

1  
5/23

# Global Ethic and Poetic Experience

## Variations on Ethics and Aesthetics as Illustrated by Thomas Mann

KARL-JOSEF KUSCHEL

*Karl-Josef Kuschel, professor i teologi vid Universitetet i Tübingen, blev i år hedersdoktor vid Teologiska fakulteten i Lund. Artikeln är professor Kuschels promotionsföreläsning som hölls i Lund den 29 maj 1997.*

### **To the Theological Faculty of the University of Lund in Gratitude for the Honorary Doctorate 1997**

Humankind is on the threshold of the twenty-first century and is transforming itself so fast that it is almost impossible to keep up with developments. These transformations, especially brought about through telecommunication systems supported by satellites and controlled by computers, are as far-reaching as those of the nineteenth-century industrial revolution. Everyone is talking about the globalization of the world economy and of the «global players», the virtuosi of the world financial movements and capital markets. At the same time, though, there is a risk that we may forget that at the same time we have to speak of the globalization and accumulation of world problems: overpopulation, the excessive consumption of resources, world-wide unemployment, the world climate, global migrations, global criminality (corruption and drug-dealing). Therefore long ago we arrived at a stage at which global thinking is necessary at the level of economics, finances, technology and ecology. However, at the same time an unfinished agenda of global domestic problems is building up, which indicates that the present world order is very unstable. A potential for global unrest, a threat to the world more dangerous than any strategic weapon systems, is hidden here. Every nation is affected

The religions, too, are caught up in a far-reaching change. Certainly all the theses about the dying out of religion in the course of progressive secularization — looked at globally — have been falsified. If we leave aside northern and western Europe, hundreds of millions of people on this globe are still living directly on the resources of spirituality and wisdom provided by their religious traditions, so that their hearts and consciences are stamped by religious norms and values which have been refined over millennia. And even in northern and western Europe, sociologists of religion are talking, not of a loss of religion but of a change in the function of religion. At the same time, however, in all religions we can see an increase in extremist fanaticism and terrorist violence. The reasons for this are not necessarily intrinsic to religion. Religion, above all in fundamentalist garb, is often merely a symbolic expression of political and social rejection. Often enough religious fanaticism is the conveyor belt for bringing the problems of a society to public awareness. But such religious groups are a factor in unrest and destabilization above all in the sphere of prophetic religions (Judaism, Christianity and Islam). And it is impossible to forecast where such groups will drive particular countries.

## 1. A war of civilizations?

No wonder, then, that in current debates about strategy in the West there is serious reflection on whether in the twenty-first century we do not face a 'war of civilizations'. At any rate, this is the thesis of Samuel P. Huntington, Director of the Institute for Strategic Studies at Harvard University. It was originally developed in his striking article 'The Clash of Civilizations?' (1993), which has meanwhile been developed into a book.<sup>1</sup> By civilizations Huntington understands those 'cultural groupings' of the earth which transcend regions and nations, defined both by elements like language, history, morality and institutions and also by the way in which people subjectively identify themselves. Huntington thinks that he can distinguish eight of these 'civilizations', Western, Confucian, Japanese, Islamic, Hindu, Slavonic-Orthodox, Latin American and African, and here already it is striking that in many cases this political theorist has chosen religion as their distinctive factor.

From this the strategist concludes that precisely because the civilizations continue to be steeped in moral and religious values which are thousands of years old and which often stand in contradiction to other values of other civilizations, one must expect antagonisms and conflicts between them — not just political and economic conflicts, but also military conflicts. Such a conflict is already being experienced between the Islamic civilizations and the West; even now a conflict between Confucian-Asiatic civilization and the West is conceivable, possibly combined with an 'Islamic-Confucian connection' which is now already visible in the steady flow of weapons from China and North Korea to the Middle East. Huntington's provocative conclusion is: 'The next world war, if there is one, will be a war between civilizations.'<sup>2</sup>

Huntington's thesis has been much discussed and much argued about. I think that two points in it are convincing:

<sup>1</sup> S.P. Huntington: «The Clash of Civilizations?» in: *Foreign Affairs* 72 (1993), No. 3, p. 22-49. The most recent monography has the title without questionmark: *The Clash of Civilizations*, New York 1996.

<sup>2</sup> Op.cit., p. 39.

(1) The religions are not growing together into a single unitary religion made up of Christian, Muslim, Hindu and Buddhist elements, at the service of a unitary global society. No attempt at a new synthesized religion made up of elements of all the world religions is either successful or desirable. Contrary to all the expectations of political scientists and sociologists, the ways in which human beings are stamped by culture are proving to be less open to change than the ways in which they are stamped by politics and economics. Evidently their religious and moral identity still divides people far more than their membership of a people or class. As Huntington puts it: 'A person can be half-French and half-Arab and at the same time a citizen of two countries. But it is difficult to be half-Catholic and half-Muslim.'<sup>3</sup>

(2) In contrast to all superficial political theorists which tend to overlook the depth-dimensions of world politics, Huntington assigns the religions a fundamental role in world politics. Had this been seen earlier in political theory and practice, disastrous errors of judgment could have been avoided. And the most disastrous of all errors of judgment in world politics over the last twenty years has been to ignore the capacity of Islam to renew itself as a religion and as a political factor on the world stage.

However, a critical question has to be asked. If in the future strategic conflicts are for the most part to be conflicts between Civilizations, are these then to some degree given by nature and therefore almost unavoidable? Isn't a strategist here forecasting constant, endless war for the twentieth century in order to legitimate expenditure on new armaments? Granted, Huntington, too, by his allegedly realistic assessment wants to avoid wars. But his counter-strategy of crisis-prevention is only indicated at the end of his broad analyses, in his demand that as well as strengthening economic collaboration and military security systems, 'a deeper understanding of the fundamental religious and philosophical assumptions underlying the other civilizations should be developed'. He calls for 'efforts' to identify the 'elements which are held in com-

<sup>3</sup> Op.cit., p. 27.

mon by the Western and other civilizations'.<sup>4</sup> Yes, indeed.

## 2. The call for a global ethic

The Parliament of the World's Religions in Chicago was not afraid to make this effort. At the end of August 1993 8,000 people from all the religions came to this unique assembly. In this way they already demonstrated symbolically what the alternative to the 'war of civilizations' is: dialogue with understanding and togetherness in solidarity between people of different cultures and religions. Moreover on 4 September 1993 a 'Declaration toward a Global Ethic' was approved by around 300 representatives of all religions. One of its programmatic statements reads:

We are convinced of the fundamental unity of the human family on Earth. We recall the 1948 Universal Declaration of Human Rights of the United Nations. What it formally proclaimed on the level of rights we wish to confirm and deepen here from the perspective of an ethic: the full realization of the intrinsic dignity of the human person, the inalienable freedom and equality in principle of all humans, and the necessary solidarity and interdependence of all humans with each other ...

By a global ethic we do not mean a global ideology or a single unified religion beyond all existing religions, and certainly not the domination of one religion over all others. By a global ethic we mean a fundamental consensus on binding values, irrevocable standards, and personal attitudes. Without such a fundamental consensus on an ethic, sooner or later every community will be threatened by chaos or dictatorship, and individuals will despair.<sup>5</sup>

This Declaration does not seek to exclude anyone, quite the contrary. Non-religious people in particular are also invited to assent, within the sphere of a common ethic. But the 'Declaration' seeks primarily to be an expression of commitment on the part of religious men and women, in the conviction that the religions still have resources of spirituality and wisdom which must

be activated more strongly than before for the well-being of all humankind.

As religious and spiritual persons we base our lives on an Ultimate Reality, and draw spiritual power and hope therefrom, in trust, in prayer or meditation, in word or silence. We have a special responsibility for the welfare of all humanity and care for the planet Earth. We do not consider ourselves better than other women and men, but we trust that the ancient wisdom of our religions can point the way for the future.<sup>6</sup>

But what elementary requirements can find a consensus between the religions? According to the Chicago Declaration toward a Global Ethic, as a minimal ethical requirement it is accepted everywhere that:

There is a principle which is found and has persisted in many religious and ethical traditions of humankind for thousands of years: What you do not wish done to yourself, do not do to others! Or in positive terms: What you wish done to yourself, do to others! This should be the irrevocable, unconditional norm for all areas of life, for families and communities, for races, nations and religions.<sup>7</sup>

On this basis four irrevocable directives are built up. They can be supported by women and men of all religions and cultures, but also by non-religious women and men:

- Commitment to a culture of non-violence and respect for life
- Commitment to a culture of solidarity and a just order
- Commitment to a culture of tolerance and a life of truthfulness
- Commitment to a culture of equal rights and partnership between men and women.

This 'Declaration' is inspired by a basic hope: if the global *Kulturkampf* is not in fact to lead to a war of civilizations, a global cultural dialogue is indispensable. And this requires that there should be a set of values transcending nations, peoples, cultures and religions, common standards on which people of different religions and civilizations can agree. Otherwise humankind is evidently threatened with an even deeper split,

<sup>4</sup> Op.cit., p. 49.

<sup>5</sup> H. Küng and K.-J. Kuschel, eds., *A Global Ethic. The Declaration of the Parliament of the World's Religions*, London 1993, p. 20 f.

<sup>6</sup> Op.cit.: p. 19.

<sup>7</sup> Op.cit.: p. 23 f.

intensified by religious and political fanaticisms and fundamentalists of all kinds. So the counter-programme to the «war of civilizations» is called «dialogue of cultures and religions».

### 3. How can an ethic be established?

The decisive question now is how such an ethic can become established. How are people to be convinced that they should accept such an ethic, especially if they belong to different, even contradictory, value systems? The question of ethics is at the same time an anthropological question. Are human beings capable of an ethic at all? What is it in them that makes them refuse or accept an ethic?

These questions have been reinforced by the experience of a collapse of civilization which has stamped the twentieth century. The genocide of two world wars, Stalin's Gulag Archipelago and the National Socialist Holocaust have radically shattered the belief that humankind can be enlightened and educated. For us Christians, and particularly Christians from Germany, the Shoah in particular remains a traumatic wound: all the work of Christian and humanistic culture over two millennia did not prevent Auschwitz. The British literary critic George Steiner, who is a Jew by birth, has expressed this in a particularly impressive way:

My whole work turns on the urgent question: are the roots of inhumanity intertwined with those of high civilization? Auschwitz did not come out of the jungle or from the steppes. Barbarianism fell upon modern men and women at the centre of culture, the arts, universal education and the wonder of the natural sciences. Only a few kilometres a way from some of the finest museums, libraries and concert halls, Dachau polluted the air. Men who during the day tortured and hanged children, in the evening read Rilke and listened to Schubert. That is an ontological riddle, the mystery of civilized boredom or of evil, and for me it puts the very future of humankind in question. If the humanistic sciences do not contribute anything towards humanization, if the same person can play Bach and set the Wilna ghetto on fire, where is civilization?<sup>8</sup>

<sup>8</sup> G. Steiner: *Sprache und Schweigen. Essays über Sprache, Literatur und das Unmenschliche*. Frankfurt M. 1969, p. 8 f.

These questions are reinforced by the shocking suspicion that — contrary to many assertions — the Shoah was not a derailment of civilization but its consequence, and that therefore human hopes for humankind need to be examined. Indeed this event, as representative of other events (Bosnia, Rwanda), makes us aware how thin the patina of civilization evidently is, and how ineffective traditional moral ideas are in situations of extreme lawlessness and political disorientation. Thus the basic experience of this century is the experience of a collapse of civilization which rids the more sensitive of our contemporaries of the illusion that ethics is among the assured elements of civic culture. In reality ethics is evidently a thin, civilizing veneer of civilization over a deep potential of bestiality, which apparently can be «aroused» in human beings time and again.

Great literature in particular has continually made this human problem its theme. Indeed, if great poetry has made one contribution to the dialogue of cultures and religions it has been on the human question, the illumination of the human condition in all its splendour and all its misery. Therefore literature is indispensable for a theology which wants to understand and change people in its proclamation. Theological anthropology needs the poetic imagination.<sup>9</sup> For it is the writers who keep confronting men and women with themselves, their contradictions, their abysses, and also their hopes and expectations. The poetry of humankind in twentieth-century literature is a poetry of conflicts, of brokenness, of self-doubt, of anxieties about destruction, of a penetrating quest for meaning. When men and women are described in twentieth-century literature (from James Joyce and Franz Kafka to Albert Camus and Gabriel Márca Márquez), they are described in their deepest depths and their uncertainty. Literature reflects the whole palette of the risks of human existence, all that undermines self-confidence and trust in the world. In contrast to a middle-class culture of experience and a mentality of assurance without risks, it describes human beings as beings who

<sup>9</sup> I have developed this in a more comprehensive way in my most recent book: K.-J. Kuschel: *Im Spiegel der Dichter. Mensch, Gott und Jesus in der Literatur des 20. Jahrhunderts*. Düsseldorf 1997.

take risks, who cannot be explained, who are a constant mystery to themselves and others, who are often monstrous. Disquiet, latent and open, is the stuff of literature, as are undercurrents of anxieties, the fragility of human plans and schemes of history, threats in which Genesis can turn into Apocalypses.

The riddle of the human being — this found expression corresponding to the disillusionment over civilization particularly in the texts of one of the greatest writers of German literature, Thomas Mann. When Thomas Mann received an honorary doctorate from the University of Lund in 1949, he travelled through Europe with the theme <Goethe and Democracy>. In this speech, delivered at Lund on May 30th 1949, too, he left no doubt about his sceptical view of human nature influenced by Schopenhauer, which he already found in Goethe:

It often seems as though he (Goethe) had little or no humanitarian belief in human beings, in human nature, in its purification through revolution, its better future. Human beings cannot be given reason and justice, They will eternally waver to and fro and there will be no end to war and bloodshed.<sup>10</sup>

#### 4. A <Sinai fantasy> in the spirit of Voltaire and Freud

These remarks take us right to the centre of Thomas Mann's work and thus to the question what art, great poetry, has to contribute to the discussion of a global ethic. By this I do not just mean that like most great artists in this century, Thomas Mann was personally committed to political demands for a humane ethic transcending nationality. In numerous essays and lectures Thomas Mann stated such positions and spoke out for a <basic formula of humanity and civilized behaviour> which, regardless of all the cultural and political differences between the nations, would bind <all equally> and would guarantee to all those with human faces <a minimum of legal security, the possibility of happi-

ness and the recognition of the dignity and inviolability of the individual>. These are political statements by the artist as citizen and have nothing to do with his art. The specific and indispensable contribution of the artist *qua* artist consists in something else: in the way in which he brought out and deepened the complex of questions in a poetic way. What is needed in human beings and for human beings for the idea of the common good and a morality binding upon all to be established — against the forces of the amoral, the chaotic and that which is contrary to reason? Anyone who talks about an ethic and wants it to be established must know human beings and their potential for both good and evil. Thomas Mann played through this problem in a narrative about the lawgiver of the Jewish people, Moses. This narrative has the title <The Law>, and begins with these sentences:

His birth was disorderly. Therefore he passionately loved order, the immutable, the bidden, and the forbidden.

Early he killed in frenzy; therefore he knew better than the inexperienced that, though killing is delectable, *having* killed is detestable; he knew you should not kill.

He was sensual, therefore he longed for the spiritual, the pure, and the holy — in a word, the *invisible* — for this alone seemed to him spiritual, holy, and pure.<sup>11</sup>

<sup>11</sup> In the case of this novel I quote the first English translation: Th. Mann: <The first commandment> (translated by G.R. Manck), in: *The Ten Commandments. Ten Short Novels of Hitler's War Against the Moral Code*, ed. A.L. Robinsen with a preface by H. Rauschnig, London 1945, p. 1–49, quotation p. 1. For the interpretation of this novel see: H. Lehnert, <Thomas Manns Erzählung <Das Gesetz> und andere erzählerische Nachspiele im Rahmen des Gesamtwerkes>, in: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 43 (1969), p. 515–543; B. Kristiansen, <Freiheit und Macht. Totalitäre Strukturen im Werk Thomas Manns. Überlegungen zum <Gesetz> im Umkreis der politischen Schriften>, in: *Internationales Thomas-Mann-Kolloquium 1986 in Lübeck*, Bern 1987, p. 53–72; B. Kristiansen, <Schopenhauersche Weltsicht und totalitäre Humanität im Werk Thomas Manns>, in: *Schopenhauer Jahrbuch* 71 (1990), p. 97–123; T.J. Reed, <Von den drei Vereinfachungen: Ethische Ansätze beim Nietzscheaner Thomas Mann>, in: *Wagner – Nietzsche – Thomas Mann*. FS E. Heftrich, Frankfurt/M. 1993, p. 169–183.

<sup>10</sup> Th. Mann: <Goethe und die Demokratie>, in: Th. Mann, *Essays Vol. VI (Meine Zeit 1945–1955)*, eds. H. Kurzke and S. Stachorsky. Frankfurt/M. 1997, p. 104–130, quotation p. 117.

Truly that is a remarkable prelude to dealing with a biblical text. Moses' birth — disorderly? Killing for him — delicious? Having killed — horrible? There is nothing of this in the biblical text. Why is it different here? Because this author, Thomas Mann, has a typically modern, i.e. free relationship to the biblical text. He is no longer a naive narrator who simply wants to retell the biblical story. For him the biblical text is not divine revelation with infallible authority. When he uses the Bible, he does so for his own ends; when he takes up biblical material, it is in the interest of his own conception. So too with his *«Moses»*, the very beginning of which already hints at the basic theme of the whole narrative: how does a man governed by sensual-ity and passion succeed in shaping his life, taming himself and becoming responsible for the community? This was a primal theme of Thomas Mann's by which the disciple of Nietzsche and Schopenhauer was driven all his artist's life under the aegis of aestheticism and nihilism: the relationship between artistic play and civil responsibility; between erotic and aesthetic delight in the senses and humane morality; between artistic independence and ethical responsibility. So the Moses novella is a new exploration in this difficult territory of ethics and aesthetics. It sets out to clarify how a human being, despite all disintegration and passion, despite all irrationality and folly, manages to struggle through to the moral dimension and then also establish this morality for the community of his people.

## 5. The origin of morality in sensuality

So it is no coincidence that Thomas Mann's Moses has the features of an artist and is thus a complex man of the senses, whose sensuality is the prime foundation of his morality. Indeed the extent of Thomas Mann's interest precisely in this sensuality of his Moses is evident from the enjoyment with which he takes up and elaborates a marginal tradition of the biblical history: the fact that Moses had a black slave as a concubine. This is not suggested by the book of Ex-odus, but by a note in the book of Numbers. For according to Numbers 12.1, in addition to his wife Moses

also had a *«Kushite woman»*, probably a dark-skinned Ethiopian. Thomas Mann has the greatest delight in making her a *«bedfellow»*, a *«Moor-ess»*, with the *«peaks of whose breasts, the rolling whites of whose eyes and whose thick lips»* Moses amused himself *«for his relaxation»*. Despite the protest of his family and the scandal around him he could *«not let her go»* ... No wonder that in later statements Thomas Mann calls his *«Sinai fantasy»* a *«realistic-grotesque history»* which *«amused him a great deal»*.<sup>12</sup>

The tone of these remarks is also the tone of the whole narrative. For with evident amusement Thomas Mann was here to some degree looking over the shoulder of his artist colleague from primeval times, Moses. More precisely, from the summit of the millennia he looked down at what must have happened in the primal land of *«Sinai»* and how his colleague of that time managed to complete his great work of art: a morally purified and morally tamed people named Israel. With an expert eye the artist of today can estimate how hard this work must have been, probably as hard as the work of the sculptor Michelangelo on his statue of Moses or his own work in educating the German people in an age of blindness. Moreover the narrative cannot emphasize enough that this people had been a *«rabble»*, barbaric, *«a wandering mob»*, *«disorderly»*, *«sloppy»*, with no direction. Moses had to invest in a *«tremendous, long work, to be accomplished in anger and patience»* to form from the unruly people not just a people like other peoples, to whom the ordinary was comfortable, but an extraordinary and special people, a pure form, established on the Invisible and holy to him).

Moreover this process of artistic work, comparable to a *«Michelangelo-like sculptural activity on the raw material of the body of the people»*<sup>13</sup> — is depicted at length in fifteen to twenty chapters of the Moses narrative. In other words, the real theme of this narrative is the age-old question of the relationship between the spirit and the will in the human being, indeed it is an illustration of the problem on what conditions the idea of the good can be established

<sup>12</sup> Th. Mann: *Briefe Vol. II, (1937–1947)*, ed. E. Mann, Frankfurt/M. 1979, p. 311 and 303.

<sup>13</sup> *Op.cit.*, p. 298.

against the sinful nature of the will. And all this is done with calculated topical references: the refractory people of the Jews is to reflect the no less refractory people of the Germans; Moses the artist is to reflect Thomas Mann the artist, who in his time vainly attempted to shape the <raw material> of the German <body of people>. That gives the anthropology of this novella a somewhat gloomy, pessimistic aspect.

Moreover phase by phase Thomas Mann shows in his text how much support the moral and spiritual needs in order to assert itself against the resistance of torpor and instinct. Almost every means is necessary: persuasion, police pressure, legal sanctions, the use of authority, real or pretended. Here is no enthusiastic idealist writing about ethics, but a sober, somewhat pessimistic realist. Furthermore, at the end of his <Moses> the good establishes itself only with the mobilization of the highest authority, the authority of God; all other attempts to establish the moral law had come to grief on the people's lust, quest for pleasure, and blindness. Thus at the end once again the people arrives at the Mountain of God and Moses hands over to them the final tablets on which he had previously written God's eternal message:

In your language did he write, but in symbols in which if need be all the languages of all the peoples could be written. For he is the Lord of all, and therefore is he the Lord of ABC, and his speech, addressed to you. Israel, is at the same time a speech for all.

Into the stone of the mountain did I grave the ABC of human behaviour, but it must be graved also into your flesh and blood, Israel. So that he who breaks but one word of the ten commandments shall tremble before his own self and before God and an icy finger shall be laid on his heart, because he has stepped out of God's confines.<sup>14</sup>

A first fundamental conclusion should be drawn from this for the problems of an ethic. If one follows an artist like Thomas Mann, the origin of morality presupposes the experience of the ambivalence of the sensual: the striving for order presupposes a struggle with disorder; the longing for a binding obligation presupposes the battle with chaos. What is pure and holy in human beings is evidently always in combat with the

instinct and blind lust for life which are alien to the spirit. The spiritual and the moral is not natural and secured once and for all; rather, there is always a threat that it will be disempowered by the sinful nature of the human will. And an artist can show this better than anyone else: human beings, wavering between instinct and spirit, between a blind will to live and ethical self-discipline, must constantly set the moral against the amoral, the dissolute and the chaotic.

## 6. Against the abrogation of the moral law

Moreover, if the will for the ethical is to assert itself, there is obviously a need for something more: the pressure of suffering caused by a historical experience, mourning for the betrayal of humanity, and terror at atrocities and brutalities which were thought to be no longer possible. Thomas Mann also experienced this — when grappling with the <world crime> of Fascism. He saw Fascism as the ultimate consequence of the abrogation of the <moral code> of humankind. Though even in his faith he was very hesitant about a theonomous basis for the moral law, in the face of a criminal Fascism even he did not want to dispense with the unconditional, universal binding force of a moral law of humanity either. There are the <Ten Commandments> — while they had been spoken in the language of Israel, they could be pronounced <in all the languages of the peoples>, a <speech for all>.

So it is only consistent for Thomas Mann also to refer frequently to the Ten Commandments as a basic ethical minimum for humankind in his public statements made at this time. Since 1940 he had engaged in anti-Fascist propaganda from America. Lectures which he gave were broadcast through the BBC, one of them on 25 April 1943. On this day Thomas Mann told his listeners that soon a book would be coming out in which ten authors, including Sigrid Undset, Jules Romains and Franz Werfel, would be dealing with just one subject: the Ten Commandments as the <basic moral law> given <in the primal times of humanity>. The writers had been concerned point by point to demonstrate the <blasphemous profanation> of the

<sup>14</sup> Th. Mann: *The First Commandment*, p. 48.

‘basic law of human respect’ which today was being perpetrated by the powers.<sup>15</sup>

And then Thomas Mann goes on to talk about his own contribution and reads the end of his Moses novella to his readers. This was particularly effective because rhetorically this conclusion also forms the climax of the whole text: a curse on those who dared to violate the moral law which had been guaranteed by God.

But woe to the man who shall arise and speak: ‘They are no longer valid.’ Woe to him who teaches you: ‘Arise and get rid of them! Lie, murder, rob, whore, rape, and deliver your father and mother to the knife. ... Blood shall flow in torrents because of his black stupidity, so much blood that the redness shall vanish from the cheeks of mankind. But then the people shall hew down the monster — inevitably; for they can do naught else. And the Lord says, I shall raise my foot and shall trample him into the mire, to the bottom of the earth shall I cast the blasphemer, one hundred and twelve fathoms deep. And man and beast shall describe an arc around the spot into which I have cast him; and the birds of the heavens, high in their flight, shall shun the place so that they need not fly over it. And he who shall speak his name, he shall spit towards the four corners of the earth and shall wipe his mouth and say, ‘Forfend!’ That the earth may again be the earth, a vale of want, yes, but not a sty of depravity. To that say ye Amen.

And all the people said Amen.<sup>16</sup>

A second fundamental conclusion for the problems of an ethic is to be drawn from this: in addition to insight into the psychology of morality and thus into the complexity of the structure of human instincts, a historical challenge is needed for a resolve for the ethical to come about at all — whether individual or collective. Evidently the experience of a collapse of civilization is needed for people to be ready to commit themselves to a common ethic without excessive intellectual complexity or misanthropic cynicism. Evidently the experience of the perversion of the good is needed for categories like ‘good’ and ‘evil’ to be given new plausibility. Thomas Mann, too, himself underwent such a process,

<sup>15</sup> Th. Mann: ‘Deutsche Hörer’ (25. April 1943), in: Th. Mann, *An die gesittete Welt: Politische Schriften und Reden im Exil*, Frankfurt/M. 1986, p. 561.

<sup>16</sup> Th. Mann: *The First Commandment*, p. 48 f. See also: ‘Deutsche Hörer’ (25 April 1943), in: op.cit., p. 562 f.

and so — having become old and experienced much — he is no longer afraid to make a clear confession. He concedes that the battle against the ‘enemy of humankind’ has forced him, despite all artistic irony and all aesthetic play, to take up a position on the problem of good and evil. Moreover, in a 1939 speech on ‘The Problem of Freedom’ Thomas Mann frankly describes the change that he has undergone:

I have spoken to you of truth, law, Christian conduct and democracy. In my youth, which had a purely aesthetic focus, I would have been ashamed of such words, felt them tasteless and spiritually undistinguished. Today I am speaking to you with unsuspected joy. For the situation of the spirit has strangely changed on earth. An era of a setback for civilization, an era of lawlessness and anarchy, has manifestly dawned in the outward life of the peoples; but paradoxical though it may seem, precisely as a result the Spirit has entered into a moral age, in other words, an age of simplification and an unarrogant distinction between good and evil. Yes, we know once again what good and evil are. Evil has revealed itself to us with a crudeness and meanness which has opened our eyes to the dignity and simple beauty of the good and which has given us the courage to pursue this, and we do not think it unsophisticated to confess the fact.<sup>17</sup>

Here the word ‘simplification’ sounds strangely ironical. This author was far too complex not to see through the reduction in complexity now required by a decision between ‘good’ and ‘evil’. Therefore Thomas Mann could ironically reverse the situation. For him the time of Fascism was fundamentally a morally good time, because the unambiguous perversion of humanity was to some degree forcing a moral decision on an artist who was originally unscrupulous. Now he requires ‘the whole moral world’ to combine against the ‘primal crime’, and in so doing at the same time becomes politically concrete:

The tendency towards some kind of world organization is unmistakably present, and nothing of the kind is possible without a certain dose of secularized Christianity, without a new Bill of Rights, a basic law of human rights and human

<sup>17</sup> Th. Mann: ‘Das Problem der Freiheit’, in: Th. Mann, *Essays Vol. V (Deutschland und die Deutschen 1938–1945)*, eds. H. Kurzke and S. Stachorsky, Frankfurt/M. 1996, p. 73 f.



decency binding on all, which, regardless of differences in forms of state and government, universally guarantees a minimum of respect for the *Homo Dei*. That would be a great deal; it is almost everything that I would be bold enough to wish for, to hope for. This earth is a vale of woe; it must not be a sty of depravity. I do not require more than that it should be fit to live in.<sup>18</sup>

## 7. No global civilization without a global ethic

This key phrase, a basic law of human decency, is a synonym for another phrase which is dominating present-day discussion: a global ethic. Moreover, what is meant by a global ethic — and I repeat this — is quite simply a basic consensus on binding values, irrevocable standards and personal attitudes — supported by religious and non-religious men and women all over this earth. So it is possible to recognize analogies between our historical situation and that of Thomas Mann. No less than the generation of this writer, we live in a world which is inwardly threatened, shaped by deeply ambivalent factors like global technology, a global economy and global finances. The vacuum of orientation has even increased in the face of the post-Communist melancholy in Russia, the post-imperial twilight in Japan, the post-totalitarian convulsions in China, and the post-Christian situation in Northern and Western Europe and in many urban centres of so-called Christian continents. Every day the fragility of our world order stares us threateningly in the face afresh, transported in a flash into our consciousness by the computer industry with its data highways, the world wide web of the global players. Regional conflicts very quickly have global effects. There is no longer a zone on this globe where conflicts remain unnoticed; all are dependent on one another; the fate of one governs the fate of all. That is true for both the nations and the religions, each of which has a potential for fanaticism, xenophobia and bloody violence. We, too, like the generation of Thomas Mann, presumably first need the experiences of bloody wars, fanatical terror and a scorn of ethics to make us reflect

again on the great ideals of our tradition: human dignity, human rights and human responsibilities for all, whatever nation, religion or culture.

In the present world situation the religions continue to have an indispensable function if they motivate men and women towards peace and understanding among the nations and do not foment fanaticism and exclusion. Who is not aware that religions have often, too often, been misused or have practised and justified inhumanity? But despite everything, they still have spiritual and moral resources to resist the potentates and demons of our time. Religions motivate people — despite everything — to hold up a mirror to their society and bring about a change in human hearts and consciences. Above all, men and women inspired by religion (and enlightened by great literature) can maintain their trust that human beings can be enlightened and educated, even when the experiences are negative and the projects have failed. So the call for a global ethic is at the same time the call for a prophylactic against cynicism. It is important to put trust in human beings, despite all failure and despite all negativity. Here an ethic inspired by religion rightly understood is not a pious veneer on a society which can otherwise continue to go about its business and its amusements forgetful of morality. Rather, an ethic anchored in belief in God makes it possible to become free for responsibility towards fellow human beings, for commitment to ideals and for a readiness for sacrifice for the well-being of the whole.

Despite all the uncertainty about future developments, one thing is certain: just as there is not going to be a single unitary world state, so too there will not be a unitary world religion, far less a unitary world morality. On this point we must agree with Samuel Huntington's analyses and indeed sharpen them. For all reflections in this direction are not only unrealistic and aberrant; they are not even desirable. A conflict-free ethic, too, is just as unlikely in the future: tensions between different ethics will also continue to affect humankind in the future. Here there is not least an expression of respect for the cultural plurality and religious multiplicity in the history of humankind. By contrast, the quest for a basic ethical consensus between the religions, a

<sup>18</sup> Th. Mann: *Briefe Vol. II (1937–1947)*, ed. E. Mann, Frankfurt/M. 1979, p. 305.

nucleus of different basic ethical convictions, is not unrealistic.

Similar developments are taking shape in the political sphere. The quest for a new world order certainly does not mean a regression into obsolete hegemonial concepts of world order, a co-ordination of economic and political models. Rather, it is a matter of the universal establishment of the rule of international law and the acceptance of an ethic of global responsibility, by strengthening the United Nations and other international organizations. A world government is neither a realistic option nor one worth striving for. What is, however, desirable is an international civic society, a society of world citizens, with a necessary minimum of central states. What is above all necessary is the establishment of principles of a global constitution on the basis of universal human rights.

This can only come about on the basis of universally recognized values and principles. Certainly they are codified in acts of human rights, but they have not yet been generally accepted, far less practised everywhere. Human responsibilities must be set alongside these human rights. They would have an important integrating function for the one global society, without seeking to impose a unitary morality on the world. Here the religious traditions of humankind are of decisive significance. For one thing is certain: there will be no global ethic which passes over the religions. A global ethic must be supported by the religions themselves if it is to lead to integration and not to the division of humankind.

These reflections continue thoughts which Thomas Mann expressed in countless public lectures given in his old age. A year after he had received his honorary doctorate in Lund he was on his travels again, giving lectures in Stockholm and Paris, among other places. He also returned once more to Lund, and on 12 May 1950 gave the autobiographically coloured lecture *«My Time»* at the University of Lund. His Swedish audience heard something of Thomas Mann's thoughts on world politics and world ethics. For in the face of the conflict between East and West, America and the Soviet Union, which disturbed him greatly, Thomas Mann spoke out not only in principle for a *«new connection»* between the basic values of freedom

and justice; now it was a *«matter for the world conscience»*. Furthermore, Thomas Mann specifically declared his support for a *«universal peace conference»* which would not only put an end to the pernicious arms race but also develop a plan for a *«comprehensive financing of peace, for a consolidation of all the public forces of the peoples in the service of a shared administration of the earth and a distribution of goods which would wipe shameful poverty and famine from the face of the world and abolish unnecessary suffering, not willed by God and caused only by human beings.»*<sup>19</sup>

In the face of brutal regional conflicts on our globe we are still far from this vision of peace through a global balance of interests and worldwide social justice. Therefore the demand, particularly on all committed men and women of all religions, must be for inter-religious dialogue to become part of a global strategy of peace in which the resources of the world's spirituality and religion are activated to diminish the fundamental problem for world justice (in the economy) and activate the preservation of the world (ecology). Hope for the spiritual force of the religions comes from the experience that the *«war of civilizations»* which is forecast is really a *«war of political fundamentalisms»* in which the moderate majorities of peoples have no interest, because they are not ready to allow human values like human rights and human dignity to be bombed to bits by fanatics and betrayed by fundamentalists. As committed Christians — aware of the abysses of the human — our task is the collaboration of the enlightened men and women, the peacemakers, those in search of truth in all religions, in a collaboration which transcends culture and religion — against the propagandists of hostile stereotypes and the agents of division among the peoples. However, this collaboration which transcends culture and religion begins locally — in communities and cities all over this globe. As the fine slogan has it: *«Think globally, act locally.»*

*Translated by John Bowden*

<sup>19</sup> Th. Mann, *«Meine Zeit»*, in: Th. Mann, *Über mich selbst. Autobiographische Schriften*, Frankfurt/M. 1983, p. 26 f.

# Bibelläsaren: skapad av texten eller textens skapare?

BJÖRN VIKSTRÖM

*Förhållandet mellan text och läsare är en av de mest diskuterade frågorna i nutida hermeneutik. Björn Vikström, teol.lic. och fil.mag., forskarstuderande vid Åbo Akademi, undersöker här centrala grundpositioner i frågan om läsarens roll i bibeltolkningen.*

Läsaren har på ett speciellt sätt hamnat i fokus i den litteraturvetenskapliga debatten under de senaste årtiondena. Pendeln har svängt från de historiska författarbetonande ansatserna via formalismens och strukturalismens hävdande av textens autonomi till en betoning av läsarens aktiva delaktighet i skapandet av textens mening. Diskussionen mellan företrädare för de här olika forskningsinriktningarna pågår än i dag.

Det här intresset för läsarens aktiva roll har även satt sina spår inom bibeltolkningens område. Den här artikeln kommer inte att ge en representativ bild av hur olika läsarbetonande tolkningsmodeller har tillämpats på bibeln; istället vill jag föra en diskussion av hur vissa teologiska betoningar återspeglas i utformandet av specifika modeller för läsarbetonande bibeltolkning. Samtidigt vill jag argumentera för att *en* intressant punkt för den teologiska receptionen av läsarbetonande tolkningsmodeller är diskussionen om en kontextuell teologi.

Men en radikal läsarbetonande tolkningssyn är även förknippad med vissa problem, som accentueras då läsarbetoningen tillämpas på bibeltolkningens område. Om det är läsaren som utgående från sin kontextuella situation «skapar» texten och dess mening, så är det svårt att hålla fast vid uppfattningen att texten bär på ett budskap eller vid den reformatoriska betoningen av att Skriften är sin egen tolk.<sup>1</sup> De historiska och de

textbetonande tolkningsmodellerna bygger båda på tanken att läsaren kan neutralisera sin egen kontext och sålunda frigöra sig från sin förförståelse — eller åtminstone göra sig helt medveten om den. De radikala läsarbetonande tolkningsmodellerna förnekar kategoriskt den här möjligheten. Frågan som inställer sig är huruvida läsaren trots sin oundvikliga kontextuella tillhörighet kan upprätthålla en kritisk distans både till den text han läser *och* till sin egen tolkningstradition och de självklara premisserna i hans samtid.

Uppfattningen att förståelsen av en religiös tradition och dess texter inte kan skiljas från förståelsen av uttolkarens sociala kontext är karakteristisk för det man brukar kalla för «kontextuell teologi». Med det här uttrycket betecknas vanligen dels den latinamerikanska befrielse-teologin och andra närbesläktade teologier som betonar att bibeln bör tolkas från de fattigas och förtrycktas synvinkel, och dels feministteologin och den politiska teologin vilka likaså betonar tolkningsperspektivets avgörande betydelse. Men uttrycket «kontextuell teologi» används även i en något vidare bemärkelse, som av den finländske systematiska teologen Tage Kurtén definierats som «... *en teologi som medvetet tar sig an uppgiften att kritiskt konstruktivt relatera en religiös (i detta fall en kristen) tradition till olika mänskliga fenomen i samtidens kyrka, samhälle och kultur.*»<sup>2</sup> Den form av kontextuell tolkningsuppgift, som jag diskuterar i min artikel, står sålunda nära den s.k. «korrelationsteologin» hos Paul Tillich och David Tracy. Jag vill här argumentera

<sup>1</sup> Ulrich H.J. Körtner har diskuterat problemet hur tanken om Skriftens *fullkomlighet* och *tillräcklighet* kan förenas med en läsarbetonande hermeneutik. Ulrich H.J. Körtner: *Der inspirierte Leser*, Göttingen 1994, s. 109–110.

<sup>2</sup> Tage Kurtén: *Grunder för en kontextuell teologi*, Åbo 1985, s. 13; se även not 1 på samma sida.

för att det är inom ramarna för en dylik uppgift som den läsarbetonande bibeltolkningen kan visa sig vara en fruktbar metod för teologin.

För att få grepp om de problem som är förknippade med olika läsarbetonande modellens särdrag har jag funnit det åskådligt att först måla upp två ytterlighetspositioner, vilka jag här kallar för den kontextbestämda respektive den textbestämda läsaren. De litteraturteoretiker som kan anses ha gett impulser till dessa positioner är Stanley Fish och Wolfgang Iser. Eftersom spänningen mellan dessa två har behandlats tidigare även inom den teologiska diskursen — bl.a. av Werner G. Jeanrond och Ola Sigurdson<sup>3</sup> — beskriver jag här deras positioner endast kortfattat, och fokuserar istället på vissa bidrag till den bibelhermeneutiska debatten, som respektive litteraturteoretiker inspirerat till.

Risken med den uppläggnings jag har valt är att man frestas att tolka respektive ytterlighetsposition möjligast negativt, för att den förmedlande positionen, som man själv pläderar för, skall framstå i en fördelaktig belysning. Min avsikt är i varje fall att diskutera huruvida en bibeltolkning som beaktar den nutida läsarens bidrag till tolkningsresultatet kan ge utrymme för en växelverkan mellan text och kontext (se avsnitt C nedan), eller om bevarandet av den vetenskapliga integriteten kräver att läsaren förankras antingen enbart i kontexten (A) eller enbart i texten (B).

## A. Den kontextbestämda läsaren

Kännetecknande för den här tolkningsmodellen är att man betonar rörelsen från läsningssamfundet till läsaren till texten. Det finns inte någon text eller mening «i sig», d.v.s. oberoende av de sociala faktorer som påverkar läsaren. De förutsättningar med vilka vi nalkas texten skapar den från grunden. Det här innebär att texten i sig inte kan begränsa vilka tolkningar som är rimliga.

För att undgå total relativism, och för att kunna förklara varför många läsare trots allt för-

står en text på samma sätt, har företrädare för detta synsätt sammanfört läsare till olika s.k. «tolkningssamfund». En förgrundsgestalt på detta område är amerikanen Stanley Fish. Han betonar att texten och alla dess formala entiteter uteslutande är ett resultat av vår tolkande aktivitet. Individerna är styrda av konventionerna inom det tolkningssamfundet han tillhör.<sup>4</sup> Hos Fish är det dock inte fråga om att läsaren genom ett medvetet val skulle kunna påverka vilken tolkningssamfund han hör till — enligt Fish kan inte ens läsaren själv veta vilken gemenskap han tillhör.

### *Gunnar Hansson — Herman Seiler: den inspirerade gemenskapen*

Den svenska litteraturprofessorn Gunnar Hansson har inspirerats av Fish, och han har i en rad debattartiklar pläderat för en läsarbetonande bibeltolkning. Hansson betonar att det är läsaren som besitter de språkliga betydelser, regler och konventioner som krävs för att strukturera en text då man läser och tolkar den. Han motsätter sig bestämt tanken om att texten skulle vara autonom, och anser även, likt Fish, att texten inte kan begränsa sina tolkningsmöjligheter. Läsaren skapar texten med hjälp av de tolkningsstrategier som råder i det samfund som läsaren tillhör.<sup>5</sup>

Betoningen av tolkningssamfundets avgörande, för att inte säga determinerande, roll i tolkningsprocessen leder till att Hansson hävdar att relationen mellan läsaren och tolkningssamfundet är viktigare än relationen mellan läsaren och texten.<sup>6</sup> Man kan överhuvudtaget inte tala om «texten» skild från de tolkningsstrategier som läsaren använder sig av.

Hansson anser att den här litteratursociologiska modellen även kan och bör tillämpas på bibeltolkningen. Koncentrationen på mottagar-situationen, i stället för på texten, ser Hansson som den enda fasta grunden på vilken man kan bygga en vetenskaplig diskussion om vad som är

<sup>4</sup> Stanley Fish: *Is There a Text in This Class?*, Cambridge (Mass.) och London 1980, s. 15.

<sup>5</sup> Gunnar Hansson: «Guds röst och inspiration i bibeltextern», *Bibeln som Guds Ord*, red. Herman Seiler, Uppsala 1987, s. 43–44.

<sup>6</sup> Gunnar Hansson, op.cit., s. 45.

<sup>3</sup> Werner G. Jeanrond: *Text und Interpretation als Kategorien theologischen Denkens*, Tübingen 1986, s. 104–114; Ola Sigurdson: *Karl Barth som den andre*, Stockholm/Stehag 1996, s. 13–17.

Guds röst i bibeln. Det finns ingen «gudomlig kvalitet» i texten, utan endast egenskaper och betydelser som läsaren utgående från sin tolkningsgemenskap överför på texten. Det här leder enligt Hansson till att troende och icke-troende hör olika röster i bibeln, och att skilda grupper inom ett samfund kan höra delvis olika röster.<sup>7</sup> Vi ser att synen på en determinerande kontext leder till ett betonande av olikheterna mellan olika tolkningsperspektiv. Följden av det här blir uppfattningen att representanter för olika kontexter inte kan kommunicera sina tolkningsresultat med varandra, eftersom de inte «ser» samma text.

Hansson ville med sina debattartiklar ge upphov till en bred diskussion om bibeltolkningen och dess relation till mottagarforskningen, men responsen bland teologerna blev mycket lam. En av de få som reagerade var den katolska teologen Herman Seiler, som förde en debatt med Hansson i tidskriften *Signum*. Inläggen publicerades senare i boken *Bibeln som Guds ord* (1987). Det är intressant att det just var en katolsk teolog som nappade på Hanssons diskussionsinvt. Det här kan bero på att betoningen av tolkningsgemenskapen har en naturligare anknytningspunkt i den katolska traditionen än inom den protestantiska betoningen av «Skriften allena».

Seiler påpekar att den historisk-kritiska exegetikens forskningsresultat har gjort det svårt att idag tala om *en* inspirerad författare, eftersom man räknar med en rad av redaktörer och en lång traderingsprocess. Däremot är det enligt Seiler lättare att tala om en inspirerad gemenskap, inom vilken bibeln har tillkommit. Seiler anser att den här modellen, som betonar de sociologiska faktorerna, även kan tillämpas på dagens situation: bibeln är inspirerad därför att det finns en gemenskap av troende läsare, som ledda av den helige Ande ständigt kan finna nya betydelser i bibeltexterna. Texterna är alltså öppna för många olika tolkningar, men förekomsten av en tolkningsgemenskap förhindrar bibeltolkningen från att hamna i en ren relativism.<sup>8</sup>

Seiler är dock inte beredd att göra bibeltexten lika skyddslös som den är enligt Hansson; texten har enligt Seiler förmågan att begränsa sina tolkningsmöjligheter — men det sker uttryckligen *enbart* i en «inspirerad gemenskap», vilket implicerar att Seiler trots allt betonar läsningskontexten mer än texten.<sup>9</sup> Inspirationen knyts hos Seiler till textens mottagande i en kristen gemenskap. Därför är inte bara originaltexten inspirerad, utan även t.ex. en svensk bibelöversättning som har tagits emot i en svensk kyrka. Han understryker att det är *kyrkans* uppgift att tolka bibeln, eftersom författarna levde i den gemenskapen (han påpekar att kyrkan utgör fortsättningen på gudsfolket i GT) och deras skrifter togs emot och sammanställdes av kyrkan.<sup>10</sup>

Seiler låter sig övertygas av Hansson till att inte längre tala om «textens strukturer» eller dess «inneboende kvaliteter». Däremot kritiserar Seiler Hansson för att inte beakta att texterna ända från början togs emot som ett medium för en kommunikationsprocess. Texternas budskapskaraktär går förlorad om texten enbart ses som en produkt av tolkningsstrategierna i en viss gemenskap. Här lyfter Seiler fram den radikala läsarbetoningens svaga punkt: kommunikationen. Problemet gäller ett förbiseende dels (1) av textens förmåga att kommunicera ett budskap, men dels också (2) av uttolkarens möjlighet att förmedla sitt tolkningsresultat till de som hör till ett annat tolkningsamfund. Seiler uppmärksammar den första aspekten, men tycks inte se något problem i begränsningen av tolkningsdebatten till en viss «inspirerad» gemenskap.

### *Cai Svensson: den empiriska tolkningsgemenskapen*

För att exemplifiera vilka svårigheter man kan hamna i om man försöker tillämpa den ovanbeskrivna tolkningsynen i en metodologisk undersökning vill jag lyfta fram den svenske litteraturvetaren Cai Svensson, som har tillämpat Fish'

<sup>9</sup> «Enbart en inspirerad gemenskap kan därför också upptäcka en inspirerad texts gränser, dvs de betydelser som texten tillåter och de som motsäger texten.» Herman Seiler, op.cit., s. 37–38.

<sup>10</sup> Herman Seiler, op.cit., s. 39–40; se även Herman Seiler: «Kyrkan och bibeltolkningen» i: *Bibeln som Guds Ord*, s. 49, 55–56.

<sup>7</sup> Gunnar Hansson: «Läsarens förmåga i bibeltolkningen» *Bibeln som Guds Ord*, s. 67–68.

<sup>8</sup> Herman Seiler: «Bibeln — Guds röst eller litterärt kulturarb?» i: *Bibeln som Guds Ord*, s. 35–36.

tänkande i några empiriska läsarundersökningar. Han har undersökt hur läsare med varierande bakgrund i form av olika trosuppfattningar, bibelsyn, formell utbildning m.m. ger mening åt ett antal bibeltexter. Svenssons undersökningar ger flera intressanta resultat, men jag ställer mig dock frågan huruvida inte hans litteratursyn, där texten är skyddslös mot uttolkaren, ger texten en allt för underordnad roll i tolkningsprocessen.

Grundläggande för Svenssons textuppfattning är att en objektiv text inte finns. De förutsättningar med vilka läsaren nalkas texten skapar den från grunden: tron skapar texten. På denna punkt följer Svensson Fish.<sup>11</sup> Detta innebär att intresset vänds från texten till läsarens bakgrund; de tolkningsregler, strategier och traditioner med vars hjälp vi tillägnar oss texten. Ett tolkningsperspektiv är enligt Svensson en samling normer och strategier, som ofta ligger så djupt att de uppfattas som delar av själva verkligheten.<sup>12</sup>

På en avgörande punkt skiljer sig dock Svensson från Fish (vilket Svensson förbigår i tysthet): Fish bestrider möjligheten att empiriskt påvisa existensen av ett tolkningssamfund, medan Svensson anser att hans undersöknings centrala resultat är att den klart kunnat påvisa förekomsten av skilda och tydligt avgränsade tolkningssamfund. Han särskiljer mellan troende och icketroende läsares tolkningssamfund, och hävdar att «symbolisterna» och «fundamentalisterna» utgör delsamfund inom det övergripande samfundet av troende. Det är identifierandet av de skilda tolkningsstrategierna som enligt Svensson motiverar urskiljandet av dessa tolkningssamfund.<sup>13</sup>

Fish utarbetar sin teori som en ontologisk förklaring av hur textanalysen fungerar, och han ger inte sina idéer den metodologiska tillämpning som Svensson gör. Fish drar av sin kontextuella relativism slutsatsen att ingen kan veta vem som hör till ett visst tolkningssamfund, eftersom varje argument som man kan föra fram

för en dylik kategorisering i sin tur är en ny tolkning.<sup>14</sup>

Den svårighet Svensson är ställd inför, och som han enligt min mening snarare kringgår än löser, är att hans försökspersoners svar är texter, som Svensson måste tolka. Om försökspersonerna skapar sin mening i bibeltexterna, hur kan då Svensson förhålla sig objektivt till dessa texter, emedan han ju enligt sin egen litteraturteori i denna situation skapar sin egen mening i försökspersonernas svarstexter? Svensson försöker undvika denna svårighet på två sätt. Dels hävdar han att hans tolkningsprinciper är accepterade (och «objektiva») inom det forskarsamfund (= tolkningssamfund) han tillhör, och dels kombinerar han den läsarorienterade teorin med en kunskaps sociologi, som ger forskaren en möjlighet att ställa sig utanför tolkningsprocessen som en opartisk observatör. Med tanke på att reader-response criticism bygger på en kontextuell relativism, är det dock förvånande att Svensson så starkt vill betona sin egen metodobjektivitet.<sup>15</sup> Textanalys förvandlas hos Svensson — liksom vi såg tidigare hos Hansson — till socialvetenskap genom att alla semantiska och estetiska aspekter hos ett litterärt verk relateras till agenter och handlingskontexter. Studieobjektet är då inte texten, utan sociala processer hos producenter, förmedlare och mottagare av texter.

### *Kontextbetoning, kritik och kommunikabilitet*

Läsarens skapande roll står i centrum hos den form av läsarbetsbetoning som omfattas av Fish, Hansson, Svensson m.fl. Det är någonting nytt som skapas under läsningens gång — texten determinerar inte tolkningsresultatet, och den kan inte ens begränsa vilka tolkningar som är möjliga. Men svårigheten med den här tolkningsmodellen är att en objektiv vetenskaplig textanalys omöjliggörs av att texten inte anses ha någon som helst autonomi i relation till sin läsare: texten är helt en funktion av läsarens tolkningsstrategier. Följaktligen är det kontexten, och inte texten, som kan behandlas med objektiva forskningsmetoder.

<sup>11</sup> Cai Svensson: *Text och tro. Hur läsare skapar mening i bibeltexter*, Örebro 1989, s. 20–21.

<sup>12</sup> Svensson stöder sig här bl.a. på Berger-Luckmanns socialkonstruktivistiska kunskapssteori. Cai Svensson, op.cit., s. 52.

<sup>13</sup> Cai Svensson, op.cit., s. 127.

<sup>14</sup> Stanley Fish, op.cit., s. 173.

<sup>15</sup> Cai Svensson, op.cit., s. 14.

Den finländska litteraturvetaren Torsten Pettersson (professor i Uppsala) kritiserar Fish för att inte vara förmögen att ge kriterier för varför vi trots allt anser en del tolkningar vara möjliga och andra icke-möjliga ifråga om en viss text. Vi kan t.ex. inte få vilken text som helst att handla om en dansk prins som heter Hamlet. Pettersson menar att det följaktligen i texten finns element som man kan hänvisa till oberoende av vilken tolkningsstrategi man drivs av.<sup>16</sup> Det är alltså genom att i någon mån hävda textens autonomi som man kan korrigera ensidigheterna i denna form av läsarbetsbetoning, där såväl texten som läsaren helt bestäms utgående från kontexten och dess tolkningsstrategier.

Seilers kritik av Hansson stöder min uppfattning att en stark betoning av att läsaren skapar texten inte kan förenas med uppfattningen att texten har en kommunikativ funktion. För bibeltolkningen är en dylik tolkningsansats speciellt problematisk. Om det enbart är läsaren som skapar texten förlorar den exegetiska uppgiften att klarlägga textens historiska dimension all sin relevans för förståelsen av textens betydelse i dag.

Min analys har även aktualiserat problemet med att uppfattningen att kontexten har en *determinerande* funktion försvårar eller omöjliggör kommunicerandet av tolkningsresultatet till de som hör till en annan tolkningsgemenskap. Jeanrond har kritiserat en rad bibeltolkningsmetoder för att sammanblanda tanken om att varje tolkning av *nödvändighet* sker i en viss kontext med uppfattningen att kontexten *determinerar* tolkningsresultatet.<sup>17</sup> Den kontextuella determinismen kan användas som argument för att rättfärdiga vilket partikulärt teologiskt perspektiv som helst. Den evangelikala teologen Vern S. Poythress bok *Science and Hermeneutics* (Leicester 1988) utgör ett exempel på det här. Med hänvisning till bl.a. den moderna kvantfysiken och Thomas S. Kuhns paradigmatänkande argumenterar författaren för att pånyttfödelsen bör ses som ett tolkningsparadigm: den som inte

är född på nytt ser inte det samma i bibeltexten som den pånyttfödde, och dessa olika grupper av läsare kan följaktligen inte förstå varandra.

En likartad syn på tolkningskontexten som en determinerande faktor kan man även finna hos företrädare för olika kontextuella teologier, som bygger på tanken att endast den som besitter det *rätta* tolkningsperspektivet kan förstå bibelns egentliga budskap. De olika tolkningsperspektiven anses inte vara likvärdiga. Betoningen av att tolkningens utgångspunkt är vissa specifika teologiska och politiska frågeställningar — och syften — leder till att det inom de kontextuella teologierna sällan reflekteras över hur olika kontexter kan relateras till varandra. Kontexten, i bemärkelsen tolkningsperspektiv, ges en dominerande och ofta determinerande roll i relation till text och tolkning.

## B. Den textbestämda läsaren

Om den förra modellen karakteriserades av en rörelse från kontexten till texten, kan man i denna grupp av teorier iaktta en rörelse i motsatt riktning: det är texten som anses skapa åt sig både sina läsare och sin läsningssituation. Den strukturalistiska narratologin gav upphov till en typ av läsarinriktad tolkning där läsaren inte *påverkar* tolkningsresultatet utan endast följer textens egna strategier. Läsaren styrs av texten till att på vägen mot etablerandet av textens mening utföra «passiva synteser» ur olika perspektiv. Det «passiva» i de här synteserna syftar på att det finns färdigt i texten, men upptäckandet av dem kan kräva ett synnerligen aktivt och tålmodskrävande arbete från läsarens sida. Den israelitiska litteraturvetaren Meir Sternberg är en av förgrundsgestalterna inom denna riktning, som behandlar en «ideal» läsare som är implicerad i texten. Han har i sin bok *The Poetics of Biblical Narrative* (1987) analyserat hur de bibliska texterna driver sina läsare att fylla ut luckorna i berättelserna för att skapa en meningsfull enhet. Sternbergs tänkande står nära den retoriska analysmetoden inom exegetiken, inom vilken man intresserat sig för kommunikationen mellan den implicerade författaren och den implicerade läsaren i bibeltexterna. Såväl Sternberg som de retoriska exegeterna rör sig dock

<sup>16</sup> Torsten Pettersson: *Literary Interpretation: Current Models and a New Departure*, Åbo 1988, s. 78–81.

<sup>17</sup> Werner G. Jeanrond: «After Hermeneutics: The Relationship between Theology and Biblical Studies» i: *The Open Text. New Directions for Biblical Studies*, red. Francis Watson, London 1993, s. 96.

helt på textens plan, och drar inte in den verkliga läsaren i tolkningsprocessen.

Wolfgang Iser har lyft fram en liknande teori som Sternberg (tydligt beroende av varandra — Sternberg nämner Iser bara i *en* not, och då i kritiska ordalag<sup>18</sup>). Iser formulerar en teori om estetisk respons med rötterna i texten. Läsarens fyllande av «luckor» (kallade «tomhetsställen» ty. *Leerstellen*) blir den centrala formen av kommunikation mellan texten och läsaren.<sup>19</sup> Dessa luckor står för det osagda i texten, och för att texten skall framstå som en meningsfull helhet bör läsaren finna ett mönster som får det sagda och det osagda i texten att passa ihop. Iser talar även om att det i texten finns en annan typ av luckor, som fungerar som brytningspunkter i läsningen, genom att läsaren inte kan fylla i dem utan att radikalt modifiera den referensram han tidigare använt för att fylla i textens luckor. Dessa s.k. «negationer» ifrågasätter läsarens sätt att se på livet, och tvingar honom till att kritiskt pröva de konventioner han tidigare följt. Negationerna uppstår alltså i spänningsfältet mellan normsystemet i texten och det normsystem som råder i samhället som läsaren lever i.<sup>20</sup>

Iser ger den aktuella läsaren en aktivare roll än Sternberg, och hävdar bl.a. att det ovan nämnda mönstret inte erbjuds av texten, utan att det är läsaren som skapar det under läsningens gång. Tolkningen beskrivs som en samverkan mellan text och läsare.<sup>21</sup> Iser försöker alltså balansera mellan en betoning av texten och läsaren, även om han rätt långt ger texten den avgörande rollen. Den implicita läsaren är enligt Iser en modell eller roll som texten erbjuder den empiriska läsaren. Man kan diskutera huruvida Iser strängt taget borde räknas till receptionsteoretikerna överhuvudtaget, eftersom han snarare undersöker *hur texten styr läsaren*. Iser undersöker textens verkan, ej dess reception; receptionsforskningen hör enligt honom till sociologin och inte till litteraturvetenskapen.<sup>22</sup>

<sup>18</sup> Meir Sternberg: *The Poetics of Biblical Narrative*, Bloomington 1987, s. 531 not 3.

<sup>19</sup> Wolfgang Iser: «Interaction between Text and Reader» i: *The Reader in the Text*, red. Suleiman & Crossman, Princeton 1980, s. 109.

<sup>20</sup> Wolfgang Iser, op.cit., s. 112.

<sup>21</sup> Wolfgang Iser, op.cit., s. 110.

### *Ulrich H.J. Körtner: den inspirerade läsaren*

Den tyska teologen Ulrich H.J. Körtner vill förena Isers «implicita läsare» med en teologisk betoning av bibelordets auktoritet och suveränitet i relation till människan. Det senare menar han sig även finna stöd för i Gadamers «verkningshistoriska» hermeneutik. I boken *Der inspirierte Leser* (1994) utvecklar Körtner sin syn på att bibeln implicerar en läsare inspirerad av den helige Ande. Körtner vill alltså överföra inspirationstanken från författarna till läsaren. Enligt Körtner innebär det här ett beaktande av läsarens grundläggande roll vid tillkomsten av textens mening. Den nutida läsaren är integrerad redan i själva bibeltexten. I läsningen av bibeln lär sig läsaren förstå sig själv på ett nytt sätt — ett sätt som den kristna traditionen kallar «tro».<sup>23</sup> Bibelns inspiration innebär för Körtner att läsaren kan komma till tro, vilket i sin tur är en «helgande förståelse grundad i strukturerna i de bibliska texterna» (min övers.). Körtner kallar sin tolkningsmodell för en *receptionsetestetiskt orienterad biblisk hermeneutik*.<sup>24</sup>

Körtner är problematisk för min kategorisering eftersom han även tillämpar Paul Ricoeur, som jag själv ser som en representant för den tredje modellen, d.v.s. en tolkningsmodell som lämnar utrymme för växelverkan mellan text och kontext (se nedan C.). Jag menar mig dock kunna visa att Körtner i sitt försök att kombinera impulser från Gadamer, Iser och Ricoeur endast lyfter fram den passiva receptionsbetonande aspekten i Ricoeurs hermeneutik, medan den aktiva aspekten, som Ricoeur beskriver med termer som «kritik», «kreativitet» och «fantasi», inte finns med hos Körtner. En genomgång av notförteckningen visar även att Körtner endast hänvisar till Ricoeurs tidigare, mer textbetonande, verk.

Schleiermacher utgick från missförståndet som en möjlighet, medan Körtner vill radikalisera den ansatsen till att utgå från det totala oförståndet inför bibelns budskap — ett oförstå-

<sup>22</sup> Se t.ex. Outi Alanko: *Roman Ingardenin ja Wolfgang Iserin fenomenologinen kirjallisuudenteoria*, opublicerad licentiatavhandling vid Helsingfors Universitet 1994, s. 5, 57–58.

<sup>23</sup> Ulrich H.J. Körtner, op.cit., s. 14–15.

<sup>24</sup> Ulrich H.J. Körtner, op.cit., s. 16.



ende som han anser vara en realitet i dagens värld. Bonhoeffers tal om Guds tystnad ser Körtner som en bra beskrivning av kyrkans aktuella situation; de kristna kan endast leva i hoppet om att Gud igen skall börja tala genom sitt ord. Det man kan göra är att hålla bibeln levande genom att berätta, och vänta på att den *av sig själv* skall börja tala igen.<sup>25</sup> Betonandet av oförståendet inför bibelns texter ser jag som ett uttryck för att läsaren enligt Körtner inte kan «hämta med sig» någonting som skulle påverka läsningsprocessen. Läsningen är «ren» reception, vilket ytterligare understryks av att det enligt Körtner är texten själv som skapar sin läsningssituation.

Hos Körtner finner vi alltså mycket markerat uppfattningen att förståelsen av bibeltexterna är det samma som tro, och eftersom tron skall vara en gåva bör även läsningen ses som ett rent mottagande. Tron är en form av reception av den bibliska traditionen; ett sätt att låta sig förvandlas av texten. Tron är en gåva att vänta på, inte något vi kan åstadkomma genom införståelse, metodologisk forskning eller medvetet byte av tolkningsparadigm.<sup>26</sup> Men genom att på detta sätt tillämpa Gadamer's verkningshistoriska modell för att binda samman text och läsare gör sig Körtner sårbar för den kritik som t.ex. Ricoeur och Jeanron har riktat mot Gadamer: Gadamer's läsare tenderar att drunkna i verkningshistorien till den grad att han inte kan uppehålla någon kritisk distans till den text han läser. Textens auktoritet betonas så starkt att det enbart är läsaren, och inte texten, som kritiserar.<sup>27</sup>

### *Läsningen som en ren reception*

Textbetoningen är stark inom synen på att det i texterna finns en «ideal» läsare. Även om företrädarna för denna tolkningsmodell vill ge rum för en kreativ växelverkan mellan text och läsare tenderar tyngdpunkten att i hög grad läggas vid texten. Det är inte fråga om att någonting nytt skulle skapas i tolkningsprocessen, utan tolkningsuppgiften ses snarare som ett beskrivande

av den kommunikationsstruktur, som texten bär på.

I sina strävanden att försvara antingen tolkningens vetenskaplighet (så Iser) eller det objektiva i bibelordets förmåga att skapa av tro hos läsaren (Körtner) leds representanterna för den här tolkningsmodellen till att sätta den aktuella läsningssituationen inom parentes. Det understryks ytterligare av att man anser att det är texten som skapar åt sig en läsningssituation. Textens auktoritet och dess styrande funktion i relation till läsaren betonas så starkt att läsningen idealt ses som ett rent mottagande av det budskap eller den tolkningsstrategi, som texten förmedlar.

Teologiskt går den här synen ihop med föreställningen om att Ordet är helt suveränt i relation till människan, och följaktligen står den här tolkningsmodellen nära grundsynen hos t.ex. Barth och den nya hermeneutiken. En förenande länk hos dessa teologer är att det exegetiska arbetet som sin viktigaste funktion har att undanröja hindren för textens påverkan. När dessa hinder är undanröjda upphör tolkaren att vara tolkningens subjekt, och det är i stället texten som tolkar åhöraren och påverkar denna av egen kraft. Eftersom förståelsen så intimt kopplas ihop med tron, som i sin tur ses som uteslutande ett verk av Gud, kan man i tolkningsprocessen inte ge rum för ett textkritiskt moment, utan det är läsaren som skall låta sin förförståelse omformas av texten.

Ett paradoxalt drag i flera textbetonande bibeltolkningsmodeller är att man på en och samma gång lyckas betona textens styrande ställning *och* samtidigt ge tolkningskontexten en exklussiv karaktär. För att tolkningsprocessen överhuvudtaget skall komma igång behövs läsarens frågor och föreställningar som en slags nödvändig kontext, men för att läsaren skall kunna nå textens sanna mening bör han låta texten radikalt omforma alla subjektiva föreställningar. Texten har redan före läsningen skapat åt sig en läsningssituation, och när läsaren inser det går han in i den implicita läsarroll, som texten erbjuder. Den av texten skapade kontexten blir alltså den enda «miljö», inom vilken textens mening öppnar sig för läsaren. Läsarens sociala kontext anses däremot inte påverka tolkningsresultatet.

Det här draget är starkt t.ex. inom den s.k. «New Yale-teologin» (Hans Frei, George A. Lindbeck), där man både betonar textens auto-

<sup>25</sup> Ulrich H.J. Körtner, op.cit., s. 42.

<sup>26</sup> Ulrich H.J. Körtner, op.cit., s. 60–61.

<sup>27</sup> Paul Ricoeur: *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris 1986, s. 364–365; Werner G. Jeanron: *Text und Interpretation*, s. 38–40.

nomi och dess determinerande relation till läsaren och hans verklighet, och samtidigt understryker att en religiös tradition endast kan förstås inifrån. Den «intratextuella teologi» hos Lindbeck, som Ola Sigurdson har analyserat i *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 3/96, leder till en form av «getto-teologi», som omöjliggör eller försvårar kommunikationen och växelverkan mellan olika tolkningskontexter. Sigurdson skriver: «En intratextuell, till skillnad från en intertextuell teologi kan leda till illusionen att den kristna församlingen och dess semiotiska system antingen lever ett liv oberoende av den omgivande kulturen, eller att påverkan mellan dessa kulturer endast sker åt ett håll.»<sup>28</sup>

### C. Växelverkan text-kontext: en intertextuell tolkningsuppgift

Jag har ovan analyserat två diametralt motsatta synpunkter på relationen mellan texten och läsarens kontext, som bägge karakteriseras av att det — åtminstone i deras ytterlighetsformer — inte sker någon växelverkan mellan dessa: antingen texten eller kontexten är den suveränt styrande parten. Bägge modellerna vill undvika att läsarbetoningen leder till total relativism, men man skiljer sig radikalt i fråga om vad som anses vara det stabila, som läsaren kan relateras till. Representanterna för modell A anser att det endast är de sociala processerna i tolkningskontexten som kan undersökas med bibehållen vetenskaplig integritet, medan modell B tvärtom menar att texten utgör den stabila, och styrande, polen i relation till läsaren och hans kontext.

Modell A implicerar att kontexten kan isoleras och betraktas skilt för sig, medan modell B i sin tur förutsätter att texten har en viss form av autonomi, som möjliggör att man analyserar den åtminstone i viss mening objektivt. Ingenta modellen lämnar rum för en dylik analys av både text och kontext. Om man konfronterar dessa synpunkter med Kurténs ovan citerade definition av den kontextuella teologins uppgift, nämligen att relatera en religiös tradition och

dess texter till det omgivande samhället, innebär *de här* modellerna att en dylik tolkningsuppgift antingen sker på bibeltextens eller den sociala kontextens villkor.

Är det överhuvudtaget möjligt inom en läsarbetonande tolkningsteori att finna en position där läsaren kan förhålla sig kritiskt både till texten och till sin egen tolkningskontext? Enligt min mening är det just genom att företräda en förmedlande och kompletterande position i relation till de kontext- och textbetonande tolkningsmodellerna som Paul Ricoeurs läsarbetonande hermeneutik erbjuder verktyg för en vetenskaplig kontextuell teologi.

Då jag här talar om en växelverkan är det viktigt att notera att även t.ex. Iser uttryckligen anser sig beskriva just en sådan växelverkan mellan läsaren och texten. Men som jag ovan konstaterat ger han sist och slutligen läsarens kontext endast rollen av ett förberedande villkor, som senare upphävs under läsningens gång. Det samma menar jag även vara fallet med den dialog av fråga och svar, som Gadamer beskriver.

Jag anser att Ricoeurs bibelhermