliga och det gudomliga återställer och fullbordar skapelsen. Med rätta talar förf. ofta om Maximus «vision». Det handlar både om en tillbaka- och fr.a. en framåtblickande tolkning av mysteriet med den inkarnerade Gudens frälsningshistoria.

Bokens kapitel disponeras systematiskt. Först behandlas kristologin, sedan kosmologin, vidare den allmänna människosynen, tolkningen av syndafallet och läran om själen och viljan. I de två avslutande delarna arbetar förf. fram sin syntes i tolkningen av människan som mikrokosmos och förmedlare. Förmedlingen äger hos Maximus rum mellan a) könen, b) paradiset och jorden, c) himmel och jord, d) andlig och sinnlig skapelse, och e) Gud och hans skapelse. Gudomliggörelsen utgör enligt förf. målet för människans liv och en sammanfattning av hela Maximus inkarnationsteologiska antropologi.

Intressant är att läran om Gud och läran om skapelsen hos den ekumeniska teologen är så nära sammanflätade att de inte kan skiljas från varandra vilket senare teologer lyckats göra. Med anknytning till Origenes och antika filosofer vidareutvecklar Maximus självständigt läran om «logoi», dvs. om de Ordets ord — skapelsens «idéer» — som bär och konstituerar världens materiella existens och binder den samman med Guds oskapade vara. «Logoi» är enligt Maximus Guds egna, i världen verksamma intentioner som uttrycker Guds kärleksfulla vilja i förhållande till allt skapat. På samma sätt som Gud uttrycker sin kärlek till människan genom sitt människoblivande uttrycker «logoi» hans vilja till skapelsens befrielse och fullkomning.

Intressant är vidare hur nära Maximus smälter samman sin — av Gregorios av Nazians upplysta — trinitariskt utformade kristologi med läran om människan. Här följer sig åtskilligt intressant material för en idéhistorisk tolkning av den moderna människosynens bysantinska förhistoria och för en kritisk revitalisering av den kristna premoderna och moderna «människlighetstanken» (jfr Thunbergs bok med samma titel från 1974).

Maximus kristologi är inte på något sätt exklusivt bunden till en konfessionell position utan skapelseteologiskt vidöppen för dialoger och synteser med sin samtids perspektiv. Titeln «Confessor» utgör ett posthumt hedrande av hans betydelse. Man skar ut teologens tunga och högg av hans hand för att på så sätt visa falskheten i hans lära om Kristi två viljor i förening med varandra. Maximus dog av sviterna efter detta.

Historien har korrigerat bödlarna och Thunbergs bok ger oss ett gediget svar på frågan varför om inte

Bekännarens tunga så dock hans verk bör fortsätta att tala och inspirera. Inte minst till den pågående ekumeniska diskussionen av fornkyrkans lära om Kristi två naturer skulle ett studium av Maximus kunna bidra väsentligt.

Skälet att rekommendera denna — språkligt och detaljrikt aningen svårsmälta — bok till varje välsorterat teologiskt bibliotek är dels Maximus egen betydelsefulla och djupbottnade teologi och dels hans djupa inbundenhet i den föregående fornkyrkliga traditionen i Öst och Väst. Genom Thunbergs bok får läsaren möta en av teologihistoriens mest inspirerande tänkare samt ett syntetiskt koncentrat av de viktiga för hela fornkyrkan bärande grundvalarna.

Att förf. efter sina Maximusstudier utmärkt sig som ekumenisk dialogteolog, världs- och religionsöppen teologisk humanist och uppskattad poet är säkert ingen tillfällighet. Om engagemanget för skapelsens, kyrkans och teologins helhet i all dess positiva mångfald kan Maximus ännu lära oss mycket.

Sigurd Bergmann

Bergmann, Sigurd: *Gud i funktion: En orientering i den kontextuella teologin*. 167 sid. Verbum, Stockholm 1997.

Kontextuell teologi är något som låter tala om sig. Men vad är det? Detta är en samlingsbeteckning på en rad olika teologier, som kännetecknas av att de framhäver kontextens betydelse. Sigurd Bergmann ger i sin bok *Gud i funktion* en översikt över området.

