

Teologins många uppgifter

Det finns idag stora förväntningar på den kristna teologin i Sverige.

Teologin skall främja samtalet om Gud. Teologin skall bidra till diskussionerna om värdegemenskapen i vårt samhälle. Teologin skall bearbeta frågan om den kristna kallelsen och på det sättet hjälpa kyrkor och samfund att skärpa perspektiven i deras strävan att reflektera över kristen identitet i en postmodern värld. Den västerländska teologin skall visa sin relevans i en global värld med många religioner och med traditioner av annat slag.

Teologin skall fundera över riternas återkomst och deras värde i vår tid. Teologin skall diskutera New Age rörelsens sanningsanspråk. Teologin skall vara en av rösterna i kampen för emancipation av kvinnor, män och barn från alla former av förtryck, även det patriarkala, i de fattiga delarna av världen och också här i Sverige. Så visar teologin sin politiska kallelse.

Teologin skall delta i diskussionen om den vetenskapliga världsbildens möjligheter och gränser. Teologin skall blanda sig i pågående reflektioner om adekvata tolkningsmetoder. Teologin skall bidra till tolkningen av bibeln och allt vad den ställt till med tiderna igenom, ja också tolka nutida och klassisk konst, litteratur, filosofi, teater, musik, opera, film osv. Teologin skall visa vad den kristna eskatologin har att erbjuda inför kommande milleniumskifte. Det är en spännande tid för teologin i dagens Sverige.

Vi i den nya redaktionen för **Svensk Teologisk Kvartalskrift** försöker ta alla dessa utmaningar på allvar. Vi bjuder våra läsare på viktiga och kompetenta bidrag till de många samtal som på olika sätt berör teologin. **STK** skall också själv utmana till samtal, inte minst kring sådana ämnen som ibland glöms bort i de redan etablerade diskurserna. Vi vill presentera historiska analyser av centrala teologiska frågor och profiler, beskriva utvecklingar i teo-logi, kristologi och ecklesiologi, reflektera över specifikt svenska och nordiska perspektiv i teologin, informera om teologiska händelser i andra delar av Europa och världen.

Vi på **STK** vill också belysa och diskutera strukturella utvecklingar i dagens teologi: Vem bedriver teologi idag? Vem läser teologi? Vilka medier deltar i de teologiska samtalen och med vilken kompetens? Vilka publicerar teologi idag? Vilka förutsättningar och målsättningar har de? Vilka viktiga teologiska konferenser kommer att äga rum i Sverige?

Med andra ord: Vi vill fortsätta den tradition **STK** har haft och publicera viktiga bidrag från de som tänker och arbetar teologiskt idag. Vi vill också utveckla **STK** så att tidskriften kan fungera som en bro mellan den akademiska universitetsteologin och alla läsare som är intresserade av teologi. Det är vår förhoppning att många läsare vill aktivt delta i **STK**:s debatter och själva bidra med intressanta artiklar. Så får **STK** en profil i den intellektuella utvecklingen av vår kultur.

Ritualet og dets betydning i den aktuelle forkyndelse*

ANDERS KLOSTERGAARD PETERSEN

I denna artikel diskuterar forskningsadjunkt Anders Klostergaard Petersen, Institut for Gam-mel og Ny Testamente, Aarhus universitet, ritualets betydelse för den kristna förkunnelsen och understryker vikten av ritulforskning för den kristna teologin.

1. Behovet for teologisk refleksion over ritualet og dets betydning

De seneste år har været præget af stigende interesse for ritualer og deres betydning; et forhold, der er kommet til udtryk på forskellig måde. Et stort antal ritualafhandlinger inden for en række videnskabsområder, der traditionelt ikke har været optaget af den rituelle side af menneskelig kultur, taler deres eget tydelige sprog.¹ Ritologi-ens emancipation som selvstændig forsknings-disciplin fra religionsvidenskab, sociologi og antropologi er et yderligere eksempel.² Interes-sen for ritualet har også inden for de evangelisk lutherske kirker ført til en fornyet besindelse på ritualets rolle og betydning i gudstjenesten. Nye ritualer føjes til gudstjenesten og gamle vinder atter indpas. Man kan dog undertiden blive bragt i tvivl om, i hvilken udstrækning indførelsen af gamle eller nye ritualer i den aktuelle gudstje-neste er blevet teologisk gennemtænkt i forhold til dels traditionen, dels den omgivende kultur. Hvor forståelig den nuværende «opritualisering»

end er i lys af en kirkelig og teologisk tradition, der kun i ringe grad har haft sans for ritualets afgørende religiøse betydning,³ er det ærgerligt, hvis den sker uden en nødvendig og grundlæ-gende teologisk refleksion.

I afsnit 2–6, som trækker på en række indsig-ter fra ritologi, videnssociologi, antropologi og religionsvidenskab, diskuteres, hvad et ritual og dets betydning i gudstjenesten er. De efterføl-gende afsnit 7–8 er det teologiske forsøg på at relatere ritualteorien til traditionens forståelse og at opstille kriterier for den aktuelle forkyndelses anvendelse af såvel nye som gamle ritualer. Afsnit 9 er en kort konklusion.

Der er betydelige problemer forbundet med den evangelisk lutherske traditions ritual- og sakramenteforståelse. Dels står den i kontrast til de betydelige landvindinger, man gennem de seneste år har gjort inden for ritulforskningen, dels står den i et markant spændingsforhold til den gudstjenesteerfaring, mange præster har gjort. Og det er i sagens natur et problem, hvis der er en uoverensstemmelse mellem den enkelte præsts gudstjenesteerfaring og den teologi, han eller hun er fortrolig med fra sine teologiske stu-dier. Det er selvsagt ikke enhver præst eller for den sags skyld teolog, der har oplevet dette mod-sætningsforhold mellem teologi og gudstjeneste. Problemet gælder i særlig grad teologer, hvis uddannelse overvejende har været i forlængelse af tyske teologiske traditioner (Luther — Kant

* Artiklen er en omarbejdet og udvidet version af et foredrag holdt et antal gange på *Præsternes efterud-dannelse* i Danmark. Et væsentligt incitament for min interesse for ritualer og deres betydning i den aktuelle forkyndelse stammer fra et studieophold på STI i Jeru-salem 1994. Artiklen er ment som en beskeden tak for det stipendium, jeg dengang fik givet af SKM.

¹ En litteraturfortegnelse over centrale ritualarbejder findes hos Ronald L. Grimes: *Ritual Criticism: Case Studies in Its Practice, Essays on Its Theory*. Colum-bia: University of South Carolina Press 1990.

² Se Anders Klostergaard Petersen: «Ritologien — et forsømt teologisk område», *DTT* 1/59 (1996), 1–26.

³ Se Anders Klostergaard Petersen: «Den protestan-tiske traditions ritualforståelse», *Fønix* 4/19 (1995), 2–23.

— Schleiermacher og Den dialektiske Teologi). Men problemet er ikke kun deres. Der er tale om et mere alment problem fælles for de protestantiske kirker. Når man i Sverige gennem de seneste år har set en række nye ritualer og ældre liturgiske skikke på ny vinde indpas i den kirkelige liturgi, er det udtryk for en bevidsthed om et traditionsproblem. Det har imidlertid været så som så med det teologiske forsøg på at opstille et alternativ til traditionens kult- og ritualforståelse. Det er imidlertid afgørende at integrere de forskellige kirkelige bestræbelser i en teologi, der sikrer dem mod at udlevere sig til et uigenomtænkt sværmeri. Det er så meget mere afgørende, hvis man betænker, at mange medlemmer af kirken, måske størstedelen, i overvejende grad har et rituelt formidlet forhold til kirken. De kommer ikke for at høre en prædiken, deres gudstjenestedeltagelse er i stedet koncentreret om de væsentlige overgangsritualer, dåb, konfirmation, bryllup og begravelse. I det omfang de i øvrigt kommer i kirken, er det ved de store højtid, hvor netop ritualer står i centrum. Der er derfor al mulig grund til på ny teologisk at tage ritualspørgsmålet op til overvejelse. Hvilken betydning har det fx, at måske størstedelen af kirkeens medlemmer i særlig grad knytter til ved og forstår sig indfældet i den del af kristendommen, som den dominerende teologi har tildelt en paria-status?

Det er væsentligt at understrege, at den teologiske opgave ikke består i at overhale traditionen indenom. Det er derimod nødvendigt at prøve den på dens egne grundforudsætninger. Teologisk og kirkeligt er det en risikofyldt færd: en odysse mellem traditionens Charybdis, der placerer kult og ritual under den teologiske spærregrænse, og det Scylla, der kaster selverkendelsens kritiske radikalitet over bord. Ærbødighed mod traditionen ligger hverken i dens blinde gentagelse eller i respektløs forkastelse. Den består derimod i at gøre traditionen til genstand for fortsat kritisk, rationel diskussion.

2. Hvad er et ritual?

Det hedder i et gammelt mundheld, at der er handlinger, som siger mere end ord. Under et *Tour de France* for et par år siden så man et

eksempel på en ordløs, betydningsbærende handling. Baggrunden var en italiensk cykelrytters tragiske død under nedkørslen af en stejl bjergside. Den følgende dag besluttede feltet sig for at mindes og vise den afdøde cykelrytter en sidste respekt. Man kørte som et samlet felt fra start til mål i adstadigt tempo. Som afslutning på etappen kørte den pågældende cykelrytters holdkammerater frem foran feltet og afsluttede etappen ved i samlet kædeformation at køre over målstregen. Kommentarerne lød: «Sådanne handlinger taler for sig selv. Der er handlinger, som siger mere end ord.» Det gamle mundheld er velegnet som udgangspunkt for de følgende overvejelser, fordi det giver anledning til en række centrale spørgsmål. Hvad er det for handlinger, der siger mere end ord? Hvad er det, handlingerne skaber, som ord ikke formår? Hvorledes er handlingerne i stand til at sige mere end ord? Hvorfor er sådanne handlinger overhovedet nødvendige?

Eksemplet fra *Tour de France* forekommer måske fjernt fra en traditionel ritualforståelse: Ritualer som søvndrukne kroppes mekaniske gentagelse af ydre, forudgivne handlingsmønstre uden forbindelse til hovedet, eller i den religiøse kontekst troen. Der er da ikke tvivl om, at gentagelse, formalisering og konstans spiller en stor rolle i mange ritualer. Spørgsmålet er imidlertid, om det er netop disse træk, der udgør ritualets uundværlige kerne. En insistens på ritualer som den stereotype gentagelse af rutineprægede handlinger fører let til den absurde situation, at den daglige the-drikning og den ugentlige weekend-udflugt med familien forstås som ritualer.⁴ Der er ikke langt fra denne opfattelse til Lévi-Strauss' påstand om, at den udefra kommende etnograf vil opfatte vores opførsel i trafikken som udtryk for ritualiseret adfærd.⁵

Der er to problemer forbundet med denne forståelse. Hvis gentagelse og formalisering forstås som kernen i ritualiseret adfærd, er der ikke meget tilbage, der ikke har karakter af ritualisering. På den måde er ritualisering al ting og der-

⁴ Det er fx tilfældet hos Hans Mol: *Identity and the Sacred. A Sketch for a new Social-scientific Theory of Religion*. Oxford: Basil Blackwell 1976, 233, 235.

⁵ Claude Lévi-Strauss: *The Naked Man: Introduction to a Science of Mythology*. New York: Harper & Row 1981, 670.

for ingen ting. Det andet problem vedrører en række ritualer, som kun i ringe omfang benytter sig af gentagelsen som en del af deres strategi. At gøre gentagelses-aspektet til det centrale i en ritualdefinition, udelukker på forhånd en forståelse af et væsentligt element i al ritualisering.

Plutarch beretter i sit skrift *De vitioso Pudore* om Lysimache, der var præstinde ved Athene Polias' helligdom i Athen. Hun bliver på et tidspunkt spurgt af to æsel drivere, der har fragtet de hellige kar op til helligdommen, om de må få noget at drikke. Hun afviser deres forespørgsel, idet hun siger: «Nej, for jeg frygter, at det kunne blive en del af ritualet.»⁶ Vender vi nu et øjeblik tilbage til *Tour de France*-eksemplet kan man spørge, hvad de to eksempler har med hinanden at gøre. Tilsyneladende ikke særlig meget. Og så alligevel! I det ene tilfælde er der tale om et til lejligheden pludseligt opstået ritual, som ikke skal gentages, men har engangs-karakter. I det andet tilfælde udtrykkes frygt for, at en uventet begivenheds opståen i forbindelse med afviklingen af et ritual pludselig skal blive en del af ritualet. Eksemplerne bevidner, at ritualisering ikke kan begrænses til spørgsmålet om den mekaniske gentagelse af eksisterende handlingsmønstre. Hvis det var tilfældet, ville sportskommentatoren ikke være i stand til at se den pågældende etape af *Tour de France* som udtryk for ritualiseret adfærd. Lysimache ville heller ikke være bange for at give æseldriverne et glas vand.

3. Ritualer som differentieringsstrategi

Det interessante ved ritualer er, at der ikke på forhånd eksisterer kriterier for, hvorledes ritualiseringen forløber. Det er i stedet karakteristisk, at ritualer alt afhængig af, hvad det ønskes at udtrykke, vælger en strategi, der iscenesætter sig i en differentiering fra andre handlinger. Når det fx er umiddelbart indlysende, at den omtalte *Tour de France* etape er udtryk for ritualiseret

adfærd, hænger det netop sammen med, at den negerer den sædvanlige måde at køre *Tour de France* på. Normalt kører man hverken samlet eller i adstadigt tempo. Man lader heller ikke et bestemt hold køre frem til sidst og i fællesskab cykle over mållinjen. Dette forhold gælder ikke kun det sekulære ritual. Det gælder også fundamentalt for de religiøse ritualer.

Nadveren er fx iscenesat i en differentiering til det daglige måltid. Hvor det normale måltid indtages tre gange dagligt, er indtagelsen af nadveren indskrænket til en gang ugentligt. Medens talen under det normale måltid er fri og uindskrænket, er den i nadveren begrænset til et absolut minimum. Der er heller ikke som ved det daglige måltid flere, der taler. Talen er i stedet begrænset til en enkelt person. Den måde, man gestalter sit legeme på under indtagelsen af det normale måltid, er negeret i nadveren. Til forskel fra normalmåltidet, hvor man sidder til bords, enten står eller knæler man under nadverfejringen. At nadverritualet, som vi kender det fra højmesse, er en omvendning eller negering af det daglige måltid, har ikke kun negativ betydning. Det har også positiv betydning knyttet til den handling, nadveren iscenesætter sig i et modsætningsforhold til, dvs. måltidsfællesskabet. Når mængden af brød og drikke i nadveren er stærkt begrænset, hænger det sammen med nadverens fundamentale tematisering af det evige i modsætning til det timelige, det himmelske i modsætning til det jordiske, det livgivende i modsætning til det dødelige. Den himmelske verden, som nadveren ønsker at bringe til udtryk, lader sig kun udfolde i en negering af den jordiske verden. Mennesket opretholder sin eksistens gennem mad og drikke. Gennem den fortsatte ernæring bevarer mennesket sin nuværende tilstand og udskyder for en stund døden. Nadveren vil imidlertid give mennesket del i en velsignelse hinsides dødens verden, hvor mennesket ikke længere skal leve af brød alene. Det kan nadveren kun gøre ved at negere den jordiske verdens velsignelse, dvs. brødet og vinen. Nadveren er et velsignelsesritual, men et velsignelsesritual der overbyder og erstatter den jordiske verdens velsignelse og fører mennesket ind i den himmelske verden.

De to eksempler er tilstrækkelige til at tydeliggøre et af de væsentligste træk ved ritualer:

⁶ Plutarch: *De vitioso Pudore* 534C. Eksemplet er taget fra Jonathan Z. Smith: «The Bare Facts of Ritual», i *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown*. Chicago: Chicago University Press 1982, 53–55.

Ritualisering som en særlig form for handlen, der på en og samme tid tjener til at fremhæve visse former for ageren og adskille dem fra andre mere dagligdags. Det indebærer, at der ikke på forhånd eksisterer regler for, hvorledes et givet ritual iscenesætter sig i en differentiering til den daglige handling. Hvordan denne adskillelse i praksis ser ud, afhænger helt af de dagligdags handlinger, som ritualiseringen er iscenesat i modsætning til.

Atter kan man tænke på nadverritualet. Den traditionelle nadverfejring er struktureret som en omvendning af det daglige måltid. Man handler omvendt af, hvad man ellers ville gøre. Som led i denne differentieringsstrategi benytter nadveren sig i særlig grad af formalisering. Man mødes på et bestemt tidspunkt, man følger en bestemt liturgisk orden, og man gentager ritualet med bestemte tidslige mellemrum. Det er kendetegnende, at alt er fastsat på forhånd.

Der eksisterer imidlertid også andre måder at fejre nadver på. Især hvor man af forskellige grunde føler sig i opposition til den etablerede kirke. Det interessante ved den alternative nadverfejring er, at den i en differentieringsstrategi fra det traditionelle nadverritual hyppigt vender tilbage til måltidet. Man samles i et privat hjem omkring et rigtigt bord og spiser og drikker, som man ville gøre i det normale måltid. Talen er fri og uformel. Det er ikke længere kontrasten til dagligmåltidet, der er afgørende, men i stedet modsætningen til den stærkt formaliserede nadverfejring. Man betoner den spontane, ægte fejring i modsætning til traditionens stive, formale og uægte praksis. Det levende ord i modsætning til det i traditionen forstenede.

Det viser, at ritualisering som strategi altid er afgørende bestemt af den kulturelle og sociale kontekst, i hvilken den optræder. Ritualet kan som led i sin differentieringsstrategi forøge modsætningsforholdet til de handlinger, som det ønsker at adskille sig fra, eller reducere graden af forskellighed. I begge tilfælde er der tale om en bevidst strategi, som er snævert knyttet til det givne rituals betydning. Det indebærer, at der kun i begrænset omfang eksisterer almene regler for ritualiseringen. Måden at udtrykke forskellighed til den dagligdags handling vil altid være kulturelt betinget.⁷

4. Ritualet som et magnetisk spændingsfelt

Ritualets differentieringsstrategi kan imidlertid ikke stå alene som klassifikationskriterium. Det er ikke enhver handling, som, blot fordi den adskiller sig fra andre dagligdags handlinger, har rituel karakter. Der må «et mere» til, før vi kan tale om et ritual.

Dette «mere» er allerede berørt. Når fx Lysimache frygter, at æseldivernes bøn om vand skal blive en del af ritualet, peger det på et meget væsentligt forhold i al ritualisering. Ritualets rum og tid er magnetisk. Det suger opmærksomhed til sig. Som et magnetisk spændingsfelt tiltrækker ritualet alt, der befinder sig inden for dets rækkevidde og forlener det med betydning. Ritualet er naturligvis ikke en selvstændig størrelse i absolut forstand. Det er mennesker, der gennem deres rituelle deltagelse skaber ritualets betydningsrum, men idet de samme mennesker frembringer betydningsrummet, formes de også grundlæggende af det. Det er denne snævre sammenhæng mellem et magnetisk ladet betydningsrum og ritualdeltagere, der i særlig grad er karakteristisk for al ritualisering. Gennem den rituelle deltagelse skabes det betydningsrum, der i en simultan bevægelse er den nødvendige forudsætning for, at de givne ritualer overhovedet anvendes. Atter kan man tænke på dåb og nadver.

I begge ritualer hersker en tæt sammenhæng mellem det enkelte menneskes historie og den store historie, mellem en fundamental grundfortælling, der forlener den rituelle praksis med betydning, og det enkelte menneskes indoptagelse i denne. Det enkelte menneskes rituelle deltagelse forstås som udtryk for de fundamentale forandringer i grundfortællingen. På denne måde frembringer ritualet et rum, der rækker ud over den faktiske udførelse og binder det sammen med hele det betydningsrum, som ritualet selv sætter.

Når det fx som indledning til dåbsritualet hedder: «Lovet være Gud, vor Herres Jesu Kristi Fader, som i sin store barmhjertighed har genfødt os til et levende håb ved Jesu Kristi

⁷ Det er et forhold, som i særlig grad Cathrine Bell har fremhævet i bogen *Ritual Theory. Ritual Practice*. New York/Oxford: Oxford University Press 1992, 93.

opstandelse fra de døde», frembringes just det betydningsrum, som tildeler den rituelle udførelse betydning. Man genkalder den store fortællings begivenhed for at knytte den lille fortælling sammen med den. Sammenfaldet sker i både tidslige og rumlige kategorier. Forud for den egentlige sammenknytning mellem de to fortællinger går imidlertid et ætiologisk led (jf. oplæsningen i en senere del af ritualforløbet af Matt 28:18ff og Mark 10:13ff, der yderligere begrunder dåbshandlingen i Jesu ord og gerning), som placerer rituallet i forhold til grundfortællingen: «Vi takker dig, himmelske Fader, fordi du ved din enbårne Søn har givet os den hellige dåb, hvori du gør os til dine børn og skænker os Helligånden med syndernes forladelse og det evige liv». Dåben har sin oprindelse i grundfortællingens aktører. Jesus Kristus, hvis opstandelse har givet de kristne del i det levende håb, har selv indstiftet dåben. Det er Gud, der gennem sin enbårne søn overhovedet har gjort det muligt at træde ind i barnekårsforhold. I dåben bliver man Guds barn og får skænket Helligånden. Det betyder, at man ikke længere står under den forbandelse, som er forudsætning for syndernes forladelse. Man er i stedet indoptaget i en væren, der ikke har døden men det evige liv som mål. Dåbsritualet er på denne måde blevet betydet af den grundfortælling, som det selv sætter. Det er Jesu Kristi død og opstandelse, der har skabt den nye værenorden, som dåben bringer til udtryk. Dåbsritualets takkebøn bliver imidlertid levende, får kød og blod, idet der sker et sammenfald mellem rituallets grundfortælling og den konkrete udførelse: «Tag i nåde mod dette barn, som vi bærer frem for dit åsyn. Indlem det i din menighed, og bevar det i dit samfund både her og hisset!».

Rituallet er ikke længere en beretning om en fortidig begivenhed, men er her, på dette sted, og nu, i den aktuelle udførelse, blevet virkelighed. Netop dette er et grundtræk i religiøse tekster og ikke mindst i den kristne gudstjeneste: Sammenfaldet mellem den store og den lille fortælling. Til forskel fra den profane er det et særtræk ved den religiøse litteratur, at den insisterer på et sammenfald mellem fortællingens og læserens verden. Når Paulus fx hævder, at der er ikke er retfærdighed ved lovens gerninger men ved tro, er det udsagn, som ikke kun gælder i

tekstens verden, men fundamentalt bestemmer også læserens.

Man kan også tænke på den måde, en række religiøse tekster indskriver deres læser i den fortalte verden. Filippærbrevshymnen er et godt eksempel. Når det til sidst hedder: «og hver tunge skal bekende, at Jesus Kristus er Herre, til Gud Faders ære» (Fil 2:11), så er den aktuelle menighed, i hvilken Filippærbrevshymnen anvendes som liturgisk tekst, blevet en del af den fortalte verden. Det er den aktuelle menighed, som her og nu bekender, at Jesus Kristus er Herre. Det er afgørende at være opmærksom på det metonymiske forhold, der i den religiøse tekst består mellem fortællingens og læserens verden. Det samme metonymiske forhold kendetegner rituallet. Det barn, der bæres frem for fonten, får i bogstaveligste forstand udskiftet sit navn — *meta onoma*. Et tilfældigt barn løstrevet fra den større historie får en identitet ved at blive indskrevet i grundfortællingens «dette barn». Grundfortællingen bliver til virkelighed gennem den rituelle udførelse, hvor «dette barn» henviser til det konkrete barn, medens det konkrete barn får en ny virkelighed ved at den lille historie indskrives i den store. Denne forbindelse mellem den store og den lille historie er af afgørende betydning for at forstå rituallet, fordi det netop fungerer som kobling mellem de to historier. Det er i rituallet, at ordet bliver til liv i sammenknytningen af det enkelte menneskes historie med den store historie. Når det fx hævdes, at man i gudstjenesten modtager syndernes forladelse, er det af afgørende betydning, at der i gudstjenesten findes et sted og en tid, hvor denne påstand får liv og begiver sig ud i virkeligheden, nemlig i nadveren. I nadveren får syndernes forladelse krop og bliver til virkelighed. Dermed er jeg nået til det mest centrale element i al ritualisering. Sammenhængen mellem den store fortælling og de små, forbindelsen mellem et religiøst betydningsunivers og det konkrete menneskelige legeme.

5. Rituallets betydning

Teologien og i vid udstrækning også religionsvidenskaben har i mange år været plaget af den Aladdin-fiktion, at ritualisten gennem rituallet

søger at ændre verden, at man ved at gnide på lampen, respektive lade sig døbe, søger at opnå bestemte resultater over for sin gud. Kulten og ritualet som menneskets trang til at sikre sig og påvirke sin gud. Det er naturligvis forestillingen om ritualet som sakramentemagi og dets virkning forstået som «ex opere operato», der er bestemmende for denne opfattelse. Herved har man imidlertid overset et meget væsentligt forhold i al ritualisering, nemlig at ritualet snarere end at ændre virkeligheden, ændrer ritualistens forståelse af og stilling inden for den virkelighed, som ritualet selv frembringer. Ritualet ændrer ikke virkeligheden per se, men ritualet ændrer forskellige størrelses indbyrdes forhold inden for en bestemt tolkning af virkeligheden. Gennem den rituelle udførelse aktualiserer ritualet et betydningssystem. Det er inden for dette betydningssystem, at ritualet er i stand til at ændre og etablere forbindelser forskellige størrelser imellem. Når man fx i nadveren modtager syndernes forladelse, ændrer det eens status inden for det betydningssystem, som nadveren udfolder. Man er ikke længere bundet under syndens herredømme, men er fri til at gå ud og gøre de handlinger, som nadverens betydningssystem holder for rigtige. Det hævdes ofte, at ritualet som ydre æstetisk handling tjener til at gøre et bestemt sæt af trosoverbevisninger forståelige eller overbevisende for ritualdeltagerne. Det er en variant af en opfattelse, man kender fra antikken, men som i moderne tid er blevet kraftigt fremført af den engelske *Myth and ritual school*. Ritualet som det led, der omsætter myten i handling, eller som det hyppigt hed *dromena = legomena*, det gjorte er identisk med det sagte. Snarere end at tjene til indprentning og formidling af bestemte sæt af trosoverbevisninger er det gennem ritualet, en given religions grundlæggende betydningsstrukturer internaliseres, aktualiseres og videregives. Den kristne forkyndelse er i første instans fortællingen af en historie, men denne historie bliver først levende, når den får kød og blod i gudstjenesten og i gudstjenestedeltagernes videre liv.

Ritualet har karakter af et magnetisk spændingsfelt, der suger alt til sig og tildeler det en placering inden for dets betydningssystem. Det indebærer, at det legeme, der deltager i ritualet, får en meget væsentlig betydning, fordi det

netop er det, der lægger krop til ritualets betydningssystem. Det menneskelige legeme spiller en afgørende rolle i den sociale frembringelse af virkeligheden. Legemet er ikke kun den passive modtager for betydningssystemets kodede meddelelser. Det spiller selv en aktiv rolle i den fortsatte dannelse og fastholdelse af betydningssystemet. I en simultan bevægelse reproducerer, internaliserer og inkarnerer legemet betydningssystemet.⁸

Det er et træk, som er velkendt fra gudstjenesten. Iført en bestemt klædedragt, placeret et bestemt sted i kirkerummet på et bestemt tidspunkt i det gudstjenestelige forløb, lægger præsten ikke kun stemme men i fundamental forstand krop til det betydningssystem, som den vestimentære, den temporale og den spatiale kode udtrykker. Det er ikke tilfældigt, hvor præstens legeme befinder sig i de forskellige faser i gudstjenesteforløbet. Tværtimod er hans eller hendes legeme indlejret i et betydningssystem, hvor legemet parallelt med sprogets to planer fungerer som udtryksside for betydningssystemet, der som indholdsside giver udtrykssiden mening. Netop fordi præstens bevægelser er indfældet i et rituel forløb, suger de opmærksomhed til sig. Selv den tilfældige bevægelse har potentielt betydning. Måske derfor er præstens bevægelser i kirkerummet stærkt begrænsede. De er i overvejende grad koncentreret omkring alteret, hvor præsten kan bevæge sig foran og ud til siden. Derudover kan præsten foran alteret stå med front til eller med ryggen vendt mod menigheden. Armenes bevægelser er indskrænket til to, enten langs siden eller løftet. Når præsten bevæger sig bort fra alteret og ud i kirkerummet er det for at udtrykke et brud eller en overgang i det rituelle forløb. Bevægelsen op gennem kirkerummet markerer gudstjenestens begyndelse, medens den modsatte bevægelse ud af kirkerummet udtrykker afslutning. Præstens bevægelser på det horisontale plan brydes i forløbet af den

⁸ Jf. Anders Klostergaard Petersen: «Gudstjenesten og det menneskelige legeme. Om ritualer og deres betydning i forkyndelsen», *Præsteforeningens Blad* 23–24–25 (1996), 469–479, særligt 473–475. Se videre min artikel: «Ritual og pædagogik», *Kirkens Undervisning* 4 (1996), 11–14, der er et temanummer om gudstjeneste.

vertikale bevægelse op på prædikestolen og ned igen.

Heri ligger en interessant og tvetydig teologi. Præsten forlader den del af kirkerummet, som menigheden ikke har umiddelbar adgang til. I det omfang den under nadverfejringen betræder denne del af kirkerummet, er det gennem nadverskranken tydeligt markeret, hvor grænsen går. Der er en del af rummet, som menigheden ikke har adgang til. Legemligt finder det udtryk i menighedens knælen for alteret. Når præsten bevæger sig ud i kirkerummet for at prædike, kommer han eller hun menigheden i møde. Denne bevægelse underbygger prædikenens rolle i gudstjenesten som den mest frie del af det rituelle forløb. Den er det led, der kommer tættest på dagligdagen. Helt dagligdags tale er den imidlertid ikke. Der er tale om en differentieringsstrategi i forhold til den daglige tale, der normalt foregår på det jævne. Højt hævet over menigheden inkarnerer præsten røsten fra det høje. De moderne forsøg på at placere prædikestolen midt i kirkerummet og på samme niveau som menigheden er en imødegåelse af denne teologi.

Præstens bevægelser i kirkerummet og den teologi, de afspejler, forstærkes gennem brugen af den vestimentære kode. Anvendelsen af sort klædedragt i forbindelse med ophold i kirkerummet henter sin betydning fra brugen af messehægel foran alteret. Den ene klædedragt forudsætter tilstedeværelsen af den anden i det samme betydningsunivers. I sig selv har brugen af den sorte præstekjole ingen betydning, men den får betydning ved at stå i et modsætningsforhold til anvendelsen af en anderledes klædedragt på bestemte steder i kirkerummet og på bestemte tidspunkter i gudstjenesteforløbet.

Det er ikke kun præstens bevægelser, der lægger krop til det gudstjenestelige betydningsunivers. Det gælder også gudstjenestedeltagerne. Når de fx under nadverfejringen modtager nadveren i knælende stilling er der tale om en rituel strukturering af legemet. Den knælende stilling udtrykker underkastelse, men den gør mere end det. Den frembringer et legeme, der bliver et levende udtryk for det betydningsunivers, som den knælende stilling er indfældet i. Netop fordi vores liv først og fremmest er bundet til vores legeme og ikke forstanden alene, er

det af stor betydning, at ritualdeltagerne selv lægger krop til betydningsuniverset. Hvis legemet spiller en fremtrædende rolle i frembringelsen af den sociale virkelighed, er det væsentligt, at legemet ikke blot indgår som en del af denne virkelighed, men selv fungerer som det betydningsprisme, hvorigennem virkelighedstolkningen brydes og selvforståelsen vokser frem.⁹

6. Ritualets betydning i gudstjenesten

Den rituelle strukturering af legemet er af afgørende betydning, fordi den forlener ritualets betydningsunivers med en sådan aura af virkelighed, at det forekommer enestående realistisk. Det betyder, at ritualet spiller en væsentlig rolle i befæstelsen og fastholdelsen af bestemte betydningsuniverser. Betydningsuniverser, som netop ikke eksisterer uafhængigt af mennesker, men består i kraft af gensidig anerkendelse og fortsat bekræftelse. Det er i denne sammenhæng, gentagelse spiller en afgørende rolle i forbindelse med mange ritualer. Ikke som en iboende del af ritualet, men som den fortsatte bekræftelse og stadfæstelse af tilhørsforholdet til et bestemt betydningsunivers. Man bindes sammen af gentagelsen, fordi man i gentagelsen genkender. På den måde kommer ritualet til at spille en væsentlig rolle i den del af gudstjenesten, som har med det fælles at gøre. Det er velkendt, at gudstjenesten er placeret i skæringspunktet mellem et *proprium* og et *ordinarium*, den enkelte gudstjeneste som en partikulær og unik begivenhed på den ene side og på den anden side den selvsamme gudstjeneste som en almen og universal aktualisering af et betydningsunivers fælles for de kristne kirker verden over, fordi de har samme kristne budskab til fælles. Den enkelte gudstjeneste er hverken en gentagelse af den

⁹ Manfred Josuttis har i sin bog *Der Weg in das Leben: eine Einführung in den Gottesdienst auf verhaltenswissenschaftlicher Grundlage*. München: Kaiser 1991, har i særlig grad fremhævet dette forhold. Bogen er indholdsmæssigt struktureret af det menneskelige legemes bevægelser i gudstjenesten (både præstens og menighedens), idet dens enkelte afsnit svarer til forskellige kroppspositioner i gudstjenesten: man går, sidder, ser, hører, synger, spiser og går på ny.

forudgående eller identisk med nabokirkens samtidige gudstjeneste, men den er heller ikke singular. Der er led i gudstjenestens rituelle forløb, som i særlig grad pointerer det specifikke, medens andre led betoner det almengyldige. Man kan blot tænke på det betydningshierarki, som de sproglige ytringer er indskrevet i.

Nogle er tekstkonstanter, der ordret gentages i hver gudstjeneste (fx velsignelser, trosbekendelse og Fadervor). Andre er tekstvariable, der er forskellige fra gudstjeneste til gudstjeneste (fx bibeltekster, salmevalg og prædiken). Gruppen af tekstvariable er yderligere indskrevet i et betydningshierarki bestemt ved variabilitetsgraden. De bibelske tekster er de tungeste i dette tekstsystem og har næsten karakter af tekstkonstanter. Til forskel fra de egentlige tekstkonstanter er de imidlertid spredt ud over et langt tidligt forløb. Der går normalt to år, inden den samme bibelske tekst påny anvendes som liturgisk læsning. Til gengæld er det den samme bibelske tekst, der på en given Søndag læses i samtlige landets kirker. Midterst i variabilitetshierarkiet ligger salmerne, hvis valg i nogen grad er givet med bibelteksterne (jf. salmebogens forslag til salmevalg ved kirkeårets gudstjenester). Salmevalget befinder sig som oftest inden for en i forvejen udvalgt og autoriseret samling. Øverst i betydningshierarkiet ligger prædikenen, der ganske vist er omkranset af konstanter, men i øvrigt er den frieste og mest situationsbundne del af gudstjenesten. Ideelt taler den til lige netop de mennesker, som på det givne sted og tidspunkt har indfundet sig, for at høre en aktualisering af det betydningsunivers, der er indeholdt i den givne Søndags liturgiske tekster. Når blot den befinder sig inden for rammen af dette semantiske univers, er den iøvrigt fri til at gøre, hvad den vil.

Vender vi nu tilbage til ritualet, er der ingen tvivl om, hvor i betydningshierarkiet det skal placeres. Ritualet har i det omfang, det betjener sig af sproglige ytringer, karakter af en tekstkonstant, hvis ordlyd er fastlagt på forhånd. Det er samme ritual, der gentages i hver gudstjeneste. Ritualet pointerer det fælles og almengyldige, idet det trækker en linje bagud til alle tidligere fejring. Den dåb, vi i dag fejrer, er, insisterer ritualet, den samme dåb, som Jesus tidligere indstiftede ved selv at lade sig døbe.

Ritualet har imidlertid ikke kun med gudstjenestens *ordinarium* at gøre, men også med dens *proprium*. Også i denne sammenhæng er ritualet af fundamental betydning, fordi det ud fra det betydningsunivers, som det er en aktualisering af, enten bevarer eller ændrer ritualdeltagerens status inden for det givne betydningsunivers. Det er just dette barn og ikke noget som helst andet barn, der i dag og på dette sted lægger legeme til ritualets deiktiske udpegning: «Tag nådig imod dette barn, som vi bærer frem for dit åsyn». Det er netop denne gudstjenestedeltager og ikke nogen som helst anden, der i dag lægger krop til at modtage sine synders forladelse og blive en del af det kristne fællesskab i nadveren. Ritualdeltageren lærer ikke alene betydningsuniversets værdier og tyding. Vedkommende identificerer sig med dem og internaliserer dem som sine egne. Det er denne rituelle kompetence, som sætter ritualdeltagerne i stand til at lade ritualets betydningsunivers bestemme deres fortsatte færd i verden. Det er på denne baggrund fuldt forståeligt, at Paulus vælger at begrunde sin parænese i den rituelle kompetence, som hans læserskare har opnået i deres dåb. Netop i dåben er den lille historie blevet indfældet i og forlenet med betydning af den store historie. Det er i dette møde mellem et betydningsunivers og et konkret menneskeligt legeme, at ritualet udfylder en rolle, som kun ritualet og det alene er i stand til at udfylde. Ritualet definerer og transformerer den sociale virkeligheds grænser og indhold på grundlag af det betydningsunivers, som det enkelte ritual er indfældet i og er en aktualisering af, og i snæver sammenhæng med et konkret menneskeligt legeme.

7. Ritualet i forhold til troen

Da ritualet i traditionen er blevet placeret i modsætning til troen, er der god grund til at overveje forholdet mellem tro og ritual. Som alle andre former for menneskelig kommunikation kan ritualet naturligvis også blive indholdsløst og tømt for betydning, men spørgsmålet er, om ritualet, sådan som det blev hævdet i traditionen, ved selve sin natur er kontrær til troen. Ritualet, der forfører mennesket til blindt at stole på den synlige verden og sin egen evne til at påvirke

Gud i modsætning til troens inderlighed, som selvopgivende fører mennesket til Gud. I hvilken forstand insisterer ritualet på et «ex opere operato», og hvorledes forholder ritualet sig til Luthers velkendte formulering fra *De Captivitate*: «Non sacramentum, sed fides sacramenti iustificat»?

I lys af det forudgående er det vanskeligt at få øje på ritualets troskontrære karakter. Hvis en væsentlig funktion i ritualet består i den fortsatte opretholdelse og frembringelse af bestemte betydningsuniverser, er det svært at se, hvorledes det strider mod troen: En tro som netop er rettet mod og hviler i et bestemt betydningsunivers. Hvis det er gennem ritualets strukturering af konkrete menneskelige legemer, at et bestemt betydningsunivers bliver til virkelighed for de pågældende mennesker, indebærer det, at der består en tæt sammenhæng mellem tro og ritual. Netop fordi det er i ritualet, at der etableres en deiktisk kobling mellem den store fortælling og den lille, er ritualet uundværlig for troen. Det er ritualet, der giver troen den sikre grund, hvor ud fra der kan troes. Gennem den rituelle strukturering af tid og sted og i mødet med et konkret menneskeligt legeme forlener ritualet betydningsuniverset med en sådan virkelighedskraft, at det forekommer enestående realistisk. Det er fx gennem den aktuelle udførelse af dåb og nadver, at de to ritualers betydningsunivers bliver til virkelighed for gudstjenestedeltagerne.

Det betyder ikke nødvendigvis, at ritualdeltagerne tror på det betydningsunivers, som den rituelle udførelse er en aktualisering af. Det gør imidlertid ikke ritualet overflødigt. Lige så lidt som prædikenen er betydningsløs, blot fordi den ikke bliver modtaget i tro, lige så lidt er ritualet betydningsløst. I det omfang man i forbindelse med ritualer kan tale om et «ex opere operato», består det netop i, at betydningsuniverset i ritualet får virkelighedskarakter. Gennem den rituelle udførelse frembringes den virkelighed, som er den nødvendige forudsætning for, at ritualet overhovedet udføres. Den amerikanske antropolog Roy Rappaport har betegnet dette eksternt referentielle forhold som ritualets kanoniske meddelelser.¹⁰ Ritualets kanoniske meddelelser er uafhængige af ritualdeltagerne i den forstand, at de refererer til en allerede anerkendt virkelighed, hvis eksistens er upåvirket af den enkelte

ritualdeltagers reaktion. Om den enkelte ritualdeltager i tro modtager tilsigelsen af sine synders forladelse i nadveren eller ej, ændrer ikke ved den grundlæggende virkelighed, som nadveren er en aktualisering af, at Gud i Jesus Kristus har skænket menneskene deres synders forladelse. Det er heri ritualets «ex opere operato» består, at den virkelighed, som den rituelle udførelse sætter, er «virkelig» uanset den enkelte ritualdeltager. At der i Kristi død og opstandelse er skabt en ny virkelighed, er if. ritualet virkeligt, uanset om det enkelte menneske tilegner sig denne virkelighed i tro eller ej. Dette forhold, der er et særtræk for den religiøse tyndning, gælder naturligvis også for bibeltekst og prædiken. Netop fordi de insisterer på et sammenfald mellem udsigelsens og udsagnets verden, har de denne karakter. Når Paulus fx hævder, at syndens sold er døden (Rom 6:23), er det en påstand, der er uafhængig af læseren i den forstand, at den refererer til en allerede etableret virkelighed, hvis eksistens er upåvirket af læseren. Den er ikke blot upåvirket, den udpeger i fundamental forstand sin læser. Den læser eller tilhører, der afviser en given religiøs diskurs, må ofte se sig udpeget af den selvsamme diskurs: «Du er manden.» Der er imidlertid en afgørende forskel på at være læser/tilhører af en bibeltekst/prædiken og deltager i et ritual. I ritualet har man ikke blot lagt øre til et bestemt betydningsunivers, man har gennem den rituelle strukturering af legemet også lagt krop til betydningsuniverset. Det indebærer, at man offentligt har tilkendegivet både over for sig selv og over for andre, at man opfatter sig som indfældet i det betydningsunivers, som det enkelte ritual er en manifestation af. Den offentlige tilkendegivelse behøver naturligvis ikke at være udtryk for, at man tror på endsige vil overholde de krav og forpligtigelser, som ritualet sætter. Som Rappaport lakonisk påpeger, kan en mand deltage i en gudstjeneste, der sætter forbud mod tyveri og ægteskabsbrud, for så på sin vej ud af kirken at stjæle fra kirkebøssen og derefter fortsætte til nabovens kone.¹¹ Det gør imidlertid hverken ritu-

¹⁰ Roy A. Rappaport: «The Obvious Aspects of Ritual», i *Ecology, Meaning and Religion*. Richmond, California: North Atlantic Books 1979, 179.

¹¹ Ibid. 195.

alet betydningsløst eller udelukker en forbindelse til troen. Ritualet aktualiserer et betydningsunivers, som man gennem den rituelle deltagelse offentligt ikke alene har anerkendt, men også tilkendegivet at ville leve i overensstemmelse med. Gennem ritualets aktualisering af et bestemt betydningsunivers etablerer ritualet de regler og normer, som adfærden inden for det givne betydningsunivers ideelt bør forløbe efter. Gennem den legemlige internalisering af betydningsuniversets kanoniske meddelelser sætter ritualet ritualdeltageren i stand til at lade de samme kanoniske meddelelser bestemme hans eller hendes videre færd. Det er i denne sammenhæng, ritualet spiller en afgørende rolle for troen. Dåb og nadver forudsætter ikke tanken om, at man er syndfri. Deltagelse i et ritual, hvor ritualisten tilkendegiver et forbud mod synd, forhindrer ikke ritualisten i fortsat at synde. Det sætter imidlertid et forbud mod at synde, som ritualdeltageren ved sin legemlige tilkendegivelse ikke blot har forpligtiget sig på, men internaliseret som sit eget værdisæt. Ritualet genkalder ikke kun de grundlæggende krav og forpligtigelser, som tilhørsforholdet til betydningsuniverset forudsætter. Det etablerer dem. Ikke overraskende i lys af dette, at det netop er ritualet, som sætter de kriterier og betingelser, man bedømmer ritualistens adfærd i forhold til. Hvis fx et menneske ordineres og indsættes som præst, og efterfølgende overtræder alle gængse regler for, hvad det vil sige at være præst, hedder det ikke, at ordinationen var en fejltagelse. Det hedder derimod, at vedkommende ikke var i stand til at efterkomme og efterleve den væren, som ordinationen indoptog ham eller hende i. Det er ritualet, der sætter målestokken, for vores måde at vurdere situationen på.

Ritualet forlener således ritualdeltageren med en kompetence, der sætter ham eller hende i stand til at lade det internaliserede betydningsunivers bestemme også andre situationer. Det i og af gudstjenesten betydede menneske er udstyret med en kompetence, der gør det muligt at orientere sig i verden hinsides gudstjenestens rum og tid, men i lys af gudstjenesten. Som aktualisering af et bestemt betydningsunivers og i sammenhæng med konkrete menneskelige legemer forlener ritualet betydningsuniverset med en sådan aura af realisme, at det forekommer virke-

ligt. Herigennem fastsætter og etablerer ritualet en værensorden, som ritualdeltageren forpligtiger sig på at efterleve i sin dagligdag. Det indebærer naturligvis, at ritualet hverken er uafhængig af eller kontrær til troen. Et ritual, der ikke modtages i tro, har ikke anden betydning — skønt den i sig selv også er væsentlig —, end at det etablerer en rettesnor, som ritualdeltageren kan dømmes efter. Det er måske det grundlæggende kendskab til dette forhold, der gør, at mange vægrer sig ved at deltage i nadveren. Ritualet opnår først sin intenderede betydning, når det efterlevs i tro. Det er i den troende modtagelse, det bliver effektivt og gyldigt, jf. Luthers *non sacramentum sed fides sacramenti iustificat*. Ritualet er således en væsentlig del af forkyndelsen, fordi den både giver troen det grundlag, hvor ud fra der kan troes, og betyder ritualdeltageren på en måde, der sætter ham eller hende i stand til at omsætte troen i gerninger.

8. Kriterier for den rituelle anvendelse

I lys af det forudgående skulle det være klart, at ritualet spiller en meget væsentlig rolle i forkyndelsen. Det gør det afslutningsvis nærliggende at overveje de forskellige forsøg, man dels i en erkendelse af ritualets positive betydning, dels i en protest mod traditionens nedprioritering af ritualet, har oplevet gennem de seneste år. Der ligger altid en fare i, at man i opgør mod en bestemt traditions alt for voldsomme betoning af en side i stedet vender sig med desto større nidkærhed mod den anden side og gør den enerådende. Der er derfor al mulig god grund til at være på vagt over for de mange nye liturgiske tiltag, vi i øjeblikket oplever. Så meget desto mere, fordi de endnu ikke er blevet teologisk gennemtænkt. Det er derfor nødvendigt at overveje forskellige kriterier i forbindelse med indførelsen af nye liturgiske skikke. Diskussionen af gudstjenesten i skæringspunktet mellem et *proprium* og et *ordinarium* er oplagt som udgangspunkt for de følgende overvejelser. Hvis det er et kendetegn for den gudstjenestelige ritualisering, at den betoner det fælles og almengyldige, idet den trækker en linje bagud til alle tidligere fejring, må ritualet indeholde dette histo-

riske aspekt. Men i hvilken forstand er ritualet forpligtiget på traditionen?

Som al anden form for forkyndelse er ritualet forpligtet på et ganske bestemt grundlag, nemlig det bibelske. Det betydningsunivers, som dåb og nadver er to forskellige aktualiseringer af, er det bibelske. De bibelske tekster er det betydningsprisme, hvorigennem ritualer, salmesang og prædiken brydes og lader den aktuelle tydnings mangfoldige og komplekse tolkningsspektrum fremtræde. Der er flere grunde til, at de bibelske tekster har denne særlige status. Det nye Testamente er i sin egenskab af den tidligste kirkes tydninger af Guds frelseshandling i Jesus Kristus kristendommens autorisationsmyte. De nytestamentlige skrifter skildrer de grundlæggende begivenheder, der konstituerer det kristne betydningsunivers (Jesu død og opstandelse). De omhandler imidlertid ikke kun kristendommens konstitution men også spørgsmålet om dens perseverans, hvorledes livet i Kristus får form i den konkrete menigheds liv. Der er derfor ingen vej uden om Ny Testamente, der sætter tolkningsrammen for både kristendommens konstitution og dens perseverans. Bibelens særstatus — det gælder ikke blot Ny Testamente, men også Gamme Testamente, der har karakter af konstitutionsmyte for Ny Testamente — er derfor begrundet i både dens karakter af konstitutionsmyte, og dens karakter af fortsat tydningsgrundlag, dvs. perseveransskrift. Det betyder, at dens særstilling ikke kan reduceres til alene at være et spørgsmål om oprindelsesgrundlag. Perseveransdimensionen er snævert knyttet til de bibelske skrifers karakter af litteratur, dvs. skrifter der ikke er bundet af deres oprindelige kommunikationssituation, men kan fungere for andre mennesker til andre tider og på andre steder. Både som oprindelsesgrundlag og som det fortsatte betydningsunivers er de kristne tydninger henvist på Bibelen. Som al anden form for forkyndelse må ritualet derfor også være en aktualisering af dette betydningsunivers. At ritualet henter sin betydning fra det bibelske betydningsunivers kan imidlertid ikke stå alene som kriterium.

Som det bestandigt blev pointeret af Luther, må ritualet også være forståeligt for ritualdeltageren. At deltage i et ritual, man ikke forstår, skaber åbenlyse problemer for ritualets intention om at betyde ritualdeltageren. Den

rituelle kompetence, som ritualet forlener ritualisten med, har selvsagt kun betydning, hvis ritualdeltageren er sig bevidst, hvad der foregår i ritualet. Det er baggrunden for den snævre sammenhæng mellem dåb og katekese.

Man kan naturligvis genindføre en række af de ritualer, som hørte til det gamle romersk-katolske dåbsritual. Alle var de meningsfulde og hentede deres betydning fra det bibelske betydningsunivers. Man kan fx tænke på smørelsen med spyt i ører og næse, der var den sidste af en lang række djævelsforsagelser inden selve dåbshandlingen. Handlingen, der ledsages af Mark 7:35, er den rituelle aktualisering af Jesu helbredelse af den døvstumme. Efter først at have fugtet tommelfingeren på sin læbe rører præsten ved barnets ører, idet han siger: «Effata — luk dig op!». Derpå berører han barnets næse, idet han under henvisning til Ef 5:2, der skildrer Kristi offer som en vellugt, formaner den onde ånd til at vige bort fra barnet. Som aktualisering og rituel strukturering af en central nytestamentlig tanke er denne handling meget meningsfuld. Den gør forestillingen om et radikalt brud med en form for væren og indoptagelsen i en ny værensform nærværende og virkelig. Rent bortset fra de kirkeretlige problemer, en sådan ændring af ritualet ville afstedkomme, er handlingen også i anden henseende problematisk. Spørgsmålet om ritualets virkelighedskraft, dets evne til at lade et bestemt betydningsunivers få kød og blod i mødet med konkrete menneskelige legemer, kan ikke skilles fra, hvad det konkrete menneskelige legeme har at sige om betydningsuniverset. Hvad der gælder for prædiken, gælder også i vid udstrækning for ritualet, at det som aktualisering af et bestemt betydningsunivers må stå i et tidssvarende forhold til den situation, som det vil betyde ind i. En regression til gudstjenesten af i går er derfor ikke en mulighed. Den ville kun få karakter af en intellektuel anstødssten eller blive årsag til sværmeri, hvor man i skarp modsætning til traditionens erkendelse udleverer sig til et uigennemskueligt føleri. Det gælder derfor også om det ritual, man vil bruge i gudstjenesten, at det må være en adækvat aktualisering af budskabet. Er ritualet ikke det, går forståeligheden tabt, og et ritual, der ikke længere appellerer til forståelighed og personlig

tilegnelse, er blevet tømt for betydning og har mistet sin kraft.

9. Konklusion

I lys af de ovenstående kriterier og på baggrund af den forudgående drøftelse af ritualets betydning kan man spørge, hvilke muligheder den enkelte præst har? Hvis ritualet har den afgørende betydning, som de forudgående overvejelser peger på, bør det vel give stof til handling, men hvilken? Jeg skal ikke gå ind i en lang diskussion, men blot pege på to eksempler, der belyser den forudgående drøftelse.

Til forskel fra Sverige, hvor man i lang tid har haft dåbslys i den kirkelige praksis, er det et *novum* i Danmark, som i stigende grad vinder indpas i mange kirkers dåbspraksis. Når det er nyt i Danmark og mange præster stadigvæk vægrer sig mod indførelsen, skyldes det protestantismens anti-kultiske traditioner, som flertallet af danske præster har fået deres uddannelse inden for. Som det er de fleste svenskere bekendt ligger der en lang kirkelig tradition bag brugen af dåbslyset. I det romersk-katolske dåbsritual anvendes dåbslyset i forbindelse med den afsluttende fredlysning, som velsigner de døbte, inden de påny begiver sig ud i verden. Forud for overrækkelsen af dåbslyset er gået iklædelsen med den hvide dåbsdragt — et træk, der i flere evangelisk lutherske kirker er bevaret i anvendelsen af den hvide dåbskjole. I forlængelse af antik tradition, hvor klædedragten udtrykker eens status og væren, er iklædningen med en ny dragt det symbolske udtryk for, at man har skiftet status og væren. Man er ikke længere den samme, som man engang var. I dåben har man aflagt sig Adam, det gamle menneske og har iklædt sig Kristus, det nye menneske. Iført den hvide klædedragt er den døbte blevet del af den store hvide skare, som står omkring lammets og tronens her og nu tager del i lovprisningen af Herren (Åb 7:9). Som afslutning på iklædelsen og som indledning på den afsluttende fredlysning overrækker præsten et brændende lys til faderen, idet han siger: «Modtag den brændende kærte og bevar din dåb lydefrit; hold Guds bud, så du, når Herren kommer til bryllupsfest, kan ile ham i møde med alle hans hellige i den him-

melske højsal og leve i al evighed.» I tæt sammenhæng med fredlysningen indholdsbestemmer dåbslyset det liv, som den døbte nu skal leve. Dåbslyset fastholder den døbte i hans eller hendes jordiske liv. Hvor iklædelsen med dåbsdragten er et levende udtryk for, at den døbte allerede her og nu er kommet det evige liv afgørende i møde, pointerer dåbslyset det endnu ikke indtrufne. Det henter sin betydning fra lignelsen om de ti brudejomfruer. Fordi gommen endnu ikke er kommet, skal den døbte som de fem vise brudejomfruer være årvågen og holde sig til den vandel, som den nye værensform indebærer.

Når man i dag anvender dåbslys, hviler det på en lang kirkelig tradition. Overrækkelsen af dåbslyset henter sin betydning fra de bibelske skrifter, der som fundamentalsemantik forlener handlingen med betydning: «Jeg er verdens lys, den som følger mig, skal aldrig vandre i mørket, men have livets lys» (Joh 8:12). Lys betyder varme og fællesskab, varme i kulden og fællesskab i ensomheden. Lys er skaber- og livsmagtens indbrud i mørket. Den almenmenneskelige baggrund gør handlingen forståelig, også for det moderne menneske. Parallelt med dåbshenvisningerne i Ny Testamente tjener lyset til at minde den døbte om sin dåb og derigennem tilhørsforholdet til den opstandne Herre. Det er en rituel handling, der har givet Ordet et virkelighedsgrundlag, hvor ud fra der kan troes. Den har betydet den døbte. Den har tillige givet nogle måske kirkefremmede forældre et levende udtryk for, at deres lille fortælling betyder noget i den store fortælling. Måske er det denne kobling, der gør, at det betydningsunivers, som dåbslyset er en aktualisering af, bliver levende for dem. I henseende til dette spørgsmål har Den danske Folkekirke meget at lære af Svenska Kyrkan.

Det andet eksempel stammer fra Sverige, hvor det gennem de seneste år er blevet mere og mere almindeligt at anvende røgelse i forbindelse med gudstjenester i de store domkirker. Bibelsk er der intet i vejen for anvendelsen af røgelse som led i liturgien. Nytestamentligt kan man lige frem tale om symbolhandlingen som et aktualiseret liturgisk udtryk for Efeserbrevets omtale af Kristi offer som en liflig duft for Gud (Ef 5:2). Eller man kan i forlængelse af Paulus knytte symbolhandlingen sammen med udtryk-

ket i 2 Kor 2:14, hvor det netop om evangeliet hedder, at det er en liflig vellugt, de kristne spreder. I det efterfølgende vers overfører Paulus billedet på de kristne, om hvem det hedder, at de er en liflig duft for Gud. Den liturgiske handling bliver på denne måde et stykke realiseret gudstjenestelig eskatologi i et olfaktorisk (knyttet til lugtesansen) register. Dertil kommer, at der er en lang kirkelig tradition i såvel den katolske som de ortodokse kirker for at lade den liturgiske anvendelse af røgelsen være det rituelt-symboliske udtryk for bønnens opstigen til Gud. Som aktualisering og rituel strukturering af en central nytestamentlig og gammel kirkelig tanke er denne handling altså meningsfuld. Spørgsmålet er imidlertid, om ikke ritualets virkelighedskraft, dets evne til at lade et bestemt betydningsunivers få kød og blod i mødet med konkrete legemer, i denne sammenhæng vil støde på modstand hos det moderne menneske?

Ritualet må som aktualisering af et bestemt betydningsunivers stå i et tidssvarende forhold til den situation, det vil betyde ind i. En tilbagevenden til gudstjenesten af i går er derfor ikke en

mulighed. Det gælder også anvendelsen af røgelse, der let vil få karakter af intellektuel anstødssten eller blive årsag til sværmeri, hvor man i skarp modsætning til traditionens erkendelse udleverer sig til et uigennemskueligt føleri. Ja, men er røgelsen da ikke meningsfuld for moderne mennesker, sådan som man ser den anvendt i nyreligiøse kredse? Er det ikke netop et dementi af det forudgående? Måske nok i nyreligiøse kredse, hvor man gør en dyd ud af at slå hovedet fra. Men et ritual der ikke længere appellerer til forståelighed og personlig tilegnelse, er blevet tømt for betydning og har mistet sin kraft. Det har røgelsen blandt andet, fordi den ikke længere er en del af vores almene livsverden. Ritualet har derfor ikke — til forskel fra anvendelsen af lys — en mulighed for at begynde sin differentieringsstrategi i livsverdenen, for dér er det forsvundet fra. Det betyder, at røgelsen i den aktuelle protestantiske gudstjeneste blot kommer til at hænge i luften som et æterisk sværmeri uden forbindelse til krop og hoved.

Summary:

The article calls attention to the fact that during recent years there has been a growing interest in ritual. The new recognition of the importance and meaning of ritual has proved influential in the Evangelical Lutheran churches where ritual for historical reasons has played a subordinate role. Old and new rituals have been (re-)integrated into the service. This liturgical renewal, however, has only to a limited extent been theologially given full consideration to, regarding tradition, on the one hand, and the surrounding culture, on the other. Based on recent developments in ritual studies the article attempts to develop a ritual theory and to apply it to the present situation of the Evangelical Lutheran churches, thus outlining some crucial theological criteria for the application of ritual in the service.

Thus this contribution argues in favour of a new theological interpretation of ritual and ritualisation in defiance of the one traditionally held by Protestant theology. In the first part of the contribution, ritual is emphasised as a form of social practice designed and orchestrated to accentuate certain forms of action simultaneously differentiating them from other forms. This strategy of differentiation is a crucial feature of ritual. The interaction of the human body with a semantic universe in a ritually structured environment and ritual's transformatory capacities are strongly emphasised. By means of ritual an essential link between the semantic universe of a given religion and a concrete human body is established thus providing a worldly ground for believing. In the second part of the contribution, ritual theory is applied to the present situation of the Evangelical Lutheran churches. It is argued that contemporary attempts to (re-)integrate ritual into the present service are welcomed, when, however, the danger of «emotional enthusiasm» is avoided.



Jesu uppståndelse som filosofiskt problem

STEFAN ERIKSSON

Vad betyder det att förstå Jesu uppståndelse? I denna artikel försöker Stefan Eriksson, doktorand i religionsfilosofi vid Uppsala universitet, svara på frågan.

Jag vill i denna artikel närma mig den filosofiska frågan om Jesu uppståndelse.¹ Jag vill göra klart att jag uppfattar detta som ett problem rörande vår *förståelse* av uppståndelsen. Dels därför att jag uppfattar den filosofiska uppgiften som begreppslig, dels därför att vi omöjligen kan avgöra t.ex. frågor av ett kunskapsteoretiskt slag om vi inte vet *vad* det är som skall prövas eller berättigas. Vi vet inte ens vad det *innebär* att pröva t.ex. uppståndelsens rimlighet om vi inte förstår uppståndelsens karaktär. Jag vill här skissera några av problemen rörande förståelsen av Jesu uppståndelse och vad jag ser som ett adekvat svar. Jag kommer att anknyta till — och kritisera — den debatt som förts sedan 80-talet av filosofer som Stephen T. Davis, Gary Habermas och Norman Kretzmann.² De är alla tongivande amerikanska religionsfilosofer ur den analytiska traditionen. Att karaktärisera denna tradition är vanskligt, men i relation till den diskussion jag ämnar föra är *ett* relevant drag som förenar dessa tänkare följande: de tar i sin filosofiska verksamhet för givet att kunskapsteoretiska frågor aktualiserade av religion kan diskuteras utan att vi först diskuterar religiösa utsagor ur ett begreppsligt perspektiv.³ Man kunde säga att min kritik inte bara kommer att klandra deras sätt att diskutera uppståndelsen, utan också indirekt ifrågasätta hela den uppfattning om hur filosofin skall

arbeta som de företräder. Framför allt gäller denna kritik alltså att de förbiser nödvändigheten av att göra en begreppslig analys innan kunskapsteoretiska frågor kan tas upp. Dessa filosofer tar istället, som jag skall visa, en viss uppfattning om religiösa uttrycks betydelser för given.

*

Vi kan kanske börja med att notera att den filosofiska diskussionen oftast kommit att handla om möjligheten av *mirakel*. Inte minst har denna fråga stått i centrum för den debatt som förts mellan amerikanska filosofer. Här har de ställt sig i en lång tradition. Många filosofer, t.ex. Hume, har sagt att uppståndelsen är ett mirakel, och att mirakler inte kan accepteras. Denna negativa slutsats vilar främst på följande argument:⁴ Om att kalla något för ett mirakel innebär att en naturlag «överträds» är detta s.k. mirakel omöjligt. En naturlag innebär ju att man säger något med formen «alla A är B». Påståendet «Ett A är inte B» måste då med nödvändighet vara falskt. Om man istället menar att naturlagen inte är sann, utan att det finns undantag, så har inte lagen blivit överträdd och därmed har heller inget mirakel ägt rum. Redan Cicero sade detta: «Vad som inte kunde ske skedde aldrig, och vad som kunde ske är inget mirakel ... alltså finns det

¹ Denna artikel har utvecklats ur ett föredrag vid Svenska Filosofisällskapets filosofidagar i Lund 13–15 juni 1997.

² Jag ger nedan några referenser till inlägg i denna debatt. Den är inte avslutad utan har tvärtom nyligen genom en debatt i New York under påsken 1996 utvidgats till att föra samman akademiker från många skilda teologiska discipliner (O'Collins & Davis & Kendall 1996).

³ Denna traditions kunskapsteoretiska inriktning kommer väl till uttryck i följande definitioner ur en nyutkommen lärobok. Den definierar filosofi som «den disciplin som behandlar frågor om konsekvens och sanning i trosföreställningar» och säger att «[d]en akademiska disciplin som studerar religionens intellektuella dimensioner kallas *religionsfilosofi*» (Peterson m.fl. 1997, s. 17 respektive 18).

⁴ Hämtat från Everitt 1987, som ger en modern formulering av argumentet.

inga mirakel». Man har på så sätt ofta fört debatten som om naturlagarna är något slags barriär som sätter gränser för vad som kan hända. Jesu uppståndelse, såsom alla mirakler, hör till det som alls inte kan tänkas inträffa.

Bryr sig då troende i allmänhet om huruvida naturlagar överträds? Föreställ dig att två personer bevittnade Jesu möte med lärjungarna på vägen till Emmaus (Luk. 24). Efter att lärjungarna förstått att det var Jesus de träffat försvinner han i tomma intet. Det ena vittnet kanske tittar sig förvirrat omkring, söker se efter om något trick blivit utfört, och när han inte finner något nöjaktigt svar på vad som skedde skakar han klenetroget på huvudet. När lärjungarna säger att det var den uppståndne Jesus de såg skrattar han, säger: «Vad som än skedde, var det inte *det*», och går därifrån. Det andra vittnet för istället ihop händerna till bön och ber sedan Jesu lärjungar om att bli döpt. Inget av vittnena brydde sig alls om huruvida en naturlag blivit överträdd. De bevittnade något förunderligt och reagerade på vitt skilda sätt.⁵

Idag har dock tanken på att naturlagar överträds inte längre samma klart avgörande betydelse. Från många vetenskapsmäns sida talar man snarare om att naturlagar beskriver vad som *vanligen* sker. De är snarare statistiska entiteter.⁶ Men även om detta tycks göra uppståndelsen möjlig så har denna nya uppfattning om vad naturlagar är skapat ett nytt problem för troende: Miraklen — tänker sig kritikern — kan inte längre fylla funktionen att utgöra bevis för Guds existens.⁷ Om det möjliga «miraklet» faktiskt kan rymmas inom naturliga förlopp så kan vi nämligen vänta oss att vetenskapen (förr eller senare) kan komma med en nöjaktig förklaring. En vetenskapsman som finner ett fenomen som inte kan förklaras med hjälp av naturlagarna kommer vanligtvis inte att säga sig funnit ett mirakel, utan kommer att hävda att våra nuva-

rande formuleringar av dessa lagar är inadekvata. Frågan är nu: är detta ett problem för troende? Spelar det någon roll för den kristne bekännaren om det finns mirakler eller inte, eller om dessa s.k. mirakler räknas som bevis?

Det tycks mig alltså vara något suspekt med själva tillvägagångssättet här. Vi har ett uttryck — «Jesu uppståndelse» — vars innebörd vi finner det svårt att förstå, men söker sedan klargöra dess betydelse genom att föra in det under det minst lika problematiska uttrycket «mirakel». Varför? Skulle uppståndelsen vara ett mirakel bland andra? Låt oss notera några ting rörande denna fråga. För det första: inget av de moderna begreppen «mirakel» eller «naturlag» finns i Bibeln. Däremot används förstås ofta uttryck som «under», och framför allt «tecken». Som ett exempel kan vi ta Jesu ord i Mark. 8:12: «Varför vill detta släkte ha ett tecken?»⁸ För den som studerar Bibelns berättelser om under och tecken blir det tydligt att dessa termer inte pekar ut historiska händelser av ett speciellt slag, som kan leda oss till slutsatsen att det finns en Gud. De visar snarare på *vem* Gud Fader eller Jesus är, de är vittnesbörd om Guds väsen, om den kärlek och medkänsla som Gud hyser,⁹ och de bekräftar Guds Ord.¹⁰ I den gammaltestamentliga psalm 78, som mycket sysselsätter sig med under, likställs att tro på Guds under med att ta Hans bud i akt och hålla fast vid det förbund Gud slutit med Israels folk. Detta pekar på att under är ett begrepp vars innebörd ges *inom* tron, under är genomsyrade *av* gudstron och inte bevis *för* den.

Om vi således skulle definiera ett religiöst under på ett sätt som mer speglar Bibelns användning av uttrycket — som t.ex. «en förun-

⁵ Som Stephen T. Davis, en av företrädarna för «uppståndelsetron», mycket riktigt säger: «As long as it is still true, for example, that Jesus was born of a virgin, was raised from the dead, healed people, turned water into wine, etc., it will be a matter of profound indifference to them [de kristna] whether natural laws are ever violated» (Davis 1984, s. 151).

⁶ Habermas & Flew 1987, s. 18.

⁷ Everitt 1987, s. 349.

⁸ Det är förvånande att kristna filosofer inte tar Jesu kritik av dem som söker under för att kunna tro på större allvar. Se här t.ex. Joh. 4:48 och Matt. 12:38–42. Jag tror det kan bero på att begreppet «tro» i den filosofiska diskursen inte har mycket gemensamt med den bibliska motsvarigheten.

⁹ Särskilt tydligt i berättelserna om hur Jesus botar sjuka.

¹⁰ Se t.ex. Mark. 16:19–20 och Apg. 14:3. Att ordet bekräftas vilar på att man redan accepterat ordets auktoritet — dvs. redan tror på Gud — och har således inget att göra med bevis för en gudomlig verklighet (jfr nedan om den accepterade grunden för debatten i USA).

derlig händelse som uppenbarar Gud — kan det inte förväntas framkomma någon vetenskaplig förklaring på händelsen. Vi kan också uttrycka det så här: om det gavs en naturlig förklaring till ett under så skulle det i många fall inte betyda någonting för frågan om Gud stod bakom det inträffade — det skulle bara betyda att man funnit *hur* Gud utförde undret. Den troende är vanligtvis inte övertygad om att Gud utfört ett under på grund av att denne anar en märklig mekanism som orsak. Som citatet från Markus nyss indikerade är det vanliga i de bibliska skrifterna snarare att tona ned tecknens vikt: om du verkligen tror behövs inga under, men saknar du den sanna tron så kommer inget under att räcka till. Denna teologiska poäng äger sin motsvarighet i undrets fenomenologi: för den som anammat den kristna tron kan den mest naturliga händelsen (t.ex. soluppgången) vara ett bevis för Guds närvaro, medan den mest fantastiska händelsen (t.ex. Exodus) kan avfärdas som fullständigt naturlig av den tvivlande.¹¹

Men jag skulle heller inte vilja kalla Jesu uppståndelse för ett under bland andra. När Jesus botade en döv man (Mark. 7:31 ff.) var det kanske något mirakulöst som saknade förklaringar. Det innebär inte att vi idag inte skulle kunna spekulera om vad som skedde rent historiskt. Det är en händelse bland andra som — trots sin märkliga karaktär — kan inlemmas i en rad av underverk och kraftgärningar gjorda av heliga män och trollkarlar. Jesu uppståndelse är för troende dock något som förändrar betingelserna för själva livet, något som skapar nya existensmöjligheter, något som rubbar maktbalansen på ett kosmiskt plan. Uppståndelsen förändrar den troendes syn på varje faktum i världen, och utgör således själv inget faktum.¹² Uppståndelsen — kunde man säga — är en förutsättning för *hur* den troende uppfattar fakta och kan därför inte själv på ett oproblematiskt sätt beskrivas som ett faktum.¹³

* *

Låt mig istället angripa frågan om uppståndelsen från ett annat håll, och ställa frågan varför den filosofiska diskussionen letat sig in på ett sådant sidospår som att diskutera mirakel? Det kan ha att göra med att den amerikanska debattens deltagare utan diskussion utgick från en viss bestämd förståelse av vad uppståndelsen innebär. När Anthony Flew och Gary Habermas offentligt debatterade 1985¹⁴ så sade de sig från början vara överens om tre saker (och de accepteras så vitt jag kan se även av Stephen Davis): (1) Det finns ingen mening i uppståndelsen om den inte ägde rum på ett fullständigt fysiskt, bokstavligt sätt. Tron på detta är vad som definierar en sann kristen. (2) Huruvida den ägde rum är något som måste bedömas utifrån de historiska beläggen. (3) Om den verkligen skett så finns det en «supernaturalistisk» verklighet. Uppståndelsen är den främsta anledningen att tro att Jesus var Gud inkarnerad.

Dessa filosofer tänker sig alltså att det finns en bokstavlig mening av «Jesu uppståndelse», och att denna bokstavliga mening refererar till ett fysiskt skeende som är tillgängligt med historiska metoder. När uppståndelsen på historiska grunder framstår som rimlig är vi berättigade att dra slutsatsen att det finns en gudomlig verklighet och att Jesus var Gud. Men nu kan man fråga sig: är «Jesu uppståndelse» ett tillräckligt bestämt begrepp för att möjliggöra sådana resonemang? James Keller har kritiserat debattörernas sätt att okritiskt acceptera en sådan grund som (1)–(3) uttrycker. Han frågar sig vilken betydelse vi kan ge uppståndelsen då vi dels aldrig varit med om någon *annan* uppståndelse, dels inte vet vilken innebörd detta uttryck hade för de första kristna.¹⁵ Davis ser här inget problem; hans svar är att NT tydligt lär en kroppslig uppståndelse och att «any first century Jew would understand the term «resurrection» to mean bodily resurrection».¹⁶ Norman Kretzmann uttrycker denna övertygelse om en oproblematisk refererande betydelse så här: «[What] I take to be the natural, ordinary interpretation of «Jesus rose from

¹¹ Se här vidare Davis 1990, s. 105 f.

¹² Denna poäng kommer från Peder Thalén.

¹³ Att uppståndelsen inte kan behandlas som ett historiskt faktum har alltså inte bara att göra med att historievetenskapen omöjligt skulle kunna överväga sådana möjligheter, utan beror också på dess karaktär, den «logiska roll» föreställningen har i tron.

¹⁴ Debatten återges och kommenteras i Habermas & Flew 1987.

¹⁵ Keller 1988.

¹⁶ Davis 1990, s. 103. Keller kommenterar Davis argument i 1990.

the dead», an interpretation that is also shared by most Christians, present and past: Jesus, after he died on the cross and was buried, left the tomb alive, on his own two feet». ¹⁷

Men förvränger inte detta begreppets innebörd? Medan uppståndelsen i klassisk teologi (i Bibeln och i de första århundradenas teologiska tänkande) klart ansågs höra samman med exempelvis nederstigningen till helvetet och himlafärden, så att de senare kan ses som stadier i ett och samma uppståndelsens skeende, ¹⁸ så tycks tanken att Jesus vandrade ut ur graven på sina egna två fötter knappast särskilt central. Jesu uppståndelse är i kristen tro en kosmisk händelse, som förändrar människans relation till Gud, förhållandet mellan gott och ont etc. ¹⁹ Det har sagts att uppståndelsen är unik, följaktligen saknas kriterier på vad som är en *riktig* uppståndelse. Många skulle invända med Kretzmann och säga: vid en riktig uppståndelse kan man gå ut ur sin grav på sina egna två ben. Jag skulle snarare säga att detta trivialiserar och förvränger vad Jesu uppståndelse betyder i kristen tro. Det vore riktigare att säga t.ex.: En riktig uppståndelse sker när frälsningens möjlighet skapas, ²⁰ när det rena offerlammet inte lämnas i döden ²¹ utan blir lejonet från Juda ²², insatt i härlighet vid Gud Faderns högra sida; när den uppståndne är den förstfödde av många, ²³ när ondskans och syndens makt är bruten, ²⁴ etc. etc. Vore det inte så att *detta* skett i.o.m. påskens händelser kunde Jesus få gå omkring på sina egna två ben till denna dag om så vore, utan att en *riktig* uppståndelse skett. Detta är den enda betydelse vi rimligtvis kan ge åt uttrycket «en bokstavig uppståndelse».

* * *

¹⁷ Kretzmann 1993, s. 143 f.

¹⁸ En poäng som bl.a. görs av bibelforskaren Adela Yarbro Collins (Collins 1993, s. 154).

¹⁹ Detta gör att Jesu uppståndelse inte kan behandlas i samma andetag som uppväckandet av Lasarus, Jairus dotter m fl. Dessa väcks åter till *livet* och väntar åter på att dö, medan Kristus sägs uppstå till ett liv i härlighet och makt vid Guds sida, som den förstfödde av många bröder.

²⁰ Se t.ex. Rom. 4:25 och Apg. 13:38–39.

²¹ Se t.ex. 1 Petr. 1:19–21 och Hebr. 10:11–14.

²² Upp 5:5.

²³ Se t.ex. Apg. 26:23 och 1 Kor. 15:20–22.

²⁴ Se Rom. 6.

Jag skulle alltså vilja föreslå att vad som leder en del filosofer till en sådan märkligt förvrängd bild av uppståndelsens innebörd är just den grund de inte ifrågasätter, en grund som utgår från antagandet att termen «uppståndelse» får sin mening av att stå för en historisk händelse. Men måste vi anta detta? Har de troende helt enkelt gjort ett gigantiskt misstag när de omfattar föreställningen att Jesus uppstått? Men har vi inte här en tro på historiska fakta som är olik en tro på vanliga historiska fakta? Jag skulle vilja säga: Det står klart att utsagor om Jesu uppståndelse inte betraktas som historiska, empiriska påståenden av de troende. Den art av tro varmed de omfattar uppståndelsesdogmen är inte av historiskt slag. Troende har inte genomfört någon historisk undersökning av rimligheten i uppståndelsen. Berättelserna om Jesus förväntas i kristendomen tas emot i tro, i en förtröstan på att Jesu verk skapar ett nytt innehåll i mitt eget liv. En person som efter en statistisk beräkning säger sig vilja ansluta sig till en församling eftersom uppståndelsen är en svagt rimlig hypotes skulle knappast uppfattas som om denne förstått vad den kristna tron innebär. Människor med en kristen tro skulle heller aldrig inta den skeptiska hållning som man normalt gör vid historiska påståenden. Människor som lever i tron bör ha en beredskap till att lida och dö för sin övertygelses skull, men fråga de som deltar i en argumentation kring uppståndelsen ifall de är beredda att satsa sina liv på något argument för uppståndelsens rimlighet? Här tycks bakvänt nog slutsatsen vara säkrare än de argument som kan presenteras för den.

Djupast sett ligger problemet med att anta att uppståndelsen skulle vara något som kunde dras in i ett historiskt bevisspel i att det är svårt att alls förstå vilken typ av händelse det är som skulle bevisas. Vad är en uppståndelse? Hur skulle någon kunna «bevittna» en sådan? Vilka andra möjliga förklaringar skall uteslutas för att man skall ha rätt att sluta sig till att man bevittnat en autentisk uppståndelse? Vad skall ett eventuellt vittne uppvisa för egenskaper för att räknas som trovärdig? På vilket sätt kan man tala om «sannolikhet» i samband med uppståndelse? Vad är ett «giltigt skäl» för att anta att denna händelse skulle kunna ske? Och hur skulle någon som trots allt löste alla dessa svårigheter (inte för att jag tror det är möjligt) och

lyckades framställa övertygande bevis för uppståndelsens rimlighet, dessutom kunna göra gällande att det var «Fadern» som «uppväckte sonen»?²⁵ Hur avgör vi vem som är agent i uppståndelser? Hur skulle vi på något sätt *historiskt* kunna fastställa att denna händelse är ett tecken på «Jesu seger över fördärvets makter»?²⁶ Hur identifierar vi den uppståndne Jesus som «det rena offerlammet»? Hur kan någon göra gällande att det finns *historiska* skäl att anta att denna händelse innebär att «frälsningen» är en möjlighet för mig idag?²⁷

Uppståndelsen kan alltså inte uppfattas som ett (presumtivt) historievetenskapligt faktum, inte heller kan historisk forskning kasta ljus över den. Är detta att beklaga? Bara om vi har den fyrkantiga uppfattningen att ett uttryck som till formen är historiskt för att vara meningsfullt primärt måste referera till ett historiskt skeende. Det tycks som om många religiösa uttryck utgör en kraftfull invändning mot en sådan ståndpunkt. Men nu sade vi att den filosofiska uppgiften är att söka förstå vilken mening «Jesu uppståndelse» har, så finns det något vi *kan* säga om dess betydelse?

* * * *

För mig är det en gåta att filosofer inte studerar *användningen* av ett sådant uttryck som «uppståndelsen» i högre utsträckning än vad som är fallet. Varför inte låta de sätt varpå människor talar om Jesu uppståndelse visa oss vad den innebär? En källa för sådana analyser kunde vara vår svenska psalmbok. En troende idag möter ju en av traditionen formad kristusgestalt: den uppståndne Kristus har i 2000 år sagts möta troende i visuella uppenbarelser, i bön och meditation, genom musik och konst etc. Vad «uppståndelse» betyder har utmejslats i olika riktningar av skilda traditioner under denna tidsrymd, och en troende lär sig att använda begrep-

pet i enlighet med vad som i en sådan tradition räknas som ett rätt språkbruk. Det finns i denna situation, tror jag, fyra skäl till att uppfatta psalmboken som en god källa till att förstå en tradition: (1) Psalmboken är resultatet av en religiös traditions utveckling och uttrycker denna traditions användning av uttrycket (2) Psalmerna är religiöst språk i bruk, snarare än reflexioner över det religiösa språkbruket²⁸ (3) Psalmerna uppfattades dessutom vid den tidpunkt psalmboken sammanställdes som ett gott uttryck för tradition, tro och Bibel, samt (4) Dessa psalmer fortsätter genom sin användning i detta nu att forma människors föreställningar om uppståndelsen och deras eget bruk av de religiösa uttrycken.

Jag har undersökt de första påskpsalmerna i vår psalmbok, Sv.Ps. 464–68, och de innehåller alla samma huvudsakliga budskap. Jag har funnit tre tydliga motiv. I t.ex. Sv.Ps. 464, vari Anders Frostenson bearbetat en latinsk text från 1000-talet, görs för det första klart att den troende som respons till budskapet om Kristi offer själv skall ge ett offer i gengäld: «Lovets offer alla trogna ger åt det Lamm som offrats». I verserna återges den välkända berättelsen om Jesu död och den tomma graven. Till svar sjunger församlingen ett lovets offer.²⁹ Den första gången dessa rader:

Kristus är uppstånden, fri från nöd och vänden.
Så må nu all sorg fara.
Krist vår tröst vill vara.
Kyrieleis.

Budskapet om Kristus skall alltså ta emot i glädje då troende nu har en tröst.³⁰ Att Kristus är uppstånden innebär att Han nu är närvarande i den troendes liv såsom tröstaren. Man kan alltså vända sig till just den gestalt som berättas om i predikan, sång och liturgi. Till denne tröstare ger den kristne lov och ber han eller hon om förbarmande.

²⁵ Kol. 2:12.

²⁶ Se t.ex. 1 Kor. 15:24–26, 54–57; Ef. 1:19–23 och Fil. 2:9–11.

²⁷ Svårigheterna här drabbar i lika hög grad de som hävdar uppståndelsens omöjlighet som de som hävdar dess möjlighet. I båda fallen är det oklart vilken händelse det är man säger något om, något som Chris Burman uppmärksammade på ett seminarium i Åbo hösten 1996.

²⁸ Detta är ett argument för psalmer om man som jag anser att filosofiska problem uppkommer i *reflexionen* över språkliga uttryck, och att vägen ur de filosofiska svårigheterna består i att åter vända uppmärksamheten till hur uttrycken faktiskt används (vilket visar att jag delar Wittgensteins uppfattning av filosofin).

²⁹ Se också Sv.Ps. 465:7; 466:5; 467:1; 468:1–3.

³⁰ Se också Sv.Ps. 467:1.

Men denna gestalt ger inte bara tröst. Hans verk har — och här når vi ett andra motiv — en större signifikans. I t.ex Sv.Ps. 465:1 sägs att Kristus befriar oss från dödens makt genom sitt verk.³¹ Det blir således tydligt att du för att förstå uppenbarelse måste ha en erfarenhet av att vara «under dödens makt». Det förutsätts i psalmerna hela tiden att du är medveten om din andliga situation och att du ser talet om uppståndelsen som ett gudomligt svar på denna din belägenhet. Till den som har denna erfarenhet av att vara «under dödens makt» kan förkunnelsen tala om Kristus som «befriaren»; och därigenom kan den ansatte själv erfara den uppståndne Kristus som en realitet i sitt eget liv. Samma tema återkommer i Sv.Ps. 465:2 & 4, men nu läggs det till ett tredje, rituellt motiv. I vers två nyttjar författarna bilden av korset som det livets träd som skapelseberättelsen talar om:

Sann livets frukt det träd oss här
där offrad din lekamen är,
där blodets ström rann rosenröd.
Vi lever nu av himmelskt bröd

Den kristnes liv är nu ett liv som föds av den frukt och det bröd — vilket anspelar både på mannen i öknen, Jesu brödunder, och nattvarden — som springer ur Jesu verk. Vers fyra använder sig också av brödsymboliken, nu mer tydligt anspelande på nattvarden:

Vårt påskalamm är du, o Krist,
oskyldig, ren och utan brist.
Åt oss du kraft och näring bjöd
i brutet och välsignat bröd.

För att veta vad korsdöden och uppståndelsen betyder här är det således ett krav att du har en hunger efter den föda Gud ger. Om du förstår hur uttryck som «Jag hungrar efter rättfärdighet» skall användas, om du kan applicera dem i ditt liv, kan du söka efter den uppståndne till exempel i nattvardsriten. Den troende som efter nattvarden kan redogöra för sina erfarenheter i termer av att ha erhållit «kraft» etc visar att han / hon förstår vad det *betyder* att säga sådant som «Den uppståndne lever i mig» eller «Han lever mitt ibland oss» (Sv.Ps. 467:4).

Jag hoppas att det står klart vart jag vill komma med denna korta analys: poängen i de motiv jag lyft fram är alltså att detta att förstå tal om uppståndelsen *konstitueras* av att kunna förknippa erfarenheter av kraft- och livgivande slag i gudstjänst och rit med den uppståndne Kristus verksamhet. Den som lär sig att tala om uppståndelsen i en kristen gemenskap kommer att göra det bl.a. genom att sjunga psalmer av det slag jag redogjort för, och genom att applicera deras uttryck i sitt eget liv. Orden vill väcka vissa erfarenheter till liv och kriteriet på att någon behäskar dessa uttryck är att denne på ett för andra troende begripligt sätt kan uttrycka erfarenheter av den uppståndne Jesus med hjälp av dem.³² Det liv Jesus har såsom uppståndne har inget med att han kunde gå på sina egna två fötter att göra, utan med att Han är närvarande i den troendes erfarenhetsvärld här och nu. Att den troende yttrar «Den uppståndne lever i mig» skulle ur detta perspektiv inte förstås som en historisk hypotes om vad Jesu uppståndelse var, som sedan prövas i det religiösa livet. Som om denne först formulerade en historisk hypotes, sedan drog slutsatsen att den uppståndne nu är tillgänglig, för att sedan pröva om det stämmer. Troende kan ha erfarenheter av gemenskap med sin uppståndne frälsare och det är genom betydelsen av sådana erfarenheter tron på Jesu uppståndelse kan göras begriplig, inte tvärtom.

De filosofer jag här tagit upp tar en förståelse av uppståndelsen som en historisk händelse för given, och anser att den filosofiska uppgiften består i att avgöra rimligheten i de troendes övertygelse om att Jesus har uppstått. Jag har sökt visa att dessa filosofer förbiser nödvändigheten av att göra en begriplig analys innan kunskapsteoretiska frågor kan tas upp. Men resultatet är dessutom det att den kunskapsteoretiska frågan försvinner ur sikte. Medan vi som filosofer kan förstå Jesu uppståndelse i den meningen att vi kan utföra sådant begripligt arbete som har exemplifierats i denna artikel,

³² Om någon t.ex. berättade om hur Gud kom till henne med sin stora nåd i en stund av syndanöd, men sedan vägrade delta i några som helst av de existerande formerna för att uttrycka tacksamhet (dvs. avvisade första motivet ovan: att Kristi offer frambringar ett lovets offer från den troende) skulle hennes berättelse framstå som obegriplig eller som ett stort hyckleri.

³¹ Se också Sv.Ps. 466:2, 4; 467:2; 468:4.

och därigenom undanröja filosofiska svårigheter, så visar analysen ovan att (den föregivet «kynskapsteoretiska») frågan om huruvida Jesus verkligen har uppstått är en distinkt *religiös* fråga. Om kriteriet på att någon behärskar de uttryck som talar om uppståndelsen, är att denne på ett för andra troende begripligt sätt kan uttrycka erfarenheter av den uppståndne Jesus med hjälp av dem, så innebär det att ställningstagandet till huruvida Jesus uppstått i långt och mycket sammansmälter med hur man alls förhåller sig till den kristna tron. Jag kan som filosof förstå psalmbokens och Bibelns språk i den meningen att jag kan konfrontera det med filosofiska förvrängningar av tron, men att förstå uppståndelsens språk i *trons* mening är att anamma den kristna tron eller att i otro förneka den.³³

* * * * *

Jag tror det står klart vad jag anser vara den avgörande bristen i den religionsfilosofiska diskussion kring Jesu uppståndelse som jag undersökt, likaså i vilken riktning vi istället bör gå för att förstå begreppet. Kvar står frågan som ofta motiverar de filosofiska diskussionerna: vilken roll spelar historien? Spelar det ingen roll om Jesus *historiskt* sett uppstod eller inte? Skulle troende kunna tala om den uppståndne Jesus *även* om vi fann ett dokument som slog fast vad som skett med kroppen? Jag skulle här till sist sammanfattningsvis vilja peka på några viktiga punkter som tillsammans ger en fingervisning om var svaret kan sökas:

1) Även om det inte är den historiska händelsen som ger uttrycket en betydelse, så finns det naturligtvis ett kausalt samband. Skulle inte något hänt som motiverat evangelieberättelserna (vad detta nu än var) så hade vi aldrig talat om Kristus som uppstånden. Betydelsen av «Jesu uppståndelse» och liknande uttryck är dock de användningar de har i troendes liv idag. Människor lär sig idag använda denna term i flera olika sammanhang och på flera olika sätt, ett av dem är att tala om vad som skedde ca år 30. Och att vi

³³ Den trons förståelse som innebär att jag anammar tron hindrar naturligtvis inte att jag sedan skulle kunna komma att tvivla eller överge min tro. En sådan utveckling skulle naturligtvis komma att beskrivas i skilda termer av de fortsatt troende respektive den som lämnar tron.

kan tala om att det skedde då är något som skiljer berättelsen om uppståndelsen från t.ex. en grekisk myt (som ju inte på detta sätt har en plats i historien). Den troende kan således i *en* mening tala om uppståndelsen som en sanning av historiskt slag, bara detta tal inte döljer denna «sannings» religiösa karaktär och leder oss till att blanda samman «sanning av historiskt slag» med «sanning som är åtkomlig för historiska undersökningar».

2) För det andra finns det alltså en viktig begreppslig poäng att göra här: att vi kan fastslå vad som faktiskt skedde då, är inte vad som berättigar troende att tala om uppståndelse idag. *Hur* troende talar om uppståndelsen avgör vad det *betyder* att fastslå att uppståndelsen ägt rum.³⁴ Vi kan inte förstå vad det skulle innebära att «inse sanningen i» eller «komma till övertygelsen att» Jesus är uppstånden innan vi förstår vilken plats uttrycket «Jesus är uppstånden» spelar i troendes liv. Jag har här föreslagit att religiöst språk om uppståndelsen har sin begreppsliga början i uttryck som «Den uppståndne har tagit plats i mitt hjärta»; genom att ha erfarenheter för vilka detta och liknande uttryck upplevs adekvata kan troende ge en innebörd åt den till formen historiska berättelsen om Jesu uppståndelse. Berättelsen om uppståndelsen griper inte in i det religiösa livet för att den är sann — utan för att den griper in och därmed alls har en betydelse, kan omdömet «sant» komma att fällas.³⁵

³⁴ I min kommande avhandling, med den preliminära titeln *En filosofisk undersökning av Wittgensteins religionsförståelse*, ger jag en mer utförlig redogörelse för hur vi av Wittgenstein kan lära oss att se begreppsliga poänger av detta slag.

³⁵ George Lindbeck framför i Lindbeck 1984 en teori om dogmers betydelse, som i mycket påminner om min position. Han säger t.ex. att «one must have some skill in *how to use* [a religion's] language and practice its way of life before the propositional meaning of its affirmations becomes determinate enough to be rejected» (Lindbeck 1984, s. 68). Jag sympatiserar också med Lindbecks betoning av en «intra-textuell» läsning av Bibeln. En avgörande skillnad är dock att Lindbeck vill ge rum för idén om en djupare «ontologisk sanning». Han tänker sig t.ex. att en viss geometri kan vara ontologiskt sann, så att vi kunde komma fram till att rummet t.ex. är euklidiskt. På religionens område är det på ett motsvarande sätt vad som *betecknas* med påståendet att «Jesus truly and objectively was raised from the dead», som *rättfärdigar* att vi lever enligt

Och som vi såg ovan kan inte vad en «sann uppståndelse» är anges på annat sätt än genom att parafrasera annat religiöst språk.³⁶

3) Snarare kunde vi säga att sambandet mellan de troendes språkbruk och historien består i att vissa historiska kunskaper förändrar hur vi kan tala om uppståndelse idag.³⁷ Nyligen fann forskare ett nytt evangelium i samlingar tillhöriga det Egyptiska Museet i Berlin. Om vad som skedde med Jesu kropp där eller i något annat liknande fynd klargjordes skulle många fortsätta tala om uppståndelse, men talet om den tomma graven skulle ha ingen eller en väldigt annorlunda betydelse. I relation till sådana nya historiska kunskaper kan vi tänka oss flera olika möjligheter: vissa troende skulle uppge tal om uppståndelse helt och hållet; andra skulle känna sig tvungna att ändra eller uppge vissa uttryckssätt; medan åter andra skulle rycka på axlarna åt den nya historiska kunskapen. Om ni sett Martin Scorseses film «The Last Temptation of Christ» kanske ni minns att Jesus, efter att ha överlevt korsfästelsen, träffar Paulus, och invänder: Jag dog aldrig, jag lever. Paulus lägger ingen vikt vid detta, utan svarar: Även om det du säger är sant så spelar det ingen roll. Jag predikar en mycket kraftfullare Jesus, en uppstånden Jesus, som radikalt kan förändra människors liv.

Den filosofiska uppgiften är enligt min mening inte att fälla några avgöranden om vilken reaktion som vore mest adekvat, utan att

uppståndelseberättelsen «even when one grants the impossibility of specifying the mode in which those stories signify» (ibid. s. 67). Jag betonar alltså istället att det är *hur* vi lever enligt berättelsen som visar oss vad «betecknande» och «rättfärdigande» innebär i detta sammanhang.

³⁶ Huruvida det är sant att Jesus uppstått är, återigen, endast något som kan besvaras av den som ställer en religiös fråga. Och svaret kommer att bestå av utsagor av typen: «Jag bad till Gud och då kom Herren in i mitt hjärta». Med det vill jag *inte* säga att religionen inte når upp till någon av den oberoende standard på rationalitet, utan att detta visar vad rationalitet *innebär* i detta sammanhang.

³⁷ Jag tror inte att detta är allt som kan sägas om relationen mellan tron på Gud idag och historien, men för att gå vidare skulle vi behöva utreda vilken betydelse t.ex. ett uttryck som «Gud verkar i historien» kan ha, något som måste lämnas därhän till en senare artikel.

beskriva dessa skilda möjligheter och vilka roller de kunde tänkas spela i en livshållning.³⁸

Bibliografi

- Collins, Adela Yarbro: «Response to Kretzmann», i Eleonore Stump & Thomas P. Flint (red): *Hermes and Athena*. University of Notre Dame Press, Notre Dame 1993, ss. 151–155.
- Davis, Stephen T.: «Is It Possible to Know that Jesus Was Raised from the Dead?», i *Faith and Philosophy* 1 (1984), ss. 147–159.
- Davis, Stephen T.: «Doubting the Resurrection: A Reply to James A. Keller», i *Faith and Philosophy* 7 (1990), ss. 99–111.
- Everitt, Nicholas: «The Impossibility of Miracles», i *Religious Studies* 23 (1987), ss. 347–349.
- Habermas, Gary & Flew, Anthony (red): *Did Jesus Rise from the Dead? The Resurrection Debate*. Harper & Row, San Francisco 1987.
- Keller, James A.: «Contemporary Christian Doubts about the Resurrection», i *Faith and Philosophy* 5 (1988), ss. 40–60.
- Keller, James A.: «Response to Davis», i *Faith and Philosophy* 7 (1990), ss. 112–116.
- Kretzmann, Norman: «Comments on the Paper of Adela Yarbro Collins», i Eleonore Stump & Thomas P. Flint (red): *Hermes and Athena*. University of Notre Dame Press, Notre Dame 1993, ss. 141–150.
- Lindbeck, George A.: *The Nature of Doctrine. Religion and Theology in a Postliberal Age*. Westminster Press, Philadelphia 1984.
- O'Collins, Gerald & Davis, Stephen T. & Kendall, David (red): *The Resurrection*. Oxford University Press, Oxford 1996.
- Peterson, Michael & Hasker, William & Reichenbach, Bruce & Basinger, David (red): *Förnuft och religiös tro. En inledning till religionsfilosofin*. Nya Doxa, Nora 1997. Utkom ursprungligen 1991 under titeln *Reason and Religious Belief* (Oxford University Press, Oxford 1991).

³⁸ Detta föredrag sprang ur en rad seminariediskussioner av Jesu uppståndelse, bl.a. av Olli Lagerspetz, som hölls i vid filosofiska institutionen i Åbo under läsåret 1996–97. De gav impulser till behandlingen i detta föredrag, även om min behandling av frågan oftast skiljer sig från de som presenterades i Åbo.


Summary

In the paper «The Resurrection of Jesus as a Philosophical Problem» I take my point of departure in a debate featuring philosophers such as Stephen T. Davis, Gary Habermas and Norman Kretzmann. They have discussed whether it is reasonable to believe that Jesus was resurrected. I show that this epistemological orientation derives from an uncritical acceptance of a dubious meaning of the term «resurrection». According to these philosophers, for the concept of resurrection to be meaningful the story of the resurrection must be understood as being about a physical event, and read in a solely literal way. Whether it actually occurred must be judged on the basis of historical research only. If we conclude that it actually happened, we thereby have evidence of the existence of a supernaturalistic reality. But how do we know *what* we are supposed to judge? The philosophers mentioned see no problem with this. The resurrection was an event that happened to Jesus in which he was restored to life and after which his living body left the tomb. Kretzmann just states what he takes to be the natural, ordinary interpretation of «resurrection»: Jesus, after he died on the cross and was buried, left the tomb alive, on his own two feet.

If we look at the resurrection from the view of Christian faith, I claim that the only reasonable way of understanding the notion of a real or literal resurrection is that it takes place when it puts «us right with God» (Rom. 4:25); when «the sacrificial lamb» (1 Pet. 1:19) is not left dead but becomes the «Lion of Judah» (Rev. 5:5); when «death is no longer master» (cf. Rom. 6), etc. If *these* things were not the case Jesus may very well walk on his own two feet to this day without a resurrection having taken place. Further, the view of the resurrection as a purely historical event breaks down for conceptual reasons: How could one possibly confirm that it was the «Father» that resurrected the «Son»? How do we decide who is the agent in a resurrection? How do we identify a «sacrificial lamb»? How can one on historical grounds claim that the «event» implies a possibility of «salvation», etc.?

Next, I try to say something about the religious meaning of «resurrection» by analysing some Swedish resurrectional hymns. This analysis shows that to understand talk about resurrection is for Christians constituted by the ability to connect the activity of the risen Christ with experiences of receiving forgiveness and power to a new life. The expressions used and learned are there to evoke certain experiences, and the criterion for understanding these expressions is that one is able to express one's experiences of the risen Lord by these very expressions. Here, the «life of the resurrected» has nothing to do with Jesus walking around on his own two feet but with his presence in the life of the believer.

Last, I discuss the relation between the resurrection and history. Since something motivated religious talk about the resurrection there is a causal connection. We can also talk about it happening at a point in history, which makes a difference compared to, say, a Greek myth. But, the possibility to judge what really took place at that time is not what justifies believers today in talking about the resurrection of Jesus. Rather, how believers talk about the resurrection *determines* what it *means* to talk of establishing that it really took place. My proposal is that talk of resurrection has its conceptual root in expressions such as «The resurrected lives in my heart», and the like. By having experiences for which such expressions are felt to be adequate, believers may make sense of the story of the resurrection. The story is not important for Christians because it is historically true, but because certain experiences make it important and meaningful. Therefore Christians may judge it true.



Du är redan prenumerant,
inte sant?

Glöm inte att prenumerera för 1998!
150:- kr (100:- kr för studerande)
Postgiro 118 78 06-3
Bloms i Lund Tryckeri AB

Debatt

Utan kyrka ingen kristen etik

Arne Rasmusson svarar Göran Bexell

ARNE RASMUSSON

I den pågående debatten om universell och partikulär etik svara teol.dr Arne Rasmusson här på Göran Bexells artikel från STK 2/1997, s. 70. — Göran Bexell kommer att svara i nästa häfte.

Först måste jag säga att jag är tacksam för Göran Bexells villighet att anta min utmaning att konstruktivt diskutera grundläggande frågor inom den moderna etiken i allmänhet, och den svenska teologiska etiken i synnerhet, och för att han gav min kritiska artikel ett så omfattande svar.¹ Vi har alldeles för lite teologisk debatt i Sverige. Diskussionen är ett viktigt medel att hjälpa varandra att tänka bättre. Men det överraskar väl inte heller om jag säger att jag inte blev övertygad av Bexells svar.

Samtidigt får man inte glömma att en debatt av denna typ accentuerar skillnader. Det finns mycket jag är enig med Bexell om och där jag finner hans analyser intressanta och givande. Ibland när jag läser speciellt hans senare texter kan jag för övrigt tycka att vi borde vara betydligt mer eniga än vad som kommer till uttryck i våra respektive artiklar. Jag gissar att detta har att göra med spänningar inom Bexells mycket komplexa teori, där man kan lägga tonvikten på olika ställen och nå ganska olika resultat. Hursomhelst, här är min uppgift först och främst att kommentera Bexells svar på min artikel.

Om retorisk strategi, universalism och pietism

Det är till att börja med intressant att notera Bexells retoriska strategi. Å ena sidan säger han att

jag representerar den internationella debattens huvudriktning (i kontrast till den svenska), med konsekvensen att han själv tenderar att bli den heroiske försvararen av ett mer traditionellt universalistiskt perspektiv mot huvudtrendens partikularism och relativism. Å andra sidan beskrivs jag som en representant för en pietistisk hållning, vilken han kontrasterar mot en «bredare, klassisk och allmänkristen» (s. 71) huvudfåra som han själv representerar. Oberoende av vad Bexell själv avser (han ger en relativt «neutral» beskrivning på s. 71), så vet han naturligtvis att för de flesta läsare av *STK* innebär benämningen pietism en implicit kritik, med associationer av instängd, snäv och sluten kontra öppen, vid och allmän. Bexell skriver också själv att «AR står i sin pietistiska tradition för en dygd-etisk förträngning av perspektivet» (s. 76). Och grundperspektivet i hela artikeln är att ställa hans egen universella strävan mot min partikularism.

Förutom att denna beskrivning av pietism är en ohistorisk karikering,² har jag själv ofta kritiserat vissa pietistiska drag i både svensk frikyrklighet och svensk lutherdom. Pietismen brukar inte sällan beskrivas som ett modernitetsfenomen, som den typiskt moderna formen av kristendom. Pietismen är mångfacetterad, men där finns inte bara en betoning på församlingen, utan också på individens direkta gudsförhåll-

¹ Min artikel «Människan i allmänhet finns inte» och Bexells svar «Universalism och partikularism i etiken» återfinns i *STK* 73:2 (1997). Sidreferenser till Bexells artikel ges i den löpande texten.

² Jfr Dale Brown, *Understanding Pietism*, Grand Rapids 1978. Återigen, jag påstår inget om Bexells egen pietismförståelse, jag säger bara något om den retoriska funktion en sådan användning av begreppet pietism har i en diskussion som vår.

lande och på den personliga religiösa upplevelsen som ofta har ställt i motsats till kyrkans institutionella sida. I detta avseende är jag mera katolsk än pietistisk eller luthersk. Och det är knappast en tillfällighet att jag ofta känner mig mer befreundad med katoliker än med nordiska lutheraner. Det som förenar en icke-katolik som mig med katolsk teologi är bland annat den konstitutiva roll kyrkan har för frälsning, kristet liv och kunskap (därmed inget sagt om den specifika institutionella utformning detta fått i den romersk-katolska kyrkan) i kontrast till den subjektivism och individualism som ofta har karaktäriserat en stor del av kyrkoliv och teologi inom protestantismen (speciellt som den utvecklats från 1800-talet och framåt). Protestantismen har ofta misslyckats med att ta det mänskliga livets, och därför också kristendomens, sociala och kroppsliga karaktär på allvar.

Detta visar att Bexells kontrastering av min påstått pietistiska tradition mot en mer klassisk och allmänkristen tradition är alldeles för enkel. Alasdair MacIntyre och Charles Taylor är trots allt katoliker. Michael Walzer är jude. För att än mer komplicera det hela, kan man notera att MacIntyre gör anspråk på att stå i en augustinsk-thomistisk tradition och försvara en thomistisk naturlig-lag-teori.³ Många andra katoliker går en liknande väg. Från MacIntyres perspektiv representerar Bexell den drastiska och (enligt MacIntyre) ohållbara omformning av naturlig-lag-teori som ägt rum efter upplysningen. Det var därför jag i min första artikel sa att i vissa avseenden står mitt perspektiv närmare klassisk naturlig-lag-teori än den typ av teori som Bexell representerar gör. Detta var något som Bexell valde att inte kommentera.

Inte ens Hauerwas, trots att han är metodist, är någon typisk pietist. Förutom att han brukar använda pietism på samma ohistoriskt karikerande sätt som är vanligt i Sverige,⁴ kan han

själv av andra, som t.ex. lutheranen Robert Jenson, beskrivas som «barely-crypto-Catholic».⁵ Jag har beskrivit honom som radikal-reformatrisk, men då definierat begreppet på ett mycket vitt sätt, som gör att denna typ av teologi eller liknande former finns i de flesta kyrkotraditioner.⁶ Men precis som Bexell, vill jag, liksom Hauerwas, John Milbank, John Howard Yoder och andra som står nära det perspektiv jag försvarar, vara en del av den allmänna kyrkan. Och vi gör alla allmänna sanningsanspråk. Det är sålunda felaktigt att säga att Bexell gör universella anspråk, medan jag med Hauerwas och MacIntyre enbart gör partikulära. Vad det handlar om är karaktären på dessa anspråk och hur man gör dem.

Om dualistiska argument och annat som förvirrar

Det andra retoriska grepp Bexell använder för att förstå skillnaden mellan honom och mig är kontrasten mellan universalism och partikularism. För att föra diskussionen vidare vill han precisera positionerna och argumenten för dem. Jag menar tvärtemot att hans diskussion i detta avseende mer förvirrar än tydliggör. Ett problem är hans dualistiska sätt att argumentera, två hållningar kontrasteras med varandra, eller alla positioner sätts på en linje från universalism till partikularism, vilket på ett missvisande sätt reducerar komplexa positioner och debattlinjer. Därav följer ett annat problem, nämligen att han väljer att kritisera en extremposition som knappast någon har.

I Bexells version innebär universalism i etiskt hänseende att etiken är «interkulturell, interreligiös och internationell» (s. 76). Partikularism å andra sidan innebär, enligt Bexell, att «[a]ll etik är ... helt och hållet bunden till sina sociala, personliga, kulturella eller religiösa kontexter och traditioner» (s. 77, min kursive-

³ Se t.ex. MacIntyre, «How Can We Learn What *Veritatis Splendor* Has to Teach», *The Thomist* 58, 1994, 171–195, och Brad Kallenbergs diskussion av denna fråga i «Positioning MacIntyre within Christian Ethics», *Virtues and Practices in the Christian Tradition* (red. Nancey Murphy, Brad J. Kallenberg, och Mark Thiessen Nation), Harrisburg 1997, 64–71.

⁴ När han t.ex. beskriver James Gustafson som pietist innebär det naturligtvis kritik.

⁵ Jenson, «The Hauerwas Project», *Modern Theology* 8, 1992, 285–295, här 292.

⁶ När Bexell säger att mot den huvudfära han representerar «står framför allt pietistiska traditioner» (s. 71) blir konsekvensen rimligen att också Karl Barth är pietist, vilket kan synas märkligt i ljuset av Barths välkända pietism-kritik.

ring). På ett annat ställe sägs partikularismen hävda att «det *inte* finns *något* gemensamt mänskligt i olika kulturella kontexter» (s. 73, min kursivering). Samtidigt säger han flera gånger att jag inte verkar stå för en sådan uppfattning, vilket är helt riktigt. Jag har dessutom svårt att tänka mig att det finns någon som försvarar en så extremt formulerad hållning («*inget* gemensamt mänskligt»). Det är svårt att se att något klargörs och preciseras genom att en uppfattning som knappast någon har beskrivs och kritiserats. Varför inte istället analysera den uppfattning jag faktiskt försvarar i min artikel?

De märkliga resultat hans argumentativa strategi leder till ser man i ett par av de skäl han ger för sin egen universalistiska hållning. Ett är «att det inte finns några entydiga skäl för en *total* etisk oenighet och relativism att hämta från den deskriptiva etiken. Tvärtom, skälen för en universellt *syftande* etik är starka» (s. 78, mina kursiveringar). Jag håller med, och vad gäller det negativa påståendet — vem skulle invända? Men, som sagt, jag menar att kristen etik gör universella anspråk. Frågan är *hur* dessa anspråk görs. Det är där vi skiljer oss åt, inte i *att* man gör universella anspråk.

Ett annat skäl Bexell ger för universalismen är att «den *totala* normativa relativismen» inte är «hållbar ur teoretisk, argumentativ synpunkt» (s. 78, min kursivering). Återigen håller jag med och återigen undrar jag med vem han diskuterar. Rhetoriskt är det möjligen effektivt att argumentera på detta sätt, för vem vill stå på den totala relativismens sida? Men om man är intresserad av att klargöra olikheter i existerande positioner, t.ex. mellan Bexell och mig, är det kontraproduktivt. Varför tog Bexell inte alls upp det avsnitt där jag diskuterar hur man kan argumentera mellan och lära av andra traditioner och hur traditioner kan vara självkritiska? Vad är det i det som han inte håller med om?⁷

Om beroende och oberoende av traditioner

Jag har hävdat att vi lever och tänker i och genom socialt burna traditioner, vilket betyder att också all etisk reflektion är traditionsberoende.⁸ Det finns ingen plats utanför dessa traditioner från vilken man kan argumentera moraliskt. Samtidigt pekade jag också på hur man, även i avsaknad av universella kriterier, kan kritisera sin egen tradition och argumentera mellan traditioner. Bexell håller med om traditionsberoendet, men för det till något han kallar «vederbörandes metaposition» (s. 72) Det är inte lätt att veta vad han faktiskt påstår här. Men om jag förstår honom rätt verkar han säga att denna metaposition (t.ex. den kyrkliga och teologiska tradition man står i) är något kontingent som på olika sätt påverkar ens moraliska reflektion, däremot är den inte själv en del av den moraliska reflektionen. Han kan göra denna uppdelning eftersom han skiljer på orsaksförklaringar och argumentativ giltighet. Även om man kan förklara någons position utifrån t.ex. hennes kristna tradition säger det inget om uppfattningens giltighet. Det är det senare den etiska analysen sysslar med, och här ska argumenten vara intersubjektivt giltiga.

Nu är dock, enligt Bexell, en intersubjektivt giltig analys av Bibeln och den kristna traditionen ett centralt element i utformandet och prövningen av den kristna etiken. Innebär inte detta att han ändå kommer relativt nära den hållning jag försvarar? Jag tror inte det, eftersom traditionen (eller traditionerna) i *Bexells teori* inte förstås som något som vi befinner oss i och kritiskt tänker utifrån (ens metaposition), utan som ett externt objekt som på olika sätt ska relateras till andra element i den etiska analysen. Strävan bör vara att göra denna analys så oberoende av ens egen tradition (ens metaposition) som möjligt. Med andra ord, det faktum (som Bexell bejakar) att man är en del av en tradition ingår inte i hans teori om en välgrundad moraluppfattning.

⁷ Jfr också Rasmusson, *The Church as Polis*, Lund 1994 och *Notre Dame* 1995, 212–215, 227–230, 266–269, och min diskussion av liberalism och s. k. kom-munitarism i «Justice and Solidarity in a «Communitarian» Perspective» (kommer i *Societas Ethica. Jahresbericht* 1997).

⁸ I min förra artikel använde jag MacIntyres välkända definition i *After Virtue* (London 1981, 207) av begreppet «tradition»: «A living tradition then is an historically extended, socially embodied argument, and an argument precisely in part about the goods which constitute that tradition.»

I en etisk analys ska man, enligt Bexell,⁹ väga samman en förmoralisk nivå, inkluderande bland annat relevanta fakta, påståenden om mänskliga behov och den sociala situationens krav, ontologiska antaganden, människosyn och religiös tro, med grundläggande normer och värden (som tillhör den egentliga moralnivån).¹⁰ Han menar att även om dessa två nivåer har ett samband med varandra så är de helt självständiga. Det är svårt att förstå vad han, utifrån sin teori som helhet, kan tänkas mena med detta.

Hursomhelst innebär detta att också moral och religion är självständiga från varandra. «Religionen är i princip bara ett icke-nödvändigt förmoraliskt argument.»¹¹ (Gäller detta också allt annat på den förmoraliska nivån?) Biblisk och kristen etik är historiskt och kulturellt formade uttryck för en allmänmänsklig etik som i sina grunddrag finns i alla kulturer. Det finns många sätt att komma fram till samma slutsatser, rimligen också genom en «sekulär» filosofisk analys. Man kan ju då fråga varför man i så fall, i ett land som Sverige, behöver gå omvägen via «kristen» etik.

Rent praktiskt handlar Bexells analyser av konkreta frågor inom kristen etik om att väga samman grundnormer, material från Bibeln och kristen tradition, fakta och påståenden om mänskliga behov, etc. Den slutliga sammanvägningen är en hermeneutisk process som kan göras på olika sätt, så till slut handlar det om ett personligt val, som i varierande grad oundvikligen påverkas av den tradition man står i, ens metaposition.

Jag tror att detta på flera sätt är ett missvisande sätt att beskriva denna process. Här kan jag dock bara antyda några problem. Men först är det viktigt att observera vad vi *inte* är oeniga om, nämligen att nutida erfarenheter, ny kunskap och kritisk analys är nödvändiga delar av kristen etik och teologi. Vad jag emellertid hävdar är att Bexells sätt att beskriva hur etisk reflektion går till är inadekvat. För det första menar jag — som

jag försökte säga i mina förra artikel — att det Bexell kallar grundnormer endast får ett konkret innehåll när de sätts in i ett större sammanhang av övertygelser och praktiker, dvs. i en tradition. Det betyder rimligen att man inte kan skilja ut en självständig moralnivå. Nu skulle Bexell kunna invända att han visst försöker tolka kristna begrepp, som kärlek, utifrån den kristna traditionen. Men vad han ofta faktiskt gör är att reducera traditionen till allmängjorda grundvärden som antas vara begripliga och praktiskt meningsfulla i sig, men som i processen blir abstrakta och obestämbara. Så gör han ofta med kärlekstanken,¹² även om han säger att den ska tolkas utifrån Jesus. Som jag ska visa längre fram, tror jag inte man kan abstrahera «värden» på detta sätt, eller göra kärleken, eller något annat, till kristen etiks grundnorm. Traditioner är inte abstrakta tankeprodukter, utan finns förkroppsligade i konkreta institutioner och praktiker. Därför är det rimligare att förstå etik som analys och diskussion av traditionsberoende sociala praktiker, än som försök att applicera allmänna teorier och värden på praktiska frågor.

För det andra kan man inte heller på det sätt Bexell verkar göra skilja «fakta» och påståenden om mänskliga behov och den sociala situationen krav från grundläggande moraliska, ontologiska och teologiska antaganden. Också faktapåståenden och påståenden om mänskliga behov är invävda i nätverk av övertygelser och praktiker. Exempelvis samhällsvetenskapliga beskrivningar är inte uppbyggda på generaliseringar från enbart empiriskt material, utan empiriska undersökningar är delar av komplexa samhällsvetenskapliga traditioner, som i sin tur är delar av större kulturella traditioner. Detta betyder naturligtvis inte att intern och extern kritik är omöjlig eller att nya empiriska rön inte kan leda till förändringar i traditionen. Men det betyder att det inte finns någon traditionsberoende plats från vilken man kan bedöma dessa nya empiriska rön.¹³

⁹ Jag följer här hans artikel «En välgrundad moraluppfattning», *STK* 66, 1990, 145–153.

¹⁰ Till detta kommer «valnivån» (som verkar handla, lite förenklat, om aktörens tydning och sammanvägning av nivå ett och två) och «personnivån» (om aktören som gör valet, dvs. moralpsykologi och dygd).

¹¹ Bexell, «En välgrundad moraluppfattning», 151.

¹² Se t.ex. *ibid.*, 141.

¹³ Min diskussion av Troeltschs sociologi nedan är ett exempel. Se vidare Rasmussen, «Kristen social teologi och modernitetens villkor», *Tidskrift för teologi og kirke*, no. 4, 1997, 243–271. När jag i min förra arti-

Bexell verkar mena att just på grund av beskrivningars kulturberoende ska vi sträva efter intersubjektivt prövbara och traditionstranscenderande kriterier. Här ligger — om jag förstår honom rätt — hans distinktion mellan metaposition (till vilken traditionen hör) och positionen. Mot detta hävdar jag, att det Bexell kallar metapositionen är och ska vara en integrerad del av den explicita etiska reflektionen. Jag påstår alltså inte bara att etisk argumentation, liksom all argumentation, är icke-absolut, utan att den sker i, genom och mellan traditioner, och att det som Bexell för till metapositionen är en del av den etiska argumentationen. Etiken kan inte skiljas

kel hävdade att discipliner som samhällsvetenskap och psykologi inte är moraliskt neutrala, blev jag kritiserad av Bexell för att underskatta dessa discipliners intersubjektiva karaktär (vilken han kontrasterar med «de subjektiva värderingarnas och skiftande traditionernas mångfald»). Han hänvisar, som exempel, till de intersubjektivt prövbara beskrivningar av det mänskliga livet som djuppsykologin och socialpsykologin kan ge (s. 73). Till detta kan flera kommentarer ges. För det första bygger det på en ohållbar skarp distinktion mellan fakta och värde som går igenom mycket, men inte allt, som Bexell skrivit. För det andra hävdar jag inte att teologin och etiken inte har mycket att lära av andra discipliner. Det är bara att läsa det jag skriver för att se att jag själv använder exempelvis samhällsvetenskap i mycket större utsträckning än de flesta teologer. För det tredje är djuppsykologin ett av de allra tydligaste exemplen på min tes. Förutom att många av dess grenar rent allmänt är radikalt ifrågasatta av akademisk psykologi, liksom att dess många olika versioner motsäger och underminerar varandra (här om någonstans finns «mångfald»), så är det väl uppenbart hur djuppsykologin levit i djup symbios med det moderna samhället — det både uttrycker det och har format det. För många har det försett dem med det primära livstolkande språket och är i sig bärare av mycket specifika livsförståelser som inte omedelbart kan förenas med t.ex. en kristen livsförståelse. Det finns en mängd studier som visar på det, om man nu behöver sådana, det är ganska uppenbart. För allmänna kulturella analyser, se t.ex. Philip Cushman, *Constructing the Self, Constructing America*, Reading 1995, Robert N. Bellah, et al, *Habits of the Heart*, New York 1986, och Philip Rieff, *The Triumph of the Therapeutic*, Chicago 1987. Specifikt om den livsåskådningsmässiga och moraliska aspekten, inklusive förhållandet till kristen teologi och själavård, se t.ex. Don S. Browning, *Religious Thought and the Modern Psychologies*, Philadelphia 1987, Robert C. Roberts, *Taking the Word to Heart*, Grand Rapids 1993, och E. Brooks Holifield, *A History of Pastoral Care in America*, Nashville 1983, 259–356.

från religion och politik. Bexell skriver själv att «metapositionen påverkar i hög grad positionen» (s. 72). Konsekvensen borde väl då bli att man gör den till en del av den etiska reflektionen. Det är det Bexell kallar metapositionen¹⁴ som ger konkret innehåll åt de etiska begreppen och som sätter gränser för vad man finner rimligt. Det Bexell kallar sammanvägningen är till mycket stor del beroende av metapositionen. Man kan inte separera en kristen etiks argumentativa giltighet från en kristen verklighetsförståelse. Jag vet inte om Bexell vill göra det. Men om han inte vill det, hur kan han då skilja ut en separat och, visavi politik och religion, till synes neutral allmän moralnivå?

Om den moderna differentieringen av etiken

Frågan om *relationen* mellan religion/teologi och etik är över huvud taget en modern fråga. För att kunna ställa frågan måste etiken först frigöras från religion, politik och sedvänja, och göras till ett eget område. Orsaken till att man i den moderna traditionen försökt göra etiken till ett självständigt område var just att man ville befria den från vad man uppfattade som religionens och politikens kontingens och godtycklighet. Man ville finna ett sätt att argumentera etiskt som går utanför alla former av partikulära traditioner och som därför är neutralt i förhållande till olika religiösa, politiska och kulturella övertygelser. Etiken sysslar då med universella plikter, som skiljs från olika kontingenta övertygelser och praktiker. I samma process gjordes också religionen till en avgränsad sfär av livet, som framförallt handlar om individens i grunden privata och inre religiösa erfarenheter och övertygelser. Den lundensiska teologins förståelse av religion och etik som egna kategoriala sfärer vars utsagor ska förstås som ateoretiska är uttryck för detta. Man får lätt känslan att Bexell i praktiken delvis lever kvar i detta arv, även om jag tvivlar på att han explicit bejakar det. Det är svårt att i hans skrifter avgöra hur han uppfattar teologiska påståendens epistemologiska status:

¹⁴ Om jag har rätt är det naturligtvis missvisande att kalla det «metaposition».

Gör kristen teologi verklighetspåståenden? Hur man besvarar denna fråga har betydelse för hur kristen etik bedrivs.

Nya testamentet och den tidiga kyrkan härrör från en tid långt före denna differentiering, och därför fanns inte heller någon avskild disciplin som hette etik. Istället talade man om lärjunga-skap, helgelse, andligt liv, asketiskt liv, etc. Här var det praktiska livet och de teologiska överty-gelserna oskiljbart sammanvävda. Man ställde inte frågan om universella plikter, utan om hur man tillsammans som gemenskap, som kyrka, skulle följa Jesus Kristus.¹⁵ Med ett modernt språk: Den etiska frågan kan inte skiljas från den sociala gemenskapens identitet. Som Wayne Meeks har sagt: «Making morals and making community are one, dialectical process.»¹⁶ Kris-ten tro är inte bara en livsåskådning, utan en institutionellt buren kultur eller politik, bestå-ende av gemensamma praktiker, övertygelser, regler, riter, osv. Med andra ord, det mest speci-fika med den kristna kyrkan är inte dess «mora-liska värden», utan just kyrkan som social gemenskap och de praktiker den som sådan är bärare av.¹⁷

Som jag försökte visa i min förra artikel beskriver Bexell själv denna process ganska väl.¹⁸ Men detta spelar sedan en liten operativ roll i hans diskussion av konkreta frågeställ-ningar. I dessa görs ofta kärlekstanken till den

kristna grundnormen. Bexell har svårt att tro att jag inte skulle hålla med om människans behov av kärlek (s. 73).¹⁹ Jag har naturligtvis inget intresse av att förneka det, men samtidigt vet jag inte vad det är jag har bejakat. Vad jag hävdade var att ett begrepp som kärlek inte är självinter-preterande och att det inte står för sig själv. Det kan förstås på många olika sätt och användas för att försvara radikalt olika etiska hållningar. För Bexell tenderar det att bli lika med tanken att vi ska sträva efter det som är bäst för samlevnaden och den enskildes liv. Men vad är bäst? För andra har kärleksbegreppet ofta reducerats till ett vackrare namn för etisk relativism. Därför tror jag också att det är ett misstag att beskriva kärleksbudet i sig som centrum i Nya testamen-tets etik eller göra det till grundnormen i en kris-ten etik. Som Richard Hays skriver: «What the New testament means by <love> is embodied concretely in the cross ... apart from this speci-fic narrative image, the term has no meaning.»²⁰ Om kärleksbudet definieras så tror jag det är svårt att, som Bexell,²¹ hävda att det finns en grundläggande konvergens mellan biblisk etik och nutida dominerande «värden».

¹⁵ «Als *gemeinsamer Grundzug* jesuanischer, synop-tischer, paulinischer und johanneischer Ethik wird sich vor allem ihre theologische bzw. christologische Ver-wurzelung und Orientierung ergeben. Neutestamentli-che Ethik ist also weder autonome noch finale Ethik. Ihr Mabstab und Grund ist das Heilshandeln Gottes in Jesus Christus. Ethik ist dessen Konsequenz und Ent-sprechung, ja dessen Implikat.» (Wolfgang Schrage, *Ethik des Neuen Testaments*, Göttingen 1982, 16.) «There is no meaningful distinction between theology and ethics in Paul's thought, because Paul's theology is fundamentally an account of God's work of transform-ing his people into the image of Christ.» (Richard Hays, *The Moral Vision of the New Testament*, New York 1996, 46.) Hays 500-sidiga bok, som inkluderar både en deskriptiv framställning av Nya testamentets förståelser av det moraliska livet, en hermeneutisk dis-kussion om nutida användning av Nya testamentet, och en diskussion av ett antal konkreta frågeställningar, anser jag vara det klart främsta verket i sin genre.

¹⁶ Meeks, *The Origins of Christian Morality*, New Haven 1993, 213.

¹⁷ Meeks skriver, «it was in certain of their social practices that the Christian groups most effectively dis-tinguished themselves from other cult associations, clubs, or philosophical schools — their special rituals of initiation and communion, their practices of com-munal admonition and discipline, the organization of aid for widows, orphans, prisoners, and other weaker members of the movement.» (*Ibid.*, 213.)

¹⁸ Se s. 65–67, där jag beskrev en del av hans etiska tänkande som jag känner stor sympati för och som jag önskar att han skulle utveckla mer. Därför kan jag inte förstå hur han kan säga att jag beskriver hans etik som en ren principetik (s. 76).

¹⁹ Han skriver t.ex.: «Om *all* erfarenhet och intersub-jektiv prövning visade att kärlek är skadlig för individ och miljö vore det svårt att hävda kärleksbudets bety-delse» (s. 73, min kursivering). Naturligtvis! Jag för-svarar inte en etik som är oberoende av erfarenheten, och som inte lär av erfarenheten. Jag säger bara att erfarenheten inte finns isolerad, att vi erfar världen i och genom traditioner.

²⁰ Hays, *Moral Vision*, 202. Se vidare s. 200–203.

²¹ Bexell, «Theological Interpretations of Biblical Texts on Moral Issues», *Studia Theologica* 51, 1997, 13.

Om etik och kulturell förändring

Förstår man kyrkan som en kultur eller politik, då blir det också lättare att förstå hur kristen etik är sammanvävd med kyrkans liv och verklighetsförståelse. Det blir också lättare att se skillnader mellan kyrkans förståelser av livet och andra traditioners. Ta exempelvis den tidiga kyrkans förhållande till den grekisk-romerska kulturen. Jag antar att Bexell bejaktar att kyrkans framväxt innebar moraliskt-kulturella förändringar i den grekisk-romerska världen. Kyrkan tog naturligtvis upp mycket från sin kulturella omgivning, men detta integrerades och omformades i varierande grad genom att bli en del av den kristna diskurs-praktiken.²²

Två områden kan nämnas som exempel. Det ena området berör synen på sexualitet, abort, infanticid (spädbarnsavlivning), äktenskap och familj, där man till stora delar — men inte vad gäller skilsmässa — följde sitt judiska arv, och där man kom att få stor betydelse för samhället som helhet.²³ Ett annat område är synen på våld. Jean Bethke Elshtain skriver: «Finding in the «paths of peace» the most natural as well as the most desirable way of being, Christian pioneers exalted a pacific ontology.»²⁴ Hon beskriver detta som ett införandet av något nytt i historien, en slags motpolitik. «This sort of principled resistance to public power was something new under the sun, opening up a range of options, duties, responsibilities, dilemmas, and reassessments not available in classical antiquity, bearing implications for men and women alike.»²⁵ Genom att kristendomen gjorde freden primär gavs bevisbördan till dem som ville använda våld. Även efter att kyrkan övergett sin pacifistiska hållning, spelade denna fredliga ontologi och läran om det rättfärdiga kriget en återhållande roll.

Man kan bedöma denna typ av kristen «etik» på olika sätt. Vad gäller det första området är många idag ganska negativa. Man ser det som i flera avseenden en försämring. Men kan man förneka att det judiska och kristna sättet att se på livet och verkligheten och dess förkroppsligande i konkreta praktiker innebar avgörande skillnader mot den hedniska omgivningen? Bexell beskriver det själv vad gäller synen på äkten-skap.²⁶

Eller ta infanticid som var mycket vanligt i den antika världen och som försvarades av ledande filosofer som Platon och Aristoteles. Det är väl knappast en tillfällighet att infanticid numera återigen försvaras av prominenta sekulära filosofer, bland annat med argumentet att vi inte längre är fast i religiösa vidskepelser om människolivets helgd.²⁷ Denna utveckling är bland annat ett resultat av djupgående sociala och moralisk-kulturella förändringar i den moderna världen som gör att alltför nu ser annorlunda på infanticid, liksom på eutanasi i allmänhet eller självmord.²⁸

Men denna typ av kulturella förändringar spelar en liten roll i Bexells etiska reflektion. Han verkar framförallt intresserad av att finna transkulturella moraliska principer. Den grundnorm som Bexell menar förenar alla religioner och kulturer är att man ska skydda och befrämja det mänskligt-sociala livet. Om man lägger den grundläggande enheten på denna nivå är det självklart att den finns. Vem skulle hävda att vi ska ha en moral som skadar och förstör det mänskligt-sociala livet? Det går mycket väl att försvara infanticid utifrån denna grundnorm, liksom från en abstrakt kärleksprincip. Det diskussionen handlar om är just vad det är för sorts gemensamt och individuellt liv vi vill eller ska leva och vad som bäst främjar detta.²⁹ Därför

²⁶ Bexell, *Etiken, Bibeln och samlevnaden*, Stockholm 1988, kap. 4.

²⁷ Se t.ex. Peter Singer, *Praktisk etik*, Stockholm 1996, kap. 7. Jfr H. Tristram Engelhardt, Jr., *The Foundations of Bioethics* (2nd ed.), New York 1996, 263–271.

²⁸ Se t.ex. Ronald Inglehart, *Culture Shift in Advanced Industrial Society*, Princeton 1990, Inglehart, *Modernization and Postmodernization*, Princeton 1997, och H. Tristram Engelhardt, Jr., *Bioethics and Secular Humanism*, London 1991.

²² Kyrkan är naturligtvis också mycket formad av sin judiska bakgrund, men denna historia är en konstitutiv del av kyrkans egen historia och verklighetsförståelse.

²³ Se t.ex. Robin Lane Fox, *Pagans and Christians*, San Francisco 1986, kap. 7, och Rodney Stark, *The Rise of Christianity*, Princeton 1996, kap. 5.

²⁴ Elshtain, *Women and War*, New York 1987, 122.

²⁵ *Ibid.*, 126.

kan etiken inte skiljas från frågan om det goda livet. Etiken har en grundläggande teleologisk struktur. Men jag har svårt att se att man meningsfullt kan hävda att det finns en allmän enighet om hur det goda livet ser ut.

Enligt Bexell har moralisk oenighet sin grund i «kulturspecifika gestaltningar»³⁰ av grundnormen. Bexell verkar uppfatta t.ex. olika inställningar till självmord och våld som sådana kulturspecifika gestaltningar som inte motbevisar hans grundläggande tes om moralens universalism och allmänmänsklighet.³¹ Anser Bexell att det även i fallet infanticid bara handlar om olika tillämpningar av samma grundläggande principer, samma allmänmänskliga etik? Om han gör det, tyder det inte bara på att hans teori är ofalsifierbar? Vad för sorts oenighet skulle han betrakta som ett argument emot sin grundläggande tes? Gör han inte det, hur förklarar han det då? Håller han med om att tänkare som Peter Singer och Torbjörn Tännsjö får ett sådant genomslag just därför att de uttrycker framväxande kulturella och moraliska övertygelser?³²

Jag skulle också vilja påstå att när Bexell placerar t.ex. rasism och exklusiv nationalism utanför det acceptablas gräns kan det knappast försvaras utifrån dessa principer i sig, utan enbart när dessa principer tolkas utifrån ett större religiöst, kulturellt och politiskt sammanhang om vad som är rimliga ståndpunkter. Rasism försvaras också utifrån vad som är bäst för den gemensamma samlevnaden. Och det är inte länge sedan den egna nationalstatens och kulturens centrala värde och krigets nödvändiga historiska och moraliska roll försvarades av sin tids ledande lutherska teologer såsom t.ex. Reinhold Seeberg, Ernst Troeltsch och Paul Althaus i

Tyskland utifrån likartade resonemang som Bexell nu använder.

Ta Troeltsch, en både politiskt och teologiskt liberal teolog, som exempel.³³ Likt de flesta samtida samhällsvetare hade han en i grunden agonistisk social ontologi. Kampen för existensen är den grundläggande kraften i historien. Det gör våldet och kriget till oundvikliga komponenter i historia och politik. Till detta kommer, enligt Troeltsch, att nationalismen är den moderna nationalstatens främsta princip. Kampen mellan stater för historien framåt och ger den dominerande platsen åt de mest vitala staterna. Han beskriver detta som socialvetenskapliga fakta, som teologin inte kan förneka, trots evangeliets fredsbudskap. Därför måste denna verklighetsförståelse integreras i den kristna teologin och etiken.

Utbrottet av första världskriget var därför inget förvånande för Troeltsch. Krigets nödvändighet var för honom, liksom för den tyska eliten i allmänhet, liksom i varierande grad i eliterna i andra europeiska länder, en del av en självklar kulturell «imagination»,³⁴ som i stor utsträckning var avgörande för första världskrigets utbrott. Den ledande krigshistorikern John Keegan kan därför skriva följande om första världskriget:

Politics played no part in the conduct of the First World War worth mentioning. The First World War was, on the contrary, an extraordinary, a monstrous cultural aberration, the outcome of an unwitting decision by Europeans in the century of Clausewitz ... to turn Europe into a warrior society.³⁵

Detta var en kultur som backades upp av både kyrka och vetenskap. Den typ av teologi och sociologi som Troeltsch representerade gjorde alternativa synsätt och möjligheter osynliga. Den form av disciplinerade kyrkor och de övertygelser, gemensamma praktiker och dygder som skulle ha krävts för att göra någon form av motstånd, ja för att överhuvudtaget beskriva

²⁹ Inte ens människovärdesprincipen och personprincipen, som skulle kunna tyckas vara mycket relevanta i sammanhanget, hjälper speciellt långt, eftersom man inte är enig om vem som är en människa och en person. Se Bexell, *Kyrkan och etiken*, Stockholm 1992, 15.

³⁰ Bexell, «Religionernas etik», *Etik, religion och samhälle* (red. Carl-Henrik Grenholm och Göran Lantz), Nora 1992, 30.

³¹ *Ibid.*, 26 f, 37 f.

³² Att de är utilitarister har däremot mindre betydelse. Kantianer och kontraktsetiker kommer numera ofta till samma slutsatser. Det är väl ett tecken på att den etiska teorin är sekundär i förhållande till den tradition man står i.

³³ Jag utvecklar och dokumenterar följande i mina artiklar «Kristen social teologi och modernitetens villkor» och «Historicizing the Historicist» (kommer 1998 i en bok på Eerdmans förlag).

³⁴ Det är svårt att finna någon täckande svensk mot svarighet till detta engelska begrepp.

³⁵ *A History of Warfare*, London 1993, 33.

verkligheten på ett annorlunda sätt, existerade inte. Och Troeltsch gjorde sitt bästa för att visa varför de inte kunde och inte borde finnas.

Jag nämner detta här därför att det belyser två saker. För det första, att etiken är beroende av eller inneboende i en gemensam kulturell imagination. Häri ligger en viktig aspekt av kyrkans centrala roll för den kristna etiken. En alternativ kulturell imagination måste ha en social bas i en alternativ social gemenskap, med dess specifika praktiker, berättelser och övertygelser. Att Bexell är (förmodar jag) kritisk mot Troeltsch i detta avseende kan knappast förklaras utifrån hans etiska teori, utan förstås bättre utifrån att han har en annan kulturell och moralisk imagination än Troeltsch.³⁶

För det andra, det visar att, i det här fallet, samhällsvetenskapliga «fakta» också är inbäddade i en kultur och en tradition, och förutsätter åtminstone implicit någon form av ontologi. Detta blir intressant i förhållande till Elshtains påstående att kristendomen förutsätter en fredsontologi i kontrast till Troeltschs agonistiska ontologi. Olika ontologier implicerar olika etiska hållningar. En kristen fredsontologi kan inte skiljas från en teologisk förståelse av verkligheten där kors och uppståndelse är i centrum för förståelsen av Guds handlande.³⁷ Om denna verklighetsförståelse är falsk blir också den kristna fredspraktiken falsk.

Om dygder, principer och konsekvenser

Bexell beskriver min etik som en ensidig dygdetik. Han säger också att jag hävdar att man ska bedöma handlingar utifrån den handlandes karaktär. Det sistnämnda förstår jag inte vad han

³⁶ Ett annat mycket tydligt aktuellt exempel är användningen tvångssteriliseringen tidigare under det här seklet. Återigen har vi en praktik legitimerad av vetenskap inbäddad i en kulturell och moralisk imagination och återigen är det svårt att se hur Bexells typ av etisk teori skulle ha varit till hjälp.

³⁷ Se Hays, *Moral Vision*, kap. 14, John H. Yoder, *The Politics of Jesus* (2nd ed.), Grand Rapids 1994, John Milbank, *Theology and Social Theory*, Cambridge 1990, kap.12, och Nancey Murphy och George F. R. Ellis, *On the Moral Nature of the Universe*, Minneapolis 1996.

fått ifrån, mer än att han kanske läser mig utifrån äldre handboksbeskrivningar om vad dygdetik är. Men jag menar inte alls att etiken ska reduceras till en diskussion av dygder. Även t.ex. regler och principer har sin viktiga plats, vilket jag också nämnde i min artikel. Jag menar inte heller att dygdetik är ett nödvändigt sätt att förstå kristen etik. Jag anser det vara *ett* fruktbart redskap för att förstå både kristen och annan etik, men inte mer.

Viktigare är att jag inte tror på dygdetik som ett slags alternativ till plikt- och konsekvensetiska synsätt. Det är inte bara så att regler, principer och konsekvensresonemang spelar en roll i alla former av levd etik, utan jag ifrågasätter tanken på etik som ett speciellt område av universella plikter, utanför vilket man kan leva hur man vill. Det är omöjligt att tänka kristet lärjungaskap och helgelse på det sättet, vilket naturligtvis ligger bakom varför sådana begrepp och de praktiker de förutsätter är svårbegripliga och problematiska i en liberal kultur som betonar individens frihet att förverkliga sitt jag eller själv välja sitt jag. Detsamma gäller begreppet dygder. Dygdetiken är fruktbar inte minst därför att den hjälper oss att tänka utanför det synsätt som dominerat modern etik. Som Stanley Hauerwas och Charles Pinches skriver:

... if we imagine Joe with his virtues removed — that, for example, he is no longer kind, generous, tenacious, honest, and so on — we have lost Joe himself. The idea of a «realm of virtue» into which Joe might now and again step is simply incoherent. In this way virtue language possesses a built-in resistance to the most prevalent modern error about ethics, and that is a great benefit indeed.³⁸

Jag är också kritisk mot att man bara gör dygdetiken till ett slags tillägg på en princip- eller regeletik. I ett sådant perspektiv sätter de moraliska principerna de yttersta gränserna inom vilken en dygdetik kan fungera, eller ger grundriktningen på vilken en dygdetik kan bygga. Jag misstänker att det är något sådant som förespeglar Bexell. Men det löser inte de problem jag pekat på ovan.

³⁸ Hauerwas and Pinches, *Christians Among the Virtues*, Notre Dame 1997, 56.

Precis som principer inte har någon mening skilt ifrån sitt sociala och narrativa sammanhang, så har inte heller dygder det. Kristen etik bedrivs, i detta perspektiv, inom ramen för den socialt burna narrativa och symboliska värld som kyrkan utgör. Det är lätt att se att dygdlistor i Nya testamentet liksom hos t.ex. Thomas av Aquino har mycket gemensamt med icke-kristna dygdlistor. Men hur dygderna förstås och hur de organiseras är beroende av sitt socio-politiska sammanhang och av hur de är teleologiskt strukturerade. Livet har ett mål. Vi kan bara svara på frågan vad vi ska göra, när vi vet vilken eller vilka berättelser våra liv är delar av. Dygder är de färdigheter som krävs för att leva dessa berättelser och för att uppehålla de praktiker och sociala gemenskaper som dessa hänger samman med. Det är därför en kristen skapelseologi varken kan skiljas från kristologin, eskatologin eller ecklesiologin. Hauerwas och Pinches skriver:

Any account of the virtues involves a politics, for the virtues derive their intelligibility from communal practices. The name we Christians give our politics is «church», since we believe it is the determinative community that makes all we do intelligible. Therefore our explorations of the political repercussions of different accounts of the virtues extends the theological task called ecclesiology.³⁹

Hauerwas och Pinches diskuterar i sin bok bland annat hur Thomas kristna perspektiv transformerar Aristoteles förståelse av det dygdiga livet.⁴⁰ Men man kan också peka på Machiavellis sätt att, i medveten kontrast till den kristna förståelsen, betona de väpnade dygder som krävs för att försvara och uppehålla den självständiga och enade republiken. Machiavelli representerar en annan politik än kyrkan, med konsekvenser för hur man ser på det goda livet.⁴¹ Om man går till

vår tid kan man nämna John Caseys försök att återupptäcka en hednisk förståelse av det goda livet i sin bok *Pagan Virtue*, och William Galston diskussion i *Liberal Purposes* av vilka dygder ett liberalt samhälle kräver.⁴² De visar båda det fruktbara i angreppssättet, samtidigt som de visar på hur intimt dygder är relaterade till sin samhällseliga kontext och specifika sociala praktiker.⁴³

Bexell är ju själv positiv till dygdetisk reflektion som en del av hans större etiska projekt, men han har ännu inte gjort mycket av det. Ett av hans bidrag till skriften *Statens och kyrkornas ansvar för samhället som värdegemenskap*⁴⁴ innehåller ett kort men intressant exempel på en dygdetisk analys. Jag tror att många skulle hålla med om att om han utvecklade var han här bara antyder, skulle vi få en intressantare och mer spännande kulturkritisk analys av det svenska samhället än vi skulle få om han utgår från de moraliska grundprinciper han räknar upp på de föregående sidorna. Om han sedan relaterade denna analys till en kristen dygd-förståelse skulle det bli än mer intressant.

Om etikens politiska natur

Detta visar återigen varför etik inte bara är en teoretisk, utan också en politisk fråga. Med politik menar jag då ordnandet av en grupps, exempelvis en kyrkas gemensamma liv, och inte bara politik i mer konventionell mening. För en kristen etik gör detta kyrkan fundamental. Och det ställer oss inför en svår fråga. Vad är kyrkan eller mer specifikt — i Bexells fall — vad är Svenska kyrkan? Förmodligen är svårigheten att svara på detta en viktig orsak till de problem vi har mött hos Bexell, och då inte minst varför han har så

³⁹ *Ibid.*, xi.

⁴⁰ *Ibid.*, se spec. kap. 6 och 9. Jfr Thomas påstående: «In morals the form of an act is taken chiefly from the end. ... Now it is evident ... that it is charity which directs the acts of all other virtues to the last end, and which, consequently, also gives the form to all other acts of virtue». (*Summa Theologica* II-II, 23, 8, transl. by Fathers of the English Dominican Province, London 1916.)

⁴¹ Se Elshtain, *Women and War* (2nd ed.), Chicago 1995, 56–61.

⁴² Casey, *Pagan Virtue*, Oxford 1990, Galston, *Liberal Purposes*, Cambridge 1991. Se också Hauerwas och Pinches respons till Casey i *Christians Among the Virtues*, kap. 6 och 9.

⁴³ Två givande färska böcker om kristen dygdetik i vid mening är Joseph J. Kotva, *The Christian Case for Virtue Ethics*, Washington 1996, och den (ovan nämnda) av Nancey Murphy m.fl. red., *Virtues and Practices in the Christian Tradition*.

⁴⁴ Stockholm 1996. Förutom Bexell, är Erwin Bishofsberger och Ann-Marie Thunberg författare. Avsnittet jag hänvisar till finns på s. 24–26.

svårt att använda det «specifikt kristna momentet» i sin modell.⁴⁵

Om man ser till medlemskap är Svenska kyrkan och svenska folket i stort identiska storheter. Det betyder att det nätverk av kristna begrepp och praktiker Bexell beskriver inte har någon större praktisk funktion för majoriteten av dess medlemmar. Det är inte ett språk de lever med. Svenska kyrkans praktiker spelar liten roll för medlemmarnas vardagsliv. Det är väl därför Bexell kan säga att Svenska kyrkan representerar en minoritet i Sverige.⁴⁶ Problemet blir dock inte mindre av att delar av det kristna språk Bexell beskriver är nästan lika främmande för stora delar av kyrkans kärngrupper. Pluralismen i eller fragmentiseringen av Svenska kyrkan är stor. Samhällets dominerande terapeutiska, politiska och ekonomiska språk och föreställningar verkar ofta ha företräde. De stämmer bättre med den faktiska praktiken. I en sådan situation är det inte svårt att förstå att Bexell har problem med att konkretisera det kristna momentet i etiken. Att istället tala i allmänna principer som kan fyllas med mycket varierande innehåll är betydligt lättare. Problemet är med andra ord mer praktiskt än teoretiskt.

Dessutom är Bexell lika intresserad av en etik för det svenska samhället — den svenska nationalstaten — som för kyrkan. Det är, säger han, en viktig uppgift för kyrkan «att finna fram vad som är och bör vara de gemensamma grundläggande

värderingarna i samhället.»⁴⁷ Bexell försöker formulera en etik som samtidigt är meningsfull och övertygande både för de aktiva i kyrkan som lever med dess språk och praktiker och för det svenska samhället som helhet som inte gör det. Att resultatet blir en minimalistisk etik som sätter yttersta gränser för vad som är tillåtet att tänka och göra är inte att förvåna sig över.

Bexell invänder mot denna beskrivning att flera av hans förslag är kontroversiella, speciellt inom kristen etik. Han nämner då att det är möjligt att bejaka olika ståndpunkter vad gäller frågor som homosexuellt partnerskap och innehav av kärnvapen. Man skulle kunna tillägga att han kan (eller åtminstone kunde) se både ett jämlikt och ett patriarkaliskt förhållande inom äktenskapet som acceptabla hållningar. Jag håller naturligtvis med om att detta är kontroversiella ståndpunkter, men de är kontroversiella på ett mycket instruktivt sätt. Han är kontroversiell just i sin inklusivitet. Etiken sätter bara yttersta gränser, sedan är det upp till individerna att välja hur man vill leva. Det är precis det man förväntar sig i ett liberalt samhälle. Det innebär ju också att den mest inklusiva hållningen vinner. Man kan personligen vara emot innehav av kärnvapen, men man kan inte säga att innehav av kärnvapen är moraliskt fel.⁴⁸ I denna mening skulle man kunna säga att Bexell är betydligt mer relativistisk än vad jag är.

⁴⁵ Jfr Bexells diskussion av kyrkan som subjekt för moraliska uttalanden i *Kyrkan och etiken*, 96–101. Han tar dock inte upp den problematik jag pekar på. Än mer förvånande är att han inte alls behandlar vad kyrkan är från ett teologiskt perspektiv.

⁴⁶ *Ibid.*, 103.

⁴⁷ *Ibid.*, 134.

⁴⁸ Det var detta jag menade när jag skrev att Bexells etik har en legalistisk eller juridisk grundmodell. Att i detta sammanhang använda begreppet legalism var förmodligen mindre lyckat. Såsom Bexell definierar legalism (s. 75) är hans etik naturligtvis inte legalistisk.

Summary

This article is a response to Göran Bexell's response to the author's critical analysis of Bexell's ethical theory (both published in *STK* 2/97). The first part is a critique of Bexell's way of labelling the author's position as pietistic and his own as representing the Christian mainstream. The second part argues that Bexell's use of the distinction between universalism and particularism is a misleading way of describing what is at stake in this debate. This is then further developed through a discussion of what tradition-dependence might mean and of how Bexell's discussion of the relation between religion and ethics mirrors problematic and distinctly modern conceptions of morality and religion as autonomous spheres in contrast to an understanding of Christian ethics as embodying a sort of politics. The argument is then further developed through a couple of examples that displays the cultural, social, and political nature of ethics; or, put differently, how ethics is embedded in a cultural imagination. The two last sections try to show how the idea of virtues fits into this approach and how the problems in Bexell's ethics are related to the problematic and unclear politics of the Swedish Church.

Teol.dr Elisabeth Gerle, forskningsassistent i etik vid Lunds universitet, bidrar till den pågående debatten om universell och partikulär etik, som öppnades i STK 2/1997. Se också STK 3/1997, s. 126–8, STK 3/1997, s. 178–182, och Arne Rasmussens artikel i detta häfte.

Det finns flera perspektiv

Att vara kvinna är som att befinna sig i lustiga huset: perspektiven stämmer inte.

I den debatt om etik och politisk filosofi som kommit att utspela sig i STK har två positioner presenterats som de enda tänkbara, en universalistisk och en kontextuell, partikulär tradition som ömsom beskrivits som kommunitariansk ömsom som postmodern. Göran Bexell har i sammanhanget fått representera universalismen och upplysningstraditionen. Arne Rasmussens inledande artikel antyder att han ser sig själv som en av de mycket få som står för något nytt. Han gör inga preciseringar där han deklarerar om han står i en kommunitariansk eller postmodern tradition men hans inspiratörer och lärofäder, Alisdair MacIntyre och Stanley Hauerwas, är väl kända kommunitarianer. Anspråket att stå för det nya känns därför aningen förmåtet! Debatten mellan liberaler och kommunitarianer och postmodernister, mellan universalister och partikularister har pågått länge och många, även i Sverige, har läst och funderat kring de olika teorierna. Min bekantskap med Alisdair MacIntyres författarskap inleddes under min forskartid i Princeton. Eftersom jag då levde i det amerikanska samhället, på många plan starkt präglad av ett liberalt synsätt, var det lätt att fascineras av MacIntyres kritik av liberalismen och dess blindhet för viktiga perspektiv. Med erfarenheter från småländska landsbygden var det å andra sidan lika lätt att stötas bort av hans visioner om det goda samhället som på ett aningslöst sätt idealiserade traditionella, patriarkala gemenskaper utan tillstymmelse till reflexion om vilka som angav tonen och satte ramarna i dessa gemenskaper. För mig som kvinna kunde detta samhällsideal inte utgöra någon lockelse. I synnerhet som det är en chimär att kunna upprätta den sortens isolerade gemenskaper i dagens värld där alltfler inte bara lever i mångkulturella samhällen utan också själva är mångkulturella.

Vi lever med många överlappande identiteter oavsett ursprung och tradition. Regionalt ursprung, kön, social position, etniskt och religiöst ursprung och tillhörighet liksom flera andra identiteter är med om att skapa vår förståelsehorisont. Det innebär att vi ofta har en myriad av röster inom oss. Vi är polyfona även i vår inre dialog. Detta är erfarenheter som de flesta delar i det senmoderna samhället.¹ Kanske har kvinnor längre än män, särskilt i västvärlden, upplevt att de haft en kör

av röster inom sig. Men också många män delar denna erfarenhet. Människor med någon sorts erfarenhet av utanförskap eller av att befinna sig i minoritet i en självklar majoritetskultur vet vad det innebär att tillhöra flera olika världar som man försöker balansera. Frågan är om inte just denna plurala människa i senmoderniteten håller på att bli något av «människan i allmänhet»!

Därför har Arne Rasmussen naturligtvis rätt när han påstår att människan i allmänhet inte finns. Men utifrån denna banala sanning kan man inte dra hur stora växlar som helst. AR tycks tro att det räcker för att placera sig själv som representant för «det nya paradigmet» fastän det väl snarare är «nygammalt» och iscensätter debatten på detta sätt. I denna förenklade polarisering missar han att det finns en hel skala med perspektiv, somliga mer renodlat partikulära eller universalistiska. Flera hållningar som återfinns i debatten utgör modifieringar och visar att samtalet kan föras som en dialog där man tar intryck av varandra. Såväl John Rawls som Charles Taylor har t.ex. närmast sig varandra i sina senare arbeten.²

För kvinnor är problemet dock mer akut än vad samtalet mellan dessa nordamerikanska herrar avslöjar. Inte heller de självutnämnda svenska drabanterna, Rasmusson och Spjuth, som tror sig bilda en front för det nya genom att idealisera traditionalismen och de kristnas, dvs. församlingens etiska kunskap, ägnar någon uppmärksamhet åt kvinnors verklighet. Den ser förvisso olika ut för olika kvinnor. Men gemensamt för många av oss är att inget av de paradigmen som presenteras passar riktigt, oavsett om de primärt är liberala, kommunitarianska eller postmodernerna. Därför känns det ibland som i Lustiga Huset: Perspektiven växlar och vi känner inte igen den vrångbild av oss själva som vi ser i spegeln. Det ena benet åker uppåt medan det andra åker ner.

Som kvinna kan man därför lockas av det postmodernerna sättet att beskriva livet som fragmenterat och pluralt. Ett radikalt ifrågasättande av subjektet känns däremot tveksamt för såväl kvinnor som för många

¹ I anslutning till Ulrich Beck väljer jag att huvudsakligen tala om vår samtid som senmodern snarare än postmodern, även om båda beskrivningarna kan vara relevanta.

² Se exempelvis John Rawls, *Political Liberalism*, N.Y. Columbia University Press, New York 1993.

från tredje världen.³ När deras röster äntligen börjat höras, när de börjar tala i jagform och ställa krav utifrån sin egen identitet får de höra av nya västerländska gurus, nu från Paris och New York, att subjektet inte längre finns. En maktanalys inspirerad av Michael Foucaults tänkande blir då nödvändig också i relation till det som presenteras som detta nya paradigm. Frågan om vad som är «Den Stora Berättelsen» idag hör till denna maktanalys där begrepp som «globalisering, mångkulturalism, pluralism och särart» behöver studeras för att se hur de används och i vilket syfte.

På liknande sätt behöver den kristna kommunitarianismen skärskådas. Vilka utger sig som talesmän för den kristna församlingen? Vilken tolkning ligger till grund för det som presenteras som «det kristna alternativet» när det är uppenbart att det finns en hel flora av olika kristendomstolkningar. Olika befrielsesteologer och feministteologer har visat hur dessa präglas av vilka erfarenheter de utgår från. Detta gäller också för det som presenteras som universellt. En närmare analys avslöjar att det ofta handlar om ett västerländskt, manligt skrivbordstänkande, alltså något högst kontextuellt, som ges universella anspråk. Att utifrån en sådan insikt ge upp sökandet efter det universella vore däremot förhastat.

Även de som medvetet väljer att bevara en tradition tvingas se sig själva förvandlade till minoriteter. Amishfolket utgör ett exempel där människor inom vissa områden valt en livsstil som bygger på traditionalism med religiösa förtecken. För de flesta människor i senmoderniteten är detta sällan önskvärt. Inte heller är det ett möjligt val eftersom det bygger på en redan existerande gemenskap där den materiella basen tillåter att gemenskapen hålls ihop. Långt ifrån alla har någon särpräglad tradition att bevara eller utgå från. Utifrån flera sociologiska perspektiv är det därför lätt att kritisera den traditionalism som är bärande för den teleologi som en kommunitarian som MacIntyre och i hans efterföljd Stanley Hauerwas predikar. Leder då detta till en uppslutning bakom liberalismen och dess universalism? Ja och nej.

Göran Collste pläderar för en hållning där universalismen ses som en upplysningens utmaning mot traditionen. Han gör det emellertid lätt för sig genom att välja de exempel han gör. Visst kan den universalistiska etiken i Rawls tappning fungera utmanande och ifrågasättande gentemot traditionella mönster inom såväl hinduism som islam. Att opreciserat tala om

«den muslimska synen på förhållandet mellan män och kvinnor» eller «det hinduiskt motiverade kastväsendet» gör det lätt för varje upplyst västerlänning att nicka bifall till den uppvisning i modernismens överlägsenhet gentemot de förmoderna traditioner som i båda dessa fall fått religiös sanktion. Andra exempel kunde problematiserat debatten. Är t.ex. våldspornografins framställning av kvinnokroppar något gott? Ändå försvaras detta inom moderniteten med en närmast fundamentalistisk uppslutning kring yttrandefriheten som den tolkas inom den renodlade liberalismen. Hur länge kan vi fortsätta det utnyttjande av skapelsen som varit en del av modernitetsprojektet med dess exklusiva fokusering på människan? Detta är viktiga frågor där vi behöver vara lyhörda för den vishet som finns i många förmoderna kulturer.

Kvinnor hamnar därför inte sällan i smått oheliga allianser. Med kommunitarianerna delar många feminister värmandet om gemenskaper som möjliggör det goda livet och strävan att söka det som är gott för helheten.⁴ Med liberalerna delar de emellertid också insikten om att kollektivets idé om det goda livet kan verka förtryckande för individen. Hennes rätt att välja liv blir ibland till ett ännu starkare rop hos kvinnor som i så många kontexter och tidsperioder förvägrats den rätten. Därför tar många kvinnor, som inte delar fundamentalistiska riktningars antimoderna hållning med dess idealisering av gångna tidsepokers enhetskulturer, avstånd från de konservativa drag som kännetecknar så mycket av tänkandet bland kommunitarianer. Med poststrukturalister som Michael Foucault pekar de på behovet av maktanalys⁵ och hur beskrivningen av «den andra/e» används i maktssyfte. Samtidigt är få feminister beredda att acceptera det Nietzscheinspireerade totalperspektivet där «viljan till makt» uppfattas som enda drivkraft. Inte heller är alla feminister beredda att acceptera det radikala ifrågasättandet av subjektet som ingår i mycken postmodern teoribildning. Att världen är fragmenterad betyder inte nödvändigtvis att subjektet är det. Det är viktigt att skilja mellan ett polyfont subjekt med flera överlappande identiteter och ett fragmenterat. Inte minst hos kvinnor från Sydostasien har jag mött en uppslutning bakom upplysningstidens idéer om alla människors lika värde. Begreppet «essens» har där inte hunnit bli ett skällsord som används för att underminera subjektstanken. De

³ Jag använder denna term eftersom det fortfarande finns fler fattiga i det vi brukar beteckna «tredje världen». Den globaliserande ekonomin leder emellertid till att begrepp som «tredje världen» och «Nord-Syd» alltmer förlorar sin relevans. Klyftan mellan rika och fattiga ökar överallt och blir allt mindre geografiskt bestämd.

⁴ Carol Gilligans studier var här banbrytande i sitt sätt att kasta strålkastarljuset på kvinnors sätt att resonera utifrån helheten för att komma fram till moraliska beslut. Carol Gilligan, *In a Different Voice*, Harvard University Press, Cambridge 1982.

⁵ Se t.ex. Elizabeth Frazer och Nicola Lacey «MacIntyre, Feminism and the Concept of Practice» i John Horton and Susan Mendus, eds., *After MacIntyre*, Polity Press, Cambridge 1994.

universalistiska drag som finns i FN:s deklaration om de mänskliga rättigheterna har förvisso inte spelat ut sin roll.

Vad blir då följden av dessa olika allianser där ingen kan vara absolut? För min egen del blir perspektivet medvetet eklektiskt där inget paradigmen kan tillåtas bli totaliserande, inte heller det postmoderna. Med postmodernismen delar jag dock tankarna om asymmetri. Eftersom världen är ojämlig måste tanken om asymmetrin ständigt hållas levande. Gentemot liberalismens tänkande som betonar människors likhet måste människors olika utgångspunkt och position i sammanhanget betonas för att blindheten och aningslösheten ska avslöjas.⁶ Gentemot radikalt särartstänkande, vare sig det handlar om kvinnors eller minoriteters särart måste likavärdesprincipen drivas eftersom särart nästan undantagsvis används för att beskriva den andra/e på ett sätt som underordnar och hierarkiserar. Medan det moderna projektet har utnämnt «konsistens» och reflexivitet till avgörande kriterium för god etik vill jag istället plädera för asymmetriens nödvändighet.⁷ Det kontextuella, situerade jaget bör få tala för sig själv i den bästa av liberala traditioner som försvurit sig åt tron på alla människors lika värde och därför värnar också om det gemensamma. För en kristen är denna tro fast förankrad i tron att människan, kvinnlig och manlig, är skapad till Guds avbild och därför helig och med ett särskilt ansvar i skapelsen. En sådan hållning blir varken radikalt partikulär eller renodlat universalistisk. Gemensamt med den kanske starkaste av de amerikanska traditionerna inom politisk filosofi, nämligen pragmatismen, har den sökandet efter praktiska lösningar på konkreta moraliska och etiska problem. Valet av metaetik har politiska konsekvenser.

Teologiskt låter sig detta perspektiv inspireras av en trinitarisk gudstro där Gud hela tiden skapar nytt och där Anden blåser vart den vill. Samtalet inom det gudomliga och Guds tillvändhet till världen, som de ortodoxa teologierna bärs av, kan inspirera och utmana det samtal som pågår mellan vår tids dominerande tankemönster; liberalism, kommunitarianism och postmodernism. Inspirera därför att Guds tillvändhet till världen handlar om lyhörddhet där Guds Ande,

«ruach», livgiverskan, och «Sofia», visheten, garanterar öppenheten och de kvinnliga inslagen. Utmana därför att ingen -ism kan nå helheten eller ses som mål i sig. De bör betraktas som provisoriska utkast och medel att uppmärksamma tidigare förbisedda perspektiv. Våra tankar, ord och dialoger är ett sätt att komma vidare i en ständigt fortgående process som har drag av ett diskursetiskt samtal. Men ord kan aldrig fånga det mysterium som Livet är.⁸ Ändå ligger mitt metaetiska perspektiv nära diskursetiken men med en starkare betoning på att de röster som länge varit tysta(de) eller lägmälda behöver ges större utrymme i samtalet.

Den tanke som framträder allt starkare hos Gustaf Wingren, nämligen att endast Gud, den Levande, skapar nytt medan destruktionen bara kan förgöra och förstöra, ligger långt från en skapelseologi som betonar ordningen och det bestående.⁹ Roland Spjuth väljer däremot, kanske för att det gör frontlinjen klarare, att framhäva Wingrens bygderomantik. Mot detta ställer han talet om «skapelsen som en möjlighet», som något att förverkliga i framtiden. Härvidlag riskerar Spjuth, trots att han säger sig värna om konkreta kroppar, att hamna i en utopisk, rent eskatologisk skapelseetik där han blir blind för det skapelsegoda som hela tiden skapas på nytt och som sträcker sig mot sin fulländning, alltså ett anticipatoriskt redan nu men ännu inte. I den spänningen som har drag av Irenaeus tänkande om frälsningen som skapelsens återställelse behöver en trinitarisk teologi alla de tre trosartiklarna och spelar inte ut den andra mot den första och tredje. Det profetiska anspråket på «att världen kan vara något annat än det vi vant oss vid att acceptera» inspireras naturligtvis av Jesu liv och förkunnelse och tolkning av skapelsen där han för vidare den hebreiska profettradition som värnar änkan, främlingen och den faderlöse. Ett liknande rättvisepatos återkommer f.ö. i Koranen. Att därför begränsa möjligheten till profetisk klarsyn och samhällskritik till den kristna församlingen utgör enligt mitt synsätt en förnämning av den trinitariska teologin och strider mot en dynamisk gudsbild där Gud verkar på många olika sätt och där det goda kan få hjälp av många olika paradigmen.

Elisabeth Gerle

⁶ Att detta perspektiv måste finnas med också inom rättsväsendet argumenterar jag för i Elisabeth Gerle, «Etik och rätt — vilken funktion fyller bindeln för rättsgudinnans ögon?» i Håkan Hydén och Alf Thoor, red., *Rätt i förändring, en antologi om kristendenser i svensk rätt*, Lund Studies in Sociology of Law 2, Sociologiska institutionen, Lunds universitet, Lund 1997.

⁷ Catharina Stenqvist markerade på liknande sätt asymmetriens nödvändighet när hon presenterade ett feministiskt, religionsfilosofiskt perspektiv utifrån Pamela Sue Andersens bok *A Feminist Philosophy of Religion*, Oxford University Press, Oxford 1997, i samband med en Nordisk systematikerkonferens i Sigtuna, 980108–11.

⁸ Det trinitariska tänkandet har också influerat den ekumeniska rörelsen där teologer som Jürgen Moltmann har betytt mycket. För hans tänkande se J. Moltmann, *Trinität und Reich Gottes: zur Götterlehre*, Kaiser, München 1986.

⁹ Se Gustaf Wingren, *Växling och kontinuitet*, Gleerups, Lund 1972, s. 73–83.

DISKUSSIONSINLÄGG

Kyrkoherde em. Arne Claesson, Göteborg, svarar på Anders Jarlerts artikel "Teologisk armé — Olov Hartman, grupprörelsen, gammalläseriet och 1930-talet", STK 3/1997, s. 104–111.

Olov Hartmans kallelse

Anders Jarlert har i uppsatsen «Teologisk armé — Olov Hartman, grupprörelsen, gammalläseriet och 1930-talet» skissat en kyrkohistorisk profil av Hartman under 30-talet. Jag har perspektiv på Hartman längre framåt i tiden, till 60-talet, när jag deltog i självårskurserna på Sigtunastiftelsen, satt under hans predikstol och hörde honom föreläsa. Min läsning av hans memoarböcker och hans i tryck utgivna predikningar motiverar mig att reagera på Jarlerts uppsats.

Vägval mer än positionsväxlingar

Hartman beskriver sitt uppbrott från Frälsningsarméns Krigsskola så här: «Armén av nåd tågade vidare, jag stod vid vägskalet. Varthän skulle jag gå?» (*Klar-tecken*, s. 39). Hartman levde länge «i skuggan av en stor avgörelse». Pappan hade en gång råkat få ögonen på en understruken vers i sin Fars (Olovs farfars) bibel: «Sälj allt ... och kom sedan och följ mig» (Brusande väg 29). Senare frågar Hartman om sin pappa: «Vem var han egentligen? Svaret blev: Mannen som sålde allt» (*Brusande väg*, s. 210).

Hartman hör Paulusordet «Ve mig om jag icke förkunnade evangelium» med sin «fars intensiva tonfall». Det blev till en kallelse. Kallelsen var en «vocatio indelebilis» (*Klar-tecken*, s. 40 f). Den blev avgörande för hela hans liv. Den var «indelebilis», oförstörbar, ofrånkomlig. Den tvingade fram ständigt nya vägval, som betydde mer än positionsväxlingar. Den betydde inte främst mobilisering till någon Church Army eller Kirkens Korshaer eller svensk teologisk armé. Den betydde kallelse att vandra ut i världen med evangelium som budkavle. Hartman «planerade att göra Sigtunastiftelsen till ett självårscentrum.» (*Färdriktning*, s. 333). Han tänkte sig «ett healing team» ute i församlingarna med «läkaren, prästen, kuratorn, fackföreningsmannen, affärsbiträdet ...» (*Fågelsträck*, s. 162), förvisso ingan armé.

Hartmans eget tonfall

Hur lät Hartman innan han lade om rösten, frågar sig Jarlert. Det är av större betydelse att få veta, hur han lät efter det han «lagt om rösten». Jag menar att det tydligast framgår av hans bok *Ett fritt evangelium*, utkommen 1963. Tonvikten i denna bok ligger på både *fritt*

och *evangelium*, lika starkt på bägge. Det fria evangeliet har blivit hans patos, hans passion i alla situationer: när han predikar, avlöser, celebrerar mässan, föreläser, samtalar, debatterar, diktar, umgås med människor. «Evangelium i Ord och sakrament har ingen annan legitimation än evangelium. Ingen legitimerad Jesus, utan förlåtelsens, den blödande barmhärtighetens Jesus i ett löfte och en brödskårva. Den dag vi upptäcker den närvaron och tar den på allvar, får vi annat att tänka på än att legitimera oss.» (*Ett fritt evangelium*, s. 14).

Boken har nycklar till tolkningen av Hartmans teologi och gärning. Den gömmer också på nycklar till flera av de gudserfarenhetens och gudskunskapens rum, som vår tids svaga och diffusa intresse för teologi har bommat igen.

Hartman korrelerar

I varje ny position söker Hartman integrera det nya med sig själv och sin teologi, men därmed också med delar av det som präglade den förra positionen, konstaterar Jarlert. Jag vill påstå att förloppet ofta har ett mellanled mellan positionsförändring och integration som kan kallas korrelation. Jarlert nämner stadsläkaren Nils Frykman i Nässjö. Om honom säger Hartman själv: «Här hade jag en läromästare som mycket väl visste att man kan få magsår av oförlätna synder» (*Klar-tecken*, s. 212). Hartman korrelerar sin självårdsinsikt med Frykmans medicinska kunskap och beprövade erfarenhet. Det innebär att Hartman inte bara integrerar fromhetstraditioner, teologier och ideologier utan också fackkunskaper i samtiden.

Längre fram inleder Hartman djupgående förbindelser med barnpsykiatern Gösta Harding. De korrelerade varandras yrkeskunskaper, när det gällde t.ex. ångest. Läkaren hade lobotomi, som ibland kunde misslyckas. Prästen hade avlösning, som ibland hjälpte. Hartman påpekar att Harding inte «frågade efter var läkedomens fakta passade in, bara att de fanns. Och det skulle redovisas även om de fanns i kyrkan» (*Fågelsträck*, s. 158). Lobotomi och avlösning korreleras alltså med varandra som fenomen.

Hartman lärde känna barnpedagogen Gustav Jonsson, «Skå-Gustav» kallad efter barnbyn Skå. Han var en av banbrytarna för s.k. fri fostran, i början förhatlig för föräldrar och andra fostrare. Hartman fick höra

hans klassiska fråga i original: «Vad är dyrbarast, pianot som pojken slår sönder eller pojken som slår sönder pianot?» Hartman integrerar frågan och menar att den «förtjänar en plats bland den kristna trons klassiska formuleringar» (*Klartecken*, ss. 247, 248).

Gustav Jonson formulerade sin pedagogik för den tidens värstingar med den kraftfulla sentensen: «Det enda är att idiotälska dom» (s. 248). Hartman korrelerar socialvårdarens kunskaper men integrerar också en del av hans ideologi. I memoarskrivandet stannar Hartman upp med en fråga: «Hur stämmer detta med nådens ordning? och med Nygrens lära om eros och agape? För att inte tala om det förlorade gudsbelätet?» (s. 248).

Helgelse och helgelselära

Jarlert menar, att «Hartmans intresse av helgelsen som systematiskt teologiskt problem är så svagt, eftersom hans strävan efter systematisk klarhet genombrutits av Kristusupplevelsen 1933.» Mitt intryck är att hans intresse hela tiden tilltar. Särskilt andra delen av hans memoarer med titeln *Klartecken*, kapitlet «Din och min förvandling» (s. 91 ff.) och avsnittet «Teologisk omorientering ...» (s. 150 ff.) förstärker det intrycket. Helgelsen, både den egna personliga sidan och lärosidan, är i focus, när han beskriver och kommenterar händelseräckorna i sitt livs historia, livfullt och engagerande. Hans intresse fördjupas och breddas.

Hartman bär på en renhetslängtan: «Säg mig huru jag skall bli ren inför Guds allseende blick ...» (*Klartecken*, s. 115). Gång på gång stöter han på «löftet om en förvandling.» Till sin syster Karin skriver han: «Jag behöver själv mera kärlek. Vad är lagen mot evangeliet?» Han observerar att predikanter tvekade inför ett «villkorslöst evangelium» (s. 115). Han sviktade under samvetets krav (s. 116). Han bar på en skrupulös skuld-känsla för att han betalt tjugofem öre för lite för sin läroverksmössa. Efter trettio år gick han vid ett besök i Karlskrona in i hattaffären och betalade tillbaka. Det var hans biktfar Anders Blomquist, som försiktigt löste honom från «legalism och skrupulositet» (s. 214).

Hartman provar olika former för sin personliga andakt, t. ex. grupprörelsens «stilla stund». Han gör t. o. m. anteckningar i en egen «Stillhetens bok» (s. 113) men undrar över «Guds förmåga att förvandla» (s. 115). Han har känt «strömdraget i mässa och tidedgård» (s. 217). Han upplever personligen «en böneglädje» som han aldrig förut känt (s. 216). Hartman blev också «läsare» efter mönster från både Småland och Västkusten och prövade den klassiska andaktslitteraturen, Arndt m. fl. Han läste ännu en gång Svenska kyrkans bekännelseskrifter och blev misstrogen både mot «läroföraktare och lärodyrkare». «Redan visste jag att det inte är satser man tror på. — Man tror på Guds barmhärtighet» (s. 151).

Vad beträffar helgelsens lärosida gjorde Hartman efter uppbrottet från Krigsskolan den erfarenheten, att «helgelseläran hade gått sönder» (*Klartecken*, s. 39). Men hans intresse för helgelselära tilltar. I avsnittet «Käre kristne» berättar Hartman utförligt om högkyrklighetens «Colloqvier» i Småland under 1940-talet (ss. 221 ff). Hartman summerar (s. 233): «Det saknas inte helgelseiver bland de församlade». När Hartman nu söker en ny helgelselära behöver han inte främst andliga övningar utan fördjupad kunskap. Det är av vikt att lära sig skilja på skuld och skuld-känsla, på skam och skam-känsla, på syndakänedom och skrupulositet, på självprövning och självbespeglning. Den fördjupade kunskap han söker finner han på två områden: i andaktslitteraturen men också i psykologisk litteratur och psykiatrisk handledning. «Av Gunnar Nycander fick jag lära mig hur mäktiga tabueringar från barndomen är, långt sedan man övergivit de åsikter, som en gång motiverade dem» (*Klartecken*, s. 274).

Det som händer under Hartmans «teologiska omorientering» beträffande hans helgelselära kan sammanställas med hans inkarnationsteologi. Hartman materialiserar inkarnationen. «Kristus var en gång ett embryo i en kvinnas liv (s. 205). «Det hängde lindor på tork utanför stallet» (s. 202). Hartman knyter helgelseläran till dop, nattvard och avlösning och materialiserar helgelsen. Dopot blev ett «bevis». Dopot är för vårt liv, vad «Kristi försoning är för hela mänsklighetens historia» (s. 154). Nattvarden med den heliga kalken är också «ett bevis, en hälsning», därför att Gud vet att människan är «materialist och vill känna och smaka, höra och se, om hon skall kunna tro» (s. 154). Om avlösningen säger Hartman: «Sedan all själasörjar-konst, schartauansk eller freudiansk, slagit slint, händer det att fem ord återger mod och tillförsikt: Dina synder är dig förlåtna» (s. 155). Hartman har orienterat sig in i «en kroppens teologi» (s. 205). «En helgelselära skymtar: ... jag menar, att Guds kärlek under korsets tecken kan förlösa oss till att vara människor här på jorden ...» (ss. 270, 271).

Helgelsens urkälla ligger djupare än i kunskapen, viljan och känslan. Helgelsens verklighet söndag som vardag har ett bredare perspektiv än kyrkorum och församlingsliv. «Den dörr man stänger mot Kristus, stänger man mot kärleken, arbetet, musiken, liljorna på marken» (s. 271). Helgelse i verkligheten är både personligt och teologiskt intressantare än helgelse enligt läran.

Fortsatt forskning om Hartman

Jarlert belyser med kyrkohistorisk metod den tidige Hartman i sin uppsats. Risken med en kyrkohistorisk undersökning liksom även med en strikt systematisk-teologisk är att de starka laddningarna i Hartmans olika texter desarmeras och inte mer detonerar. Hart-

mans olika texter är mer än teologiska diskurser. Hans levnads «händelseräcka» är för dramatisk för att läggas undan i teologiska fack och förvisas till en gången tids scener i kyrka och samhälle. Hans författarskap förtjänar inte bara beskrivande analys utan också kritisk prövning och värdering utifrån vår egen tids teologiska horisont. Kanske är tiden inne för en kombinerad litterär-teologisk undersökning. Den kräver förmodligen en metod som behöver skraddarsys för Hartmans säregna storhet. Kan det sätt på vilket Hartman i olika textgenrer och med ett metaforiskt laddat språk gestal-

tar både sin teologi och sin självavård ha intresse ännu idag? Kan det få betydelse för dagens kultur och samhällsliv? Flera av Hartmans frågeställningar är fortfarande aktuella, t.ex. teologins symboler och verklighetens, Guds uppenbarelse: proklamation eller manifestation, evangelium: budskap eller vittnesbörd, kunskaper som mönster för vägledande självavård. Ämnet Hartman är långt ifrån uttömt.

Arne Claesson

LITTERATUR

J.S. Cooper och G.M. Schwartz, utg.: *The Study of the Ancient Near East in the Twenty-First Century. The William Foxwell Albright Centennial Conference*. 422 sid. Eisenbrauns, Winona Lake, Indiana 1996.

Albright var en av detta sekels stora inom orientalistik och bibelforskning. Visserligen har motreaktionen inte uteblivit efter hans död; kritiken har varit skarp, ibland förödande. Den har gällt hans utgrävningsmetoder med tonvikt på arkitektur och artefakter och inte på strata, hans tolkning och datering av mellanbrons I med idén om en patriarkperiod i Israels historia, hans uppfattning av Israels bosättning som resultatet av en invasion utifrån, hans försök att etablera en korpus av urgammal hebreisk poesi i GT, etc. Likväl kan man inte tänka bort Albrights insats. Bilden av en gigant som ständigt drev forskningen framåt framstår i dag lika klar som någonsin. Rena kvanta säger en del om hans status och inflytande: 29 hedersdoktorat, 5 festskrifter, 20 monografier, över 1000 artiklar — låt vara ofta «short notes» — 57 fullgångna doktorander.

I samband med hundraårsdagen av Albrights födelse har olika aspekter av hans forskargärning redan lyfts fram i ett specialnummer av tidskriften *Biblical Archaeologist* (56:1, 1993). För den symposievolum som här föreligger för recension har utgivarna avstått från att fira Albright och hans insats för att i stället, i mannens egen anda, försöka skissera en tänkbar utveckling för orientalistiken under det sekel som snart bryter in. Bidragsgivarna har ombetts att fundera över (1) vad teoriutvecklingen i andra humanistiska och socialvetenskapliga discipliner kan tänkas innebära, (2) vad den alltmånga sofistikerade forskningsteknologin kan komma att betyda och (3) vad nya fynd (i stil med detta sekels Eblatavlor och Qumranskrifter) kan tänkas ge vid handen.

Som uppslag för en paneldiskussion är detta kanske gott, men som grundlinjer för ett helt symposium kanske mindre lyckat. Som man kunde vänta har de flesta bidragsgivarna i hög grad ägnat sig åt återblickar, dock med ett starkt inslag av: så är det — men så här tycker jag det borde vara.

I ett tänkvärt bidrag klagar semitisten S.A. Kaufman över forskningens tilltagande fragmentarisering. Han skisserar sin pessimistiska framtidsvision med orden: «... I see a field where a lot of people know a lot of nonsense about very little, while fewer and fewer learn how to learn the truth about a lot more.» Kaufman berättar om hur han som editor för *JAOS* bett en specialist på sumeriskan under perioden Ur III att recensera ett visst arbete men fått till svar att boken tyvärr behandlade språket i kungainskrifter medan den tillfrågade specialiserat sig på färttexter och därför såg sig nödsakad att avböja! — «Where are the grand designs? Where are the synthetic thinkers?» utbrister Kaufman. Han kritiserar tendenserna till inställsam trendaktighet, de opportunistiska satsningarna på den senaste politiskt korrekta approachen, det må gälla fransk strukturalism, antropologi eller litteraturteori.

Tvärvetenskapliga perspektiv spelar annars en viktig och välgörande roll i volymen. En viktig grupp av bidrag har samlats under rubriken «Philology and the Study of Ancient Literature in the Postmodern Academy». Det handlar alltså om litteratursyn och litteraturteori. P. Michalowski, assyriolog, ger kloka synpunkter rörande senromantisk och antik uppfattning om författarindivid och originalitet: Harold Bloom har med sin «J», den författare som Harold rekonstruerar bakom GT:s J-verk, reprimterat en Emerson som brottas med Gud. Adele Berlin, GT-forskare, skriver klokt om hermeneutik och kommenterar tänkvärt Hirsch-Gadamer debatten: «... for my own sanity, I

must proceed on the assumption that although the original meaning may not in theory be retrievable, I must in practice work as if it were.» Antonio Loprieno bidrag «Defining Egyptian Literature: Ancient Texts and Modern Literary Theory» förtjänar att bli läst långt utanför egyptologernas krets. Vilka gamla texter av dem som vi studerar skall klassas som litteratur? Loprieno arbetar med tre kriterier: (a) fikcionalitet, som mellan författaren och läsaren skapar en pakt som neutraliserar referentialiteten, (b) intertextualitet, som har att göra med frågor om litterär kontext, och (c) reception, som bl.a. gäller frågor om författarskap och klassiker. Han kommenterar bl.a. fenomenet pseudepografi som ett särfall av intertextualitet, en synpunkt av klart intresse för bibelforskningen.

Några bidrag diskuterar nya paradig för de semitiska språkens tidiga utveckling. Huehnergard tar i sitt substansiella bidrag upp Vogts teori om en fonetisk förskjutning bakom fördelningen av S-kausativ resp. H-dito och motsvarande fördelning av formerna för 3 personens personliga pronomina inom de semitiska språken och han kommenterar Hetzrons genetiska schema som klassificerar språken på basis av uppkomsten av en qatala och en yaqtulu. Hans bidrag är en plädering för allmänsemitistens nödvändiga roll också i framtidens forskning. Han diskuterar också datorlingvistikens roll. S.A. Kaufman tar i sitt bidra upp ett intressant fall: diskussionen av verbets D-stam (med fördubbling av mellersta radikalen som i hebreiskans Piel). Innan Goetze 1942 lanserade sin allmänt accepterade teori (jfr Jenni, Ryder, Waltke - O'Connor) om D-stammen som «resultativ», hade Poebel lanserat sin idé om D-stammen som karakteriserad av pluralitet. Idén om pluralitet får nu stöd utifrån förhållandena inom de tchadiska och kushitiska språken. De semitiska språkens D-stam uttrycker vid transitiva verb pluralt objekt och vid intransitiva verb en pluralitet (dvs. upprepning) i själva handlingen.

En annan grupp av bidrag står under rubriken «The Contextualization of Near Eastern Art». Här fäster man sig vid B.M. Bryans uppsats om egyptisk och egyptiserande konst i senbronsålderns Palestina som relaterar konsthistorisk och politisk-social utveckling. En annan avdelning behandlar «The Integration of Archaeological and Textual Data». Här pläderar I. Finkelstein för en ny periodisering och nomenklatur för arkeologin inom södra Levanten. Under rubriken «Ideology, Propaganda, and National Consciousness in the Ancient Near East» finner man bidrag av Liverani (om propaganda), av Halpern (om släktskapsstrukturer) och Baines (om etnicitet).

Med sin bredd är denna symposievolym en värdig hyllning till Albrights minne. Dess prognostiska värde blev kanske inte riktigt vad utgivarna hade hoppats. Dess diagnostiska värde är desto större. Man får en

bild av vad som rör sig inom en rad olika forskningsområden. Och det är inte illa så.

Tryggve N.D. Mettinger

Aage Pilgaard: *Dødehavsskrifterne og det Det ny Testamente. 123 sid. Forlaget ANIS, Frederiksberg C 1997.*

Kring det högaktuella ämnet Dödahavsrollarna och Nya testamentet föreligger här en väl genomtänkt och bra disponerad framställning, skriven för en bred läsekrets av lektor Aage Pilgaard, Århus universitet. På ett lättfattligt språk, och med rikliga citat, koncentrerar förf. sig kring några centrala qumranitiska och nytestamentliga teman som historieförståelsen, församlingsstrukturen, synen på förbundet och lagen samt de messianska föreställningarna. Dessutom ägnas var sitt kapitel åt en diskussion av resp. Paulus brev och Johannesevangeliet och deras förhållande till Dödahavstexterna. Särskilt värdefulla är de många hänvisningarna till och diskussionen av texter från grotta 4; texter, vars betydelse för nytestamentlig exegetik och för uppfattningen om judendomen på Jesu tid knappast kan underskattas.

Boken förtjänar att läsas av alla med intresse för förhållandet mellan den äldsta kristendomen och dess judiska omvärld, vilken tack vare Dödahavstexterna nu framstår i en mycket tydligare dager än förut. Centrala nytestamentliga begrepp och fenomen, som t.ex. karakteristiken av Jesu person och verk samt tolkningen av hans död, den paulinska synen på rättfärdiggörelsen, liksom också traditionerna kring nattvardsfirandet, belyses genom Pilgaards jämförande analys. Som helhet vittnar arbetet om författarens goda känedom om de texter som står i centrum för den dagsaktuella vetenskapliga debatten.

Den kortfattade bibliografin, liksom den knappa notapparaten, svarar mot bokens populärt hållna stil. Just eftersom bokens syfte är att hjälpa dem som vill veta mera om förhållandet mellan Nya testamentet och Dödahavstexterna hade det dock varit önskvärt med mera hänvisningar i fotnoterna till aktuell sekundärlitteratur. En sådan vidare introduktion i den pågående och mycket livliga vetenskapliga debatten hade gjort boken än mera värdefull, utan att för den skull för-snäva dess läsekrets. Men detta förringar inte att Pilgaards bok fyller ett stort behov. Den anbefalles varmt åt alla som söker en seriös presentation av ett angeläget och spännande problemområde, där tyvärr så många sensationsteorier och spekulationer florerar.

Håkan Ulfsgård



René Kieffer, Ezra Gebremedhin, Sven-Erik Brodd, Lars Lindberg, Ulla Marie Gunner, Carl Henrik Martling, Per-Olov Ahrén, Per Erik Persson, Åke Jonsson, Krister Stendahl, Inger Johnsson: *Nattvarens teologi, 189 sid., Verbum, Stockholm 1996.*

Det är glädjande att Verbum har tagit initiativet till en bok om nattvardens teologi, en parbok till den tidigare utgivna *Nattvardspastoral* (1995). Brilioths berömda och epokgörande framställning, även i ett internationellt perspektiv, kom 1926 och i en andra, något omarbetad upplaga 1951. Uppsalaexegetiken under Anton Fridrichsens och Harald Riensenfelds tid var mycket intresserad av Sakramenten, Kyrkan och Ämbetet och vi fick även på svenska en del nattvardsböcker under deras era (1928–1972), men mest av det mindre formatet.

Under senare tid lyser nattvardens teologi med sin frånvaro i den inomsvenska teologiska diskursen — Svensk Teologisk Kvartalskrift hade dock under förra året ett häfte om nattvarden. — Det syns mig vara så mycket märkligare som det är under 70- och 80-talen vi fick de nya mer officiella nattvardsliturgierna i Sverige. Ingen har mig veterligt mer utförligt analyserat och skrivit om nattvardens teologi i t.ex. de nya nattvardspsalterna eller i de för svenska förhållanden långa nattvardsböckerna som nu används. Eller i de liturgier och nattvardsbruk som utmärker svensk gudstjänst på 90-talet. I detta läge är denna samling av nio uppsatser med inriktning på nattvardens innehåll mycket välkommen.

Boken har många författare (se ovan). Somliga artiklar är mer historiska: om nattvarden i Nya testamentet (Kieffer), om fornkyrkans nattvardssyn (Gebremedin), om nattvardens splittrande — och enande — roll i svenk kyrkohistoria (Gunner och Lindberg, Martling och Ahrén) och om nattvarden i vårt sekels ekumeniska historia (Persson). Andra artiklar är mer innehållsligt och tematiskt orienterade: en beskrivning av nattvarden i luthersk tradition (Brodd) och tre artiklar om olika motiv i nattvarden (Jonsson, Stendahl, Johnsson). Många av författarna är välkända men jag saknar ändå en kort presentation av dem med en notering om deras konfessionella tillhörighet.

Dagens nattvardsteologi är, av boken att döma, framför allt en *gudstjänstteologi*. När Sven-Erik Brodd söker efter en punkt utifrån vilken han skulle kunna presentera en luthersk nattvardslära hamnar han utan större betänkligheter i dagens gudstjänst. «I dag finns en teologisk rörelse som i arbetet med nattvardsteologin utgår ifrån praxis och den levande gudstjänsten i historia och nutid. Bönen blir där teologins kärna och orienteringspunkt» (s. 72). Ulla Marie Gunner och Lars Lindberg reagerar mot den inte ovanliga men vil-

seledande uppfattningen att ortodox och romersk-katolsk gudstjänsttradition skulle innehålla en fullhet som minskar ju längre bort man kommer från dessa traditioner (anglikansk – luthersk – reformert och sist frikyrkorna). Även i deras tradition finns «en innehållsrik och bärig gudstjänstteologi». Calvins tänkande bör karaktäriseras som «eukaristisk teologi» (s. 84 f.). Gemensamt är just gudstjänstorien.

Brodd hämtar sin lutherska teologi i mässans ordning — med argument av typen «Mässans struktur visar också att eucharistin inte kan firas utan att gudstjänsten leds av en prästvigd person» — och i en värdefull analys av en svenskkyrklig nattvardsbön. Stendahl tar i hög grad sin utgångspunkt i psalmer från olika tider och i liturgiskt material när han på ett uppfriskande sätt och med bibliska argument driver enhetsmotivet i dagens nattvardsteologi. Johnssons kapitel om «nattvardens mysterium» får karaktären av meditationer kring delar av mässans böner enligt *Den svenska kyrkohandboken 1986* med rubriker som Rastplats, Måltiden, Det yttersta beviset, Tacksägelse, Offret, Åminnelse, Helande, Det avgörandet mötet, För världens skull och Som mat. Det är inom gudstjänsten — och med gudstjänstens uttrycksformer — som teologin om nattvarden i vårt sekel har vuxit fram.

Dagens nattvardsteologi är i många stycken en *återvinningsprodukt*. På olika sätt har kyrkorna idag återanvänt tidigare traditioner för att forma dagens nattvardsfirande. Det är generellt det mest utmärkande draget i BEM-dokumentet från 1982 (Limarapporten) som Per Erik Persson på ett mycket instruktivt sätt analyserar i boken och sätter in i dess ekumeniska sammanhang, inte utan kritiska frågor och utmaningar inför framtiden. BEM-dokumentet är som ett stort trähus med många rum där kyrkorna med sina traditioner dragit in i var sitt rum, öppnat en del dörrar och börjat umgås med varandra en del. Men fönstren i huset är minimalt små.

Denna mäktiga dräktighet på tradition i dagens nattvardstexter gör det svårt för författarna att riktigt handskas med traditionen, inte minst sin egen tradition. Brodd tar den historiska och nutida mångfalden i luthersk tradition som en förevändning för att koncentrera sig på en nutida nattvardsbön. Han noterar med rätta att det alltid har funnits två poler i den luthersk-melanchthonska nattvardsuppfattningen, konsekration och kommunion, men i hans egen framställningen får momentet kommunion en mycket begränsad uppmärksamhet. Frågan om trons roll, viktig för Luther och hans efterföljare, behandlas nästan inte alls.

Ulla Marie Gunner och Lars Lindberg tycks också ibland skämmas för sina 1800-talsfäder i sin koncentration på nutida nattvardsliv i frikyrkorna med dess tydliga ekumeniska beroende och återvinning av kyrkogemensamma traditioner. Det finns en del «teolo-

giskt olyckliga formuleringar hos väckelseledarna» (s. 88). «Man talade faktiskt om «ett rent nattvardsbord»» (s. 90). Argumenten under väckelsens tid mot nattvarden som en syndaförlåtelsens måltid visar på en «ytlig människosyn» (s. 96). Författarnas svårighet med traditionerna i en tid när nattvardsteologin i så hög grad är en återvinning av traditioner av mer «evig» karaktär tycks mig bero på en ovilja att sätta in varje tradition i ett dess egen historiska, sociala, religiösa och kulturella kontext.

Dagens nattvardsteologi är i mycket hög grad bestämd av ett *ekumeniskt språkbruk*, dvs. av det ofta grupporienterade och även kompromissmärkta språk som finns i ekumeniska dokument. Det har ofta en behaglig form men inte sällan en störande vaghet. Styrkan finns i dess uppenbara inklusivitet. Brodd tar programmatiskt med den ekumeniska dialogen i sin framställning och kan t.ex. formulera sig så här: «Den reformatoriska tanken att Kristus är det egentliga subjektet i sakramentet (Kristus döper, Kristus konsekre- rar nattvardselementen) får här en ecklesiologisk-pneumatisk utvidgning, nämligen att Gud, den heliga Anden är subjekt. Därmed dras kyrkan, Kristi kropp, genom den heliga Anden in i det gudomliga handlan- det. Den heliga Andens verksamhet gäller Kyrkan och Kyrkan är Andens instrument» (s. 68).

Även Ulla Marie Gunner och Lars Lindberg fram- håller flera gånger att det ekumeniska arbetet har påverkat frikyrkornas nattvarvsfirande på många sätt. Skulle vi välja den faktor som präglat den svenska nattvardsteologin mest under det senaste halvse- klet skulle det säkert blir ekumeniken, inte högkyrkligheten som somliga vill mena. Även om missionsför- bundaren Jonssons kapitel om nattvarens många motiv har bibliska undertitlar är dess framställning inte tänkbar utan en ekumenisk bakgrund. Att utifrån en ren språklig, kommunikativ aspekt analysera det eku- meniska språket skulle vara en spännande forsknings- uppgift. Även ur ett genusperspektiv. Teologin om nattvarden i Sverige har djupa ekumeniska rötter.

Dagens nattvardsteologi är kraftigt *kyrkooriente- rad*, i snävare eller vidare mening. Det blir en naturlig följd av det redan sagda. Med gudstjänsten, traditio- nerna och det ekumeniska språket i centrum blir det så. Det kommer fram i boken på olika sätt. Hos lutheranen Brodd, professor i kyrkovetenskap, framträder en syn som påminner om den romersk-katolska: «Eukaristin är Kristi kroppes sakrament och det finns ett tydligt samband mellan detta sakrament och kyrkan som Kristi kropp. ... Den som leder eukaristin och conse- kreerar nattvardselementen är Kristus och kyrkan och prästen representerar båda» (s. 59). Mot en sådan kyrko- och ämbetsyn i en nattvardsteologi vänder sig inte oväntat missionsförbundaren Lars Lindberg (s. 100 ff). Den som mediterar i bokens slutkapitel har

ett tydligt vi-perspektiv, vi i gudstjänsten. Skapelsen, mänskligheten, även den världsvida kristna enheten, lyser mest med sin frånvaro. Den kosmiske Kristus är inte med. Det är gudstjänsten, mötet mellan den enskilde och Gud, som sätter ramarna. Stendahl är den som mest utlägger nattvarens samband med hela mänskligheten.

Denna massiva traditionsorienterade gudstjänst- förankring av nattvardsteologin som den presenteras i *Nattvarens teologi* har en påtaglig styrka men samti- digt flera svagheter. Som Brodd med rätta påpekar fal- ler en rad filosofiska frågor bort, filosofin som ju nor- malt har med alla människor att göra. Nattvardsteolo- gin får en intern, isolerad karaktär, blir en tankemässig produkt som vuxit helt «inom murarna». Dess oför- måga att kommunicera kommer nog att visa sig besvä- rande så småningom. Alla tidigare nattvarvsföreläs- ningar har haft sina filosofiska förutsättningar. Vilka förutsät- ningar finns bakom dagens nattvardsteologier? Jag saknar egentligen hos alla författarna ett kritiskt ifråga- sättande av de egna perspektiven. Vår tids ideologiska och kulturella förutsättningar blir inte alls uppenbara.

Nattvarens teologi är en mycket innehållsrik bok. Den som reflekterar över svensk nattvardsteologi på 90-talet har här mycket att lära. Kanske är det mest vittnesbörd från olika personer som varit med i utveck- lingen i vårt land, en form av lägesrapport utan att de olika tankarna konfronteras med varandra. Boken inbjuder till en fortsatt reflektion under det att vi gläder oss åt det nattvarvsväckelse som just vår generation fått uppleva.

Birger Olsson

Catharina Stenqvist: *NU — är verklig. Thomas Mer- ton och kontemplativa erfarenheter. 250 sid. Studie- kamratens Förlag, Bjärnum 1996.*

Lundadocenten i religionsfilosofi, Catharina Stenqvist, är sedan tidigare känd som specialist på mystiken. Nu föreligger en ny bok av henne. I *NU — är verklig* behandlar förf. trappistmunken, mystikern och förfat- taren Thomas Mertons kontemplativa erfarenheter och hans kontemplationsteologi. Boken är indelad i fem kapitel, Thomas Mertons värld, Merton och andra värld- ar, Kontemplation, Jaget och Verkligheten, samt en epilog, Livet i världen.

I första kapitlet ges en presentation av Mertons liv, där särskilt hans utveckling från en tämligen konven- tionell och konfessionell hållning, till en hållning präglad av mystik och kontemplation, uppmärksammas. Mertons litterära verksamhet och litteraturen om honom får också en gedigen presentation. I kapitel II ger förf. sig i kast med att undersöka Mertons värdering av och relation till zenbuddhismen, vilket är ett fält som

många Mertonspecialister har uppmärksammat, men dessutom — och detta är något synnerligen originellt för detta verk — läggs det stor vikt vid att sätta Mertons kontemplativa tänkande i relation till Husserl och den fenomenologiska traditionen. Förf. söker efter likheter i dessa olika riktningar. I kapitel III går förf. närmare igenom Mertons kontemplationsteologi och hans egna mystiska erfarenheter. Detta problemområde sätts så i relation till zen och till den fenomenologiska traditionen. Förf. finner likheter mellan Merton och zen, men också mellan vad Husserl avser med «transcendental attityd» och Mertons kontemplationsteologi. (s. 158) Vad som förenar, är synen på «det rena medvetandet», dvs. ett medvetande som inte begränsas till att vara medvetandet om något, i den bemärkelsen att subjektet skulle vara skilt ifrån objektet. I kapitel IV är det studiet av Mertons uppfattning om människans verkliga identitet, hennes «sanna jag» som står i förgrunden. Förf. framhåller att Merton talar om olika «jag», ett falskt jag, ett sant jag och ett okänt jag. Det falska jaget är vad den av konventionalism och materialism påverkade människan tror sig vara. Vad människans sanna jag är uppenbaras för henne, när de kontemplativa erfarenheterna för henne till en sannare förståelse av verkligheten och av Gud. Förf. menar att vad Merton skriver om det okända jaget — och Mertons tankar om detta är synnerligen fragmentariska — är inspirerat av zenbuddhismen (s. 191). Det okända jaget hör ihop med upplevelsen av den rena verkligheten; det ger uttryck åt «det icke-intentionala varat» (s. 196). Stenqvist finner här stora likheter mellan Merton, Husserl och zenbuddhismen. I Epilogen summerar förf. sina tankar om vad Mertons kontemplationsteologi till slut kom att handla om, särskilt betonas här kontemplationens betydelse för att människan skall känna frihet. Denna frihet ger människan «oanade möjligheter att se verkligheten sådan den är» (s. 216). Det framhålls också att Merton ser kontemplationen som den rätta vägen för att komma till insikt om den egna identiteten och för att kunna förmå sig att känna verklig gemenskap med medmänniskorna och omvärlden.

Det har under årens lopp skrivits tämligen mycket om Thomas Merton och det kan med fog frågas — vilken betydelse och relevans har Stenqvists bok? Det är rimligt att påstå att *NU — är verklig* är intressant och värdefull i tre olika sammanhang. För *det första* har boken ett vetenskapligt egenvärde; Mertons förståelse av kontemplationen står i fokus och förf. betonar att just kontemplationen skall ses som det centrala i Mertons teologiska tankevärld. Detta är ingen originell uppfattning, men det finns avvikande röster, t.ex. Richard Cashen vilken i stället ser tystnaden som det centrala (s. 166). Det rader egentligen ingen större motsättning mellan dessa uppfattningar, utan tystnaden ingår, av naturliga skäl, i kontemplationens teo-

logi. För *det andra* har boken ett värde som introduktion till Merton för en svenskspråkig läsekrets. Visserligen har flera av Mertons egna skrifter översatts till svenska, men när det gäller skrifter om Merton, finns det inte så mycket, varför detta verk är en lämplig introduktion, även om det biografiska är nedtonat. För *det tredje* har boken intresse för alla som är lockade av religionsdialog. Merton kom ju att intressera sig alltmer för buddhismen i allmänhet, inte bara zen, utan i hög grad också för den tibetanska buddhismen, Det allt starkare intresset — särskilt i romersk-katolsk teologi — för dialogen mellan kristendom och buddhism, har en värdig banérförare i Merton. Att dennes teologi inte bara har likheter med zenbuddhismen, utan att även Merton kom att tillägna sig en medvetet positiv inställning till buddhismen, är något som förf. är medveten om; detta bidrag till att ge boken ett ökat värde.

Efter en genomläsning känner läsaren att förf. har lyckats i sina intentioner. Boken handlar genomgående om Mertons kontemplativa erfarenheter och hur dessa kan sättas i relation till zenbuddhismen och till Husserls fenomenologi. Stenqvist visar också god förtrogethet med källmaterialet. Mertons relevanta skrifter behandlas samvetsgrant. Det tas hänsyn till zenbuddhismens viktigaste företrädare (Suzuki och Kitaro) och till fenomenologien (Husserl) och ett antal av dess moderna uttolkare (Dick Haglund och Åke Sander).

Visserligen tar förf. även hänsyn till en hel del av Merton-forskningens standardverk men just vad förhållandet mellan Merton och zenbuddhismen anbelangar, skulle en del relevant material närmare ha kunnat uppmärksammas. Detta område har i hög grad lockat forskningen och det finns bl.a. en hel del otryckta avhandlingar från universitet i USA.

Eftersom förf. lägger så stor vikt vid att jämföra Merton med fenomenologien, är det självklart att andra tillvägagångssätt hade fått en helt annan probleminriktning. Sa hade det t.ex. varit möjligt att, i högre grad, ta hänsyn till Erich Fromm särskilt vad problemet med identiteten och «jaget» anbelangar. Detta hade inte varit helt ointressant, särskilt som Fromm själv slutade som buddhist. Nu är inte avsikten att säga att förf. har valt en mindre träffande angreppsvinkel, även om denna är något oväntad. Boken fyller väl sin funktion som en studie över ett centralt problem hos Merton. Dessutom är den välskriven och lättläst; den är väl avvägd vad gäller förhållandet mellan huvudtext och notapparat och det avslutande personregistret är till stor hjälp.

Sammenfattningavis måste det alltså erkännas att Catharina Stenqvist har utfört ett gediget arbete och vad som är värt en extra eloge, är förmågan att blanda entusiasm för sitt ämne med ödmjukhet, trots att det understundom finns an väl misstänksam hållning gentemot den romersk-katolska Merton-forskningen.

Denna ödmjukhet är inte alltid vanlig i akademiska sammanhang. *NU — är verklig* är av värde för alla Merton-intresserade och särskilt för dem som har ett specialintresse för öst-västlig religionsdialog,

Henning E. Sandström

Sven-Eric Liedman: *I skuggan av framtiden: Modernitetens idéhistoria*, 598 sid. Bonnier Alba, Stockholm 1997.

Till serien av läsvärda böcker av Sven-Eric Liedman har nu fogats ytterligare en, en nästan sexhundra sidor lång framställning av modernitetens idéhistoria. Längden bör inte förskräcka någon, Liedman är hela tiden såväl stilsäker som intressant. Han förlorar sig inte i den akademiska prosan, utan skriver med lätt hand och slående formuleringar.

Utgångspunkten tar Liedman i en jämförelse mellan Jean Antoine de Condorcets och Immanuel Kants respektive upplysningsprojekt. Där Condorcet ser en enda linje, där vetandets framsteg också skall medföra etikens upplysning, ser Kant två olika linjer, en teoretisk och en praktisk. Vad Liedman försöker visa i sin bok är snarast att den teoretiska eller «hårda» upplysningens tekniska och ekonomiska framsteg utvecklats på ett uniformt sätt, medan den praktiska eller «mjuka» upplysningen inte kännetecknas av samma uniformitet. Det finns inte samma självklara framsteg när det gäller humanitet, frihet och jämlikhet, och framför allt är det ingen naturnödvändighet att den hårda upplysningen också leder till en mjuk upplysning. Tvärtom måste den mjuka upplysningens ideal uppbyggas för att ändra inriktning på den hårda upplysningen. Den mjuka upplysningens ideal kännetecknas inte heller av samma uniformitet som den hårda, och därför bör även upplysningens förespråkare bli mer medvetna om mångfalden och respekten för det annorlunda.

Utifrån sin utgångspunkt diskuterar Liedman vad moderniteten inneburit såväl för människans tänkande som för hennes institutioner. Den första delen, «I var mans huvud», innehåller fyra kapitel, «Klockan», «Rummet», «Tiden», «Människan», där förändringarna i förståelsen av dessa fenomen tas upp. Klockan, det mekaniska uret, blir sinnebild för moderniteten. Klockan kvantifierar tiden, vilket möjliggör en långtgående disciplinering av människans tid. Dessutom är den mekanisk, och eftersom klockan sågs som en bild av universum, började nu också universum förstås mekaniskt. Denna del av boken är ytterligt läsvärd.

I den andra delen behandlas institutionerna. Institutionernas funktion i sammanhanget är att förkroppsliga upplysningens idéer. «Ingen institution är ... neu-

tral i förhållande till idéer. Ett kluster av idéer eller vad som här kallas *en frusen ideologi* finns inkapslad i institutionen» (s. 51). Upplysningen är inte bara ett idéfenomen, utan måste också förstås som en social process. Därför blir det viktigt att förstå vad upplysningen betyder för skolan och förståelsen av kunskap, för relationen mellan vetenskap och etik, för relationen mellan teknologi och estetik och för relationen mellan politik och religion. Liedmans tes i det kapitel som behandlar den sistnämnda av dessa relationer är att politiken tar över det löften som religionen förespråkar, och försöker förverkliga dem med mänskliga medel. Här ger han också sitt erkännande till de postmoderna kritikerna av upplysningstanken: denna vision av politiken som förverkligar himmelriket på jorden har fått sig en allvarlig knäck, och kanske även lagts till handlingarna.

Som jag nämnt är emellertid Liedman själv fortfarande en förespråkare för en mild upplysningstro, och känner sig snarare befyndad med Jürgen Habermas än Jean-François Lyotard. Samtidigt är han väl medveten om att moderniteten inte på ett entydigt sätt kan förstås som en «avmystifieringsprocess» (Weber), utan också måste förstås som en «återmystifieringsprocess» Det finns en för den moderna tiden säregen trolldomsglans, en glans från den sköna, nya värld som framtiden erbjuder. Framtiden blir modernitetens «mytiska kontinent», modernitetens egna Atlantis. Liedman skriver (s. 461): «Förtrollningen ligger inte i föreställningar om föränderlighet eller en möjlig teknisk eller vetenskaplig utveckling. Den ligger i förhållandet att man skriver ut väklar på framtiden vilka man inte har täckning för. Man handlar som om man visste det man ännu inte vet.» Detta föranleder Liedman att diskutera både politikens kortsiktighet och betydelsen av science fiction i skönlitteraturen.

I ett avslutande kapitel menar Liedman att den hårda upplysningens modernitet fortfarande sprider sig över världen, men den har visat sig vara förenlig med en mängd olika kulturformer. Det är alltså inte givet att mjuk och hård upplysning hör samman. Frågan är då om det finns möjlighet att tro på en upplysning som leder till demokrati över hela världen, eller om det enda gemensamma är teknikens framsteg? Skall upplysningens hävdande av frihet, jämlikhet och rättvisa endast ses som västerländska ideal, eller har de giltighet för alla kulturer? Här landar Liedman i en samtida etisk och politisk debatt mellan universalism och partikularism, ett av de teman som också funnits med i bokens väv.

Liedmans hopp står till en fortsatt mjuk upplysning. I bokens sista kapitel finns också ansatser till att argumentera för detta. Bokens karaktär gör emellertid att detta blir just ansatser. Tyngdpunkten ligger på den idéhistoriska undersökningen av moderniteten, och denna del blir därför av naturliga skäl den mest läs-

värda. Inte så att det inte skulle finnas en poäng i Liedmans hävdande av den mjuka upplysningen gentemot en postmodern relativism, men samtidigt blir argumentet tämligen kort, och hinner aldrig ta hänsyn till de alternativ man skulle kunna tänka sig. Om strävan är efter humanitet, frihet och jämlikhet skulle man kunna tänka sig att dessa ideal även kan tas tillvara av andra traditioner än upplysningstraditionen. Om politikens drömmar om ett himmelrike på jorden har fått sig en allvarlig knäck, som Liedman själv hävdar, innebär inte detta att strävan efter humanitet, frihet och jämlikhet måste ta sig andra vägar än upplysningens? I det tionde kapitlet betitlat «Européerna och de andra» talar Liedman om hur den «västerländska universalismen» [sic] ifrågasatts av andra kulturer, och konsekvensen blir att den mjuka upplysningen måste vara öppen för mångfalden. Men finns då inte möjligheten att hitta resurser hos andra traditioner än upplysningens?

Naturligtvis kan man inte anklaga *I skuggan av framtiden* för att inte besvarat dessa frågor – det skulle krävt en än längre bok. Liedman har åstadkommit en av de mest läsvärda introduktioner till moderniteten jag kan tänka mig. Att Liedmans eget ställningstagande kallar på motfrågor är därför ingen kritik mot att Liedman tar ställning, eller mot boken som sådan, utan förhöjer ytterligare kvaliteten hos denna redan tilltalande bok.

Ola Sigurdson



Sänd recensionsexemplar till Sydafrika!

Vid min sejour i Sydafrika under den gångna hösten träffade jag redaktörerna för två allmänteologiska tidskrifter som önskade sprida kännedom om skandinavisk teologisk forskning i sina tidskrifter, bl.a. genom att recensera teologisk litteratur. Vi bör föra in dem på våra listor för utskick av rec.ex. Adresserna är:

Hervorme Theologiese Studies
Ms. A. Goosen, HTS,
Faculty of Theology (Sec. A.)
University of Pretoria
Pretoria 0002, South Africa

Skrif en Kerk
Fakulteit Teologie (Ned. Geref. Kerk)
University of Pretoria,
Pretoria 0002, South Africa

Tryggve Mettinger

Resumé av doktorsavhandling

Runar Eldebo: *Den ensamma tron. En studie i Frank Mangs predikan. (Studia Theologica Holmiensia 2), 400 sid. (Diss. Åbo Akademi), Örebro 1997.*

I *Den ensamma tron* studeras den finlandssvenske evangelisten Frank Mangs predikan. Forskningsuppgiften är den egentligt homiletiskt viktiga frågan vad Frank Mangs ville med sin predikan och efter vilka principer han förverkliga denna sin vilja. Det är predikans ärende som står i centrum med de därtill följande frågorna om predikans innehåll och form. Med innehållsanalytisk metod behandlas därför den principiella, materiella och formala homiletiken. Med historisk metod bearbetas den ideologiska bakgrunden och den personliga utvecklingen hos människan och predikanten Frank Mangs. Detta sista på grund av att denne gestalt hittills inte varit föremål för ett genomarbetat vetenskapligt studium. Den historiska infallsvinkeln motiveras också av antagandet att det homiletiska ärendet kan förstås utifrån predikantens egen existentiella problematik. Källmaterialet för denna avhandling består av predikantens efterlämnade utkast, ett antal stenograferade och sedan utskrivna, tryckta predikningar och de 86 böcker eller bidrag till böcker som finns återgivna i litteraturlistan. Utifrån ett inre analysperspektiv förstås predikans ärende i termer av en pietistisk predikotradition med ett slags *ordo salutis*-schema, kallat Frälsningens väg, med de olika stadierna väckelse, omvändelse, nyfödelse och andeuppfyllelse. Utifrån ett yttre analysperspektiv, med bearbetning av modern homiletisk forskning och nutida religionspsykologi, presenteras Frank Mangs predikan som «project preaching» och abduktiv predikan. Avhandlingen söker studera Mangs homiletiska profil i termer av karismatisk och problemcenterad, till skillnad från positivistisk och utvecklingsoptimistisk. Det är i denna spänning som Mangs predikan förverkligar sitt ärende. Utifrån den biografiska skissen är det också möjligt att se Frank Mangs egen livshistoria som bakgrund och kontext för hans predikan. Denna analys visar på ett starkt självbiografiskt inslag i predikan. Hans eget liv har därmed kommit att utgöra hans viktigaste predikotext. Det visar sig också i undersökningen att predikantens möte med andra människors lidande, och sitt eget tilltagande lidande, fungerar som den viktigaste förnyelsefaktorn för hans predikan. Analysen konstaterar en komplex sammansatthet hos en människa och predikant, ett gemensamt drag med andra förkunnare som August Jern, Emil Gustafson och N. P. Wetterlund, ropande röster i offentligheten, men ensamma, drabbade av melankoli och lidande på det personliga planet.

Nordisk systematikerkonferens 1998

1998 års nordiska systematikerkonferens som behandlade ämnet «Teologi och postmodernism» arrangerades av Carl Reinhold Bråkenhielm, dekan på Teologiska institutionen, Uppsala universitet, och ägde rum den 8–11 januari på Sigtunastiftelsen, Sigtuna. Systematisk teologi, i ett nordiskt perspektiv, omfattar såväl etik och religionsfilosofi som dogmatik.

Konferensens tonvikt kom att ligga på försök att bestämma innebörden i fenomenet och begreppet «postmodernism». De flesta bidragen hade tyvärr refererande karaktär, vilket bidrog till att de teologiska frågeställningarna oftast kom i skymundan. Den som var intresserad av ett teologisk perspektiv på postmodernitet behövde emellertid inte gå lotlös därifrån, eftersom den trevliga samvaron mellan och efter sessionerna inbjöd till fördjupande samtal, vilket många drog nytta av. På den första sessionen på torsdagen tog Helena Helve, Helsingfors, och Jens Glebe-Möller, Köpenhamn, upp frågan «Vad är postmodernism?», och på fredag förmiddag behandlades ämnet «Postmoderniteten som kulturfenomen» av Jan-Olav Henriksen, Oslo, och Anders Jeffner, Uppsala. De följande tre sessionerna på fredag och lördag tog upp postmodernismens utmaning till etik, respektive religionsfilosofi och dogmatik.

Svend Andersen, professor i etik från Aarhus universitet, föreläste om postmodern etik hos Edith Wyschogrod och Mark C. Taylor, och jämförde dessa med en luthersk etikuppfattning. Den postmoderna etikens inriktning på «den andre» sades vara delvis kongenial med den lutherska etikens fokusering på kärleken till nästan. Docent Jaana Halamaa, Helsingfors universitet, fortsatte tematiseringen av etik och postmodernitet, men hade en framställning som bröt av med övriga bidragsgivares. För Halamaa betydde postmoderniteten ett ifrågasättande av etikens villkor över huvud taget. Hennes inlägg kan snarast karakteriseras som «etik som performance». Genom att använda berättelser och musik gestaltade Halamaa själva det postmoderna brottet med moderniteten, något som gjorde intryck på konferensdeltagarna.

Lördag förmiddag bjöd på ämnet «Postmodernism i religionsfilosofin». Catharina Stenqvist, religionsfilosof från Lund, diskuterade Pamela Sue Andersons bok *A Feminist Philosophy of Religion*, enligt Stenqvist den första feministiska religionsfilosofin. Reijo Työriöja, professor i Helsingfors, gav en exposé över religionsfilosofisk problematik från medeltid till postmodernitet.

Professor Trond Skars Dokka från Oslo universitet diskuterade semiotikens betydelse för den systematiska teologin i mötet med postmoderniteten. Filosofen C. S. Peirce och teologen Robert C. Neville skulle kunna erbjuda ett konstruktivt alternativ till såväl moderniteten som postmoderniteten inom teologin, enligt Dokka. Sist föreläste professor Werner G. Jeanrond från Lunds universitet om gudsbegreppet och det annorlunda. Framför allt utifrån Karl Barth och den franske teologen Jean-Luc Marion diskuterade Jeanrond problem och fördelar med den

postmoderna fokuseringen på Gud som den annorlunde, och menade att betoningen av det annorlunda inte får leda till att Guds närhet i skapelse och frälsning underbetonas.

Nytt för årets konferens var att särskilda doktorandseminarier var inlagda i konferensprogrammet, vilket konferensen såg som positivt. Jämfört med konferensen för tre år sedan i Århus fick jag intrycket av att doktorandrepresentationen hade ökat avsevärt. Värt att uppmärksamma var att det i årets konferens även fanns representanter från såväl Island som Grönland.

På söndagens konferensavslutning beslöts att nästa Nordiska systematikerkonferens skall äga rum vid Åbo universitet den 11–14 januari 2001.

Ola Sigurdson

Akademi för teologi 1997

Akademi för teologi, det nystartade sällskapet för teologi i Sverige, samlades den 13–14 november 1997 på Teologiska Högskolan Stockholm, Lidingö, för andra gången. På initiativ av ett flertal teologer i Sverige hade Akademin sitt första möte november 1996 på stiftsgården Åkersberg utanför Lund. Syftet var att skapa en mötesplats för teologer verksamma vid högskolan, och genom detta främja den svenska offentliga diskussionen om teologi. Medlemskap i akademien kan vinnas av disputerade lärare och forskare med tjänst inom högskolan, som har inriktning på tros- och livs-åskådningsvetenskap (systematisk teologi, etik och religionsfilosofi). För mer information, kontakta undertecknad.

Temat för torsdagseftermiddagen på årets möte var Kristologi och feminism, och här lämnade Cristina Grenholm, Uppsala universitet, och Anne-Louise Eriksson, Teologiska Högskolan Stockholm, var sitt bidrag. Dessa bidrag togs som utgångspunkt för ett längre sambal kring kristologi i vår tid.

På fredagförmiddagen var Jürgen Moltmann, Tübingen, på besök hos Akademi för teologi. Han inledde med ett anförande om teologins position vid universitet och högskolor, vilket även det utspann sig i ett längre sambal. Moltmann menade att den tyska erfarenheten visar att staten hotar att instrumentalisera teologin, om staten är huvudman för teologin, medan några andra deltagare uttryckte farhågor att kyrkan skulle instrumentalisera teologin, om den vore huvudman.

Ett konstituerande föreningsmöte ägde rum på torsdagkvällen med Akademin preses Werner G. Jeanrond, Lund, som ordförande. Till styrelsen valdes Roland Spjuth, Arlov, samt Ola Sigurdson, Göteborg, för en period av tre år. Det bestämdes även att nästa samling för Akademi för teologi skall äga rum den 12–13 november 1998 vid Linköpings universitet.

Även detta år uppfyllde Akademi för teologi sin målsättning, att bjuda på rika möjligheter till teologiskt samtal och trevlig samvaro, och på så sätt ge sitt bidrag till att föra den offentliga teologiska debatten i Sverige vidare.

Ola Sigurdson