Han visar bl.a. att kontexten bestäms efter olika typer av variabler t.ex. geografisk placering (asiatisk teologi), genusperspektiv (feministisk teologi), socialgrupp (de fattigas teologi) och förhållandet till naturen (ekoteologi). Kontextuell teologi erbjuder ett fascinerande, men svåröverskådligt, område. Sigurd Bergmann vill guida läsaren genom detta. *Gud i funktion* är avsedd att fungera som läromedel, men innehåller också viktig ny kunskap.

Först tecknas utmaningen från den kontextuella teologin mot traditionell teologis anspråk på att kunna tala för och om alla, dvs. dess universalitetsanspråk. Författaren tar själv ställning för kontextens betydelse för teologin, men håller samtidigt fast vid betydelsen av att utforska vad som kan vara gemensamt för olika perspektiv och understryker vikten av kritisk dialog dem emellan. Man bör lägga märke till att Sigurd Bergmann också betonar betydelsen av teologins öppenhet mot icke-religiösa livsåskådningar.

I de tre följande kapitlen fokuseras olika lokala aspekter på kontexten, traditionsbegreppet och kunskapssynen. I anslutning till bl.a. Cox och Sennett

utvecklas ett intressant resonemang om «platsens» betydelse för teologin. Här aktualiseras också kyrkofaderns Gregorius av Nazians tänkande. Framställningen gränsar i detta avsnitt till missionsvetenskapen och berör även icke-akademiskt material, vilket är både naturligt och viktigt med hänsyn till ämnet. Kapitlet om traditionen är i huvudsak en dialog med David Tracy. Materialet är imponerande i sin mångfald.

I kapitlet om kunskap och kontext dominerar presentationen av Per Frostins teologi, som på detta sätt förs in i den aktuella debatten igen. Per Frostin var en av dem som initierade kontextuell teologi i Sverige, men hans gärning avbröts av hans hastiga bortgång.

Det näst sista kapitlet är en diskussion av modeller för kontextuell teologi i diskussion med Bevans, som skrivit standardboken på området. Sigurd Bergmann kompletterar och vidareutvecklar hans resonemang och presenterar en humanekologisk modell.

Slutkapitlet är en analys av ett antal bilder med religiösa motiv och har rubriken *Konst och kontext*. Skälen att ägna detta kapitel åt bildanalys anges: Genom hela kristendomens historia har bildskapandet varit centralt, bildkonsten överskrider gränsen mellan det intuitiva och rationella och förmedlar därmed en väsentlig typ av kunskap, konsten har en politisk dimension och konsten i tredje världen ger ett kritiskt perspektiv på den västerländska samhällsutvecklingen.

Varje kapitel avslutas med en sammanfattning, som underlättar läsningen. Även om många problem döljs bakom den kortfattade texten, får man en god överblick genom Sigurd Bergmanns bok och kan själv gå vidare med hjälp av noter och litteraturförteckning.

Gud i funktion behandlar ett vitalt forskningsfält, som programmatiskt inte låter sig sammanfattas eller syntetiseras på något enkelt sätt. Någon motsvarande svensk översikt finns inte. De övergripande frågorna om t.ex. kontextualism och universalism finns mer stringent filosofiskt belysta på annat håll, men relateras här förtjänstfullt till konkret material, vilket gör att boken också blir tillgänglig för den som tidigare inte arbetat med kontextuell teologi.

Sigurd Bergmann arbetar med konventionella begrepp och distinktioner från tros- och livsåskådningsvetenskapen. Ett särmerke för hans produktion är att han behärskar såväl den äldsta teologin som den mest aktuella och förmår relatera dem till varandra. I det sista kapitlet relaterar han bildanalyser av konstvetenskapligt slag till en teologisk diskussion. Det är av vikt att sådana ämnesövergripande analyser görs. Sigurd Bergmanns teologiska resonemang är intressanta och tankeväckande.

Det material boken refererar till är omfångsrikt och berör alla världsdelar. Det är särskilt betydelsefullt att Sigurd Bergmann relaterar tysk forskning till forsk-

ning på det anglo-saxiska området. Detta görs inte inom respektive tradition och inte heller av många utanför dessa. Sigurd Bergmann har en unik överblick över den kontextuella teologin och han visar dessutom kreativ förmåga till självständig analys. Boken ger en god inblick i många dimensioner av den kontextuella teologin och ger också konstruktiva bidrag till såväl förståelsen som analysen av den.

Gud i funktion är en lättläst bok som ger möjlighet till fördjupning. Den får en särskild charm genom Sigurd Bergmanns eget engagemang i denna typ av teologi. Jag rekommenderar den varmt till *STK*:s läsekrets.

Cristina Grenholm

Philipp Melanchthon: *Loci Communes 1521. Översättning av Martin Jacobsson. Introduktion av Bengt Hägglund. (Församlingsfakultetens skriftserie nr 1). 236 sid. Församlingsförlaget, Göteborg 1997.*

I samband med 500-årsminnet av Melanchthons födelse har Församlingsfakulteten i Göteborg genom Församlingsförlaget utgivit en svensk översättning av Melanchthons berömda *Loci* av år 1521, som av Luther ansågs vara värd kanoniskt anseende och betecknades som den bästa boken i världen näst Bibeln. Översättningen är gjord av fil.kand. Martin Jacobsson. Prof.em. Bengt Hägglund har skrivit en introduktion, och notapparaten har utarbetats av teol.kand. Torbjörn Johansson.

Trots att det var som professor i grekiska Melanchthon var förordnad i Wittenberg (sedan 1518, då han var endast 21 år gammal), kom han redan under de första åren att i hög grad ägna sig åt teologi. Bl.a. föreläste han över Romarbrevet. Inte minst ur denna föreläsningsserie framsprang ett arbete med teologins grundbegrepp, som resulterade i *Loci communes* (i Hägglunds introduktion översatt med «Allmänna grundsatser») 1521.

Även om boken blev mycket spridd och i hög grad uppskattad (jfr Luthers ovan nämnda omdöme om den), fanns det sådant i den som Melanchthon i mönare år alls inte var nöjd med. Man hade naturligtvis därför kunnat överväga, om man inte i stället skulle ha översatt en senare *Loci*-utgåva, t.ex. den som kom 1559, året före Melanchthons död. Samtidigt är det, som Hägglund påpekar i sin introduktion, den första upplagan som «på många sätt ger den mest genuina framställningen av reformationens grundtankar och förmedlar dem med nyupptäckten friskhet i språk och tanke».

I inledningen till boken möter Melanchthons ofta citerade ord om att det att känna Kristus innebär att

känna hans välgärningar. Melanchthon är negativt inställd till den sortens teologi som ägnar sig åt teoretiska spekulationer utan förbindelse med det praktiska fromhetslivet. För honom är det i stället frågorna om synd och nåd som står i centrum. Teologins främsta angelägenhet skall vara det förskräckta samvetets tröst.

Ett särskilt berömt avsnitt i *Loci* 1521 är det som behandlar den fria viljan. Man kan i detta urskilja två olika sätt att argumentera emot vad Melanchthon själv kallar «den gudlösa dogmen om den fria viljan». Å ena sidan uppställer han tesen att allt sker av nödvändighet på grund av den gudomliga förutbestämelsen; å den andra sidan menar han, att själva erfarenheten bekräftar, att vi inte kan råda över de inre affekterna, som utgår från hjärtat, även om vi äger en yttre handlingsfrihet. I Melanchthons senare författarskap kan man iakttä förändringar då det gäller läran om den fria viljan. Redan i notaterna till Kolosserbrevet 1527 liksom några år senare i Augsburgska bekännelsen lysen den deterministiska utsagan att allt sker av nödvändighet med sin frånvaro. Kvar finns däremot distinktionen mellan den yttre handlingsfriheten, vilken bejakas, och friheten att omskapa hjärtat, vilken förnekas.

Avsnittet om synden präglas av tanken på arvsynden som ett konkret fördärv i människans inre, som gör allt vad hon i egen kraft åstadkommer till synd. Sokrates högsinhet och ståndaktighet är enligt Melanchthon «köttets frukt» lika väl som «det skändliga mordet på Caesar» (s. 46, 59).

Som «dödssynd» betraktar Melanchthon «varje gärning en människa gör som inte är i Kristus», medan «de heligas alla gärningar» övertäcks av förlåtelsen (s. 185–186).

Lagen utlägges enligt Melanchthon av Kristus så, att den gäller affekterna, vilket innebär, att den uppenbarar oförmågan till det goda. Vad som inom medeltida teologi räknats som evangeliska råd, vill Melanchthon betrakta som bud. Endast ett råd är han villig att erkänna, nämligen celibatsrådet i Matt. 19:12.

Då det gäller ceremoniallagens offerföreskrifter, gör Melanchthon ett undantag från sin allmänna varning för allegorisk bibeltolkning. I och med att det levitiska prästämbetets offer varit avsedda att peka fram emot Kristi offer, finns det i offerföreskrifterna sådant som verkligen lämpar sig för allegorisk utläggning.

Begreppet «nåd» avser enligt Melanchthon inte en inre kvalitet i den kristne utan i stället *favor Dei*, dvs. Guds ynnest, som medför syndernas förlåtelse. I likhet med vad Luther gör i sitt romarbrevsföretal samt i skriften mot Latomus, skiljer Melanchthon mellan denna nåd och «gåvan» (jfr Rom. 5:15) som tänkes sammanfalla med den helige Ande, som tar sin boning i den kristnes hjärta.

Frågan om rättfärdiggörelsen är enligt Melanchthon, till skillnad från vad som numera ofta hävdas,

«en fråga som varit och kommer att vara gemensam för alla människor i alla tider» (s. 211). Rättfärdiggörelsebegreppet är i *Loci* 1521 inte renodlat forensiskt. Samtidigt som rättfärdiggörelsen identifieras med syndernas förlåtelse (s. 164–165) och det kan sägas, att den som genom evangeliets röst blivit upprättad redan är rättfärdiggjord (s. 116) och att Kristi rättfärdighet är vår rättfärdighet genom tron (s. 211), kan rättfärdiggörelsen framställas som en ännu ej fullbordad process (s. 146, 175). Ett forensiskt rättfärdiggörelsebegrepp har sålunda förbundits med ett sanativt.

En ganska stor roll i Melanchthons framställning spelar det s.k. protevangeliet, dvs. orden i 1 Mos. 3:15 om kvinnans säd, som skall söndertrampa ormens huvud. Detta löfte om «såden» Kristus anses ligga förborgat även i de «kroppsliga löfena» i Gamla testamentet. Då man väntar efterkommande, är det ytterst sett Messias man väntar på.

Frågan om det förskräckta samvetets tröst är, som vi redan förstätt, en för Melanchthon ytterst central fråga. Genom sådana ord som Mika 4:4 («Envar skall sitta under sitt vinträd och under sitt fikonträd») förebådas, att «Kristi rike skall vara ett trygghetens rike» (s. 158). I själva den rättfärdiggörande trons karaktär av förtröstan ligger en förvissning om Guds nåd. «En sats som måste ligga helt fast är att vi alltid bör vara fullständigt säkra på syndaförlåtelsen, på Guds välvilja gentemot oss som är rättfärdiggjorda» (s. 168). Denna visshet vinner människan genom att hålla sig till evangeliets nådelöfte, vilket inte hindrar, att man även genom Andens frukter kan bli övertygad om Guds andes närvaro i hjärtat (s. 156–157, 162).

Friheten från lagen uppfattar Melanchthon primärt som en frihet från lagens fördömelse men även så, att en kristen gör det goda spontant, utan att behöva tvingas därtill av lagen.

Det åttonde kapitlet behandlar «tecknen», som Melanchthon föredrar som benämning på sakramenten. Vad som särskilt betonas i detta avsnitt är att tron ensam rättfärdiggör men att tecknens uppgift är att stärka tron.

I det avslutande kapitlet, betitlat «Om anstöten», förespråkar Melanchthon angående s.k. *adiaphora* samma princip som sedermera Flacius i interimsstreden drev som en kritik av Melanchthons handlingssätt, nämligen att kyrkliga påbud inte skall åtlydas, när de framställs som nödvändiga för frälsningen. Det är i ett sådant fall en plikt att demonstrera den kristna friheten, i likhet med vad Paulus gjorde, då han enligt Gal. 2:3–5 vägrade omskära Titus.

Martin Jacobssons översättning är noggrant gjord och fullt användbar för akademiskt bruk. En särskild eloge bör Torbjörn Johansson ha för den utomordentligt instruktiva notapparaten. Det är en betydelsefull

kulturinsats som gjorts genom utgivningen av denna översättning av Melanchthons *Loci*.

Rune Söderlund

Peter Thielst: *Man förstår livet baklänges, men måste leva det framlänges. Historien om Sören Kierkegaard*. 365 sid. Råben & Sjögren Bokförlag, Stockholm, 1995.

Vad är detta, Gösta Ekman som Picasso? Det var det intryck jag fick av Peter Thielst i Århus sommaren 1995. Nu kom ögonblicket jag hade sett fram emot: att få höra en dansk tala om Kierkegaard. Men vad händer? Han talar danska och jag förstår inte vad han säger. Efter fem minuter är alla förståelseankare bortblåsta och jag får koncentrera mig på mimik. På vägen ut fick jag tag på en broschyr om Thielst bok. Vackra och ljusa färger, estetiskt tilltalande — ett knep från marknadsföraren för att lätta på det dystra förlåtet som omgärdar protestantism och speciellt Kierkegaard? Jag bevarade exemplaret som bokmärke, som en påminnelse om boken ifall den kunde köpas i Sverige. Innan jag hann skaffa den danska upplagan, kom boken ut på svenska. När jag nu har läst den svenska utgåvan rullas dessa minnen upp, med den skillnaden att det som då var obegripligt, oförstånd, nu har fyllts med innehåll och, förmodar jag, förstånd — upprepningen är en nödvändig förutsättning för förståelsen.

Peter Thielst börjar boken med att berätta om Köpenhamn, dess människor och miljöer i början av 1800-talet. Det berättas att varje köpenhamnsbo hade ca tio kvadratmeter till förfogande; i fattigkvarteren var kvadratmetren än mer kringskurna. I dagens Sverige räknar man med trettio kvadratmeter per person. Staden saknade avloppssystem, om rännstensfilerna inte räknas som sådant. Thielst berättar att ibland var man tvungen att sätta plankor över gator och trottoarer så att stadsborna överhuvudtaget skulle kunna ta sig fram. Där på dessa plankor utför Sören, som senare i boken benämns filosofen Kierkegaard men än så länge är sonen Sören, sina balansakter och övningar i kvickhetsdjävulens tjänst. Ty det är detta som är åkomman Sören lider mest av, att han inte kan hålla tillbaka sin vassa tunga — hålla tyst, det lär han sig först som filosofen bekantgjord med sin slutenhet.

Efter en historisk vandring, och omvandlingen av Sören till Kierkegaard, ger Thielst en resumé över Kierkegaards skrifter. Frågor som: Varför Kierkegaard använder pseudonymer? Vilken tematik behandlas i böckerna? Hur påverkar Regina hans författarskap? Vilken roll spelar auktoriteterna i Kierkegaards liv? Hur attackerar han den officiella Kristendomen och varför? behandlas på ett klart och, i ordets bästa bemärkelse, enkelt sätt. Boken avslutas, som sig bör, med en hyll-

ning till Nietzsche och hans «kristalliska begåvning.» Få i modern filosofi har uppnått det dessa två, Kierkegaard och Nietzsche, åstadkom (Gilles Deleuze och Felix Guattari med *What is Philosophy?* kommer nära dem, å andra sidan hämtar de sin inspiration från Kierkegaard, Nietzsche och Hegel).

Upprepningen är ett centralt begrepp hos Kierkegaard och Thielst belyser detta begrepp på ett utmärkt sätt. Upprepningen är en direkt översättning från danskans *gjentagelse*. Denna översättning gör inte, enligt min mening, rättvisa åt ursprungstermen. Ordagrant betyder gjentagelsen «att repetera». I danskan används termen om teater- och filmrepetitioner: «vi repeterar och tar om den här scenen!» Om vi sätter Kierkegaards användning av gjentagelsen bredvid den svenska upprepningen, ser vi likheterna och skillnaderna. Gjenta-gelsen, för Kierkegaard, är «att ta tillbaka», «ta om» Själv. Jag kan upprepa det jag har lärt mig, förhoppningsvis kan jag repetera multiplikationstabellen. Men vad finns det i multiplikationstabellen sådant att jag måste ta det tillbaka? Det finns ingenting sådant, på sin höjd memorerar jag om och om igen. En smed upprepar hammarlagen i sin verkstad, slagen kan tas om, men vad finns det att gjen-taga, ta tillbaka? En filmregissör säger: «låt oss repetera!» Blir hon riktigt förbannad så säger hon: «upprepning och upprepning, kan ni inte göra något annat än upprepa det ni har lärt er!» Värre blir det när vi går till Kierkegaard. Hos Kierkegaard är gjentagelsen en funktion hos Själv. Upprepningen verkar fokusera på de mekaniska aspekterna, men så är inte fallet med Kierkegaards gjentagelse. För att komma till klarhet med vad upprepningen/gjentagelsen är för någonting måste vi skilja mellan den inre och yttre livshistorien.

Individen har en livshistoria. Han eller hon föddes då och då, levede i den och den miljön med dessa människor och dessa influenser. Alla har vi en *yttre historia* som kan memoreras och upprepas som man gör med multiplikationstabellen. Sensommaren 1955 föddes jag i Uleåborg, döptes samma år, gick i skola mellan 1962 och 1975 (om jag kommer ihåg rätt), gjorde militärtjänsten mellan 1982 och 83, osv. Allt detta är yttre historia. Finns det någonting att ta om i den yttre historien? Saker och ting bara händer och de kan inte upprepas? Den yttre historien går inte att repetera. Men individen har också en *inre livshistoria*. När Kierkegaard talar om gjentagelsen så är det den inre livshistorien han åsyftar. Den kan repeteras eller tas om. (Det skulle vara alldeles för enkelt att påstå att den inre livshistorien är den tolkning som varje individ ger till den yttre historien. Identitet är inte tolkning; tolkningar kommer i andra hand. Den inre livshistorien är inte en tolkning individen ger till sitt liv. Upprepningen eller gjentagelsen har inte med tolkning att göra.)

Allt som sker och allt som har skett präntas in i oss. När denna identitetsstruktur görs medveten har individen kommit till upprepningen: man tar tillbaka den existens som har varit, den existens som har varit blir till i nuet. Upprepningen äger aktualitet när den inre livshistorien tas om: man förstår livet baklänges. Men det här att förstå livet baklänges hänger ihop med att leva framlänges. Om man levde livet baklänges, så levde man det i slutenhet, ty det enda man ser är den existens som har varit. (Kanske är man fången av det som har varit?) Man lever i det förflutna och saknar ett nu och en framtid. Upprepningen är att den existens som har varit blir till i nuet. Men det är inte heller nuet som öppnar upp existensen, utan det framtida mål som man relaterar till gör detta. Gud eller det transcendenta är enligt Kierkegaard det framtida ouppnåeliga målet som ger existensens inriktning. När denna förändring sker, när existensens inriktning vänds om från det förflutna till framtiden, äger upprepningen aktualitet i nuet. I nuet är livet någonting oavslutat, öppet och först i framtiden kan man säga att det var sådant och sådant. Därför, säger Kierkegaard, kan vi endast ha en vag förnimmelse av den upprepning som sker i det transcendent; den inre livshistorien äger finalitet endast i det transcendent. *Man förstår livet baklänges, men måste leva det framlänges.* Detta är Självvet och upprepningen är en nödvändig förutsättning för förståelsen.

Thielst visar att upprepningen ger den förståelsehorisont som behövs för att förstå Kierkegaard och hans agerande under kyrkostriden. I slutet av sitt liv utmanar Kierkegaard den officiella kristendomen. Kierkegaard kräver redlighet och redlighet är att veta vem och var man är. Redlighet är att ha en identitet. Nu handlar det om förhållandet till kristendomen och kristendomen enligt Kierkegaard är platsen där upprepningen sker. Kierkegaard kräver av den danska statskyrkan och dess representanter att de vet i vilken relation de står till kristendomen. Om man nu lever som kristendomen kräver kvittar, bara man vet var man är i relation till den. Kierkegaard ger ut artiklar i sin nyligen startade tidsrift — polemik och strid! Men ingen-ting biter i den danska kyrkan. Tystnad är det svar han får och Kierkegaard, enligt Thielst, drar slutsatsen att den officiella kristendomen inte vet i vilket förhållande den står till kristendomen eller vad kristendom är för någonting. Och Thielst har alldeles rätt i sin bedömning av Kierkegaards roll i kyrkostriden: Kierkegaard krävde för mycket av det allmänna och det officiella. Han, så upplyser oss Thielst, krävde det omöjliga, kristendomen är alltid en kompromiss mellan idealet och det som är möjligt. Frågan *varför* Kierkegaard ställde orimliga krav behandlas inte av Thielst. Om upprepningen är kristendomens innehåll, så är det knappast ett orimligt krav att hitta sin identitet i den.

Filosofen Kierkegaard framstår inte som någon orimlig ensam tänkare i Thielsts bok. Boken borde läsas av alla som vill bekanta sig med en av tidernas största filosofer och som vill veta någonting om upprepningen.

Jari Ristiniemi

Resumé av doktorsavhandling

Anders Eriksson: *Traditions as Rhetorical Proof: Pauline Argumentation in 1 Corinthians (Coniectanea Biblica New Testament Series 29), 365 sid. Almqvist & Wiksell International, Stockholm 1998.*

Tidigare historisk-kritisk forskning har noggrant utforskat de för-paulinska traditionerna i Paulus brev och därvid särskilt inriktat sig på deras förhistoria. Denna studie undersöker dessa bekännelser, acklamationer och liturgiska formers retoriska funktion i Paulus argumentation.

Utgångspunkten för undersökningen är antagandet att de kristna i Korinth har tagit emot de traditioner Paulus vidarefört till dem i samband med att de initierades i den kristna gruppen och att de gjort denna tro till sin egen. Dessa traditioner ger därför tillträde till adressaternas åsikter, vilka är avgörande för argumentationen.

Detta studium av Paulus argumentation, med tyngdpunkt på *inventio*, använder klassisk retorik som analysredskap.

Studiet ger ett nytt perspektiv på Paulus argumentation. I flera fall leder analysen till nya rekonstruktioner av den retoriska situationen, särskilt när det gäller kvinnornas roll i församlingen. Detta beror på att den retoriska strategin i dessa fall är den så kallade *insinatio*, i vilken talaren går som katten kring het gröt innan han kommer till sitt egentliga ärende. Denna strategi i texten gör dessutom att texten kan läsas som en sammanhängande argumentation, vilket gör söndringshypoteser överflödiga.

Den framväxande konsensus inom NT-exegetiken att Paulus har en viss retorisk utbildning får stöd i en jämförelse med samtida retorik, särskilt likheterna med utbroderandet av den antika krian, vilken var en av de första övningarna i den grundläggande retoriska utbildningen, *progymnasmata*.

En teologisk implikation är att studiet av hur Paulus använder utvalda traditioner för sina argumentativa syften, samtidigt är ett studium av samspelet mellan den paulinska teologins kärna och dess tillämpning i en konkret församlingssituation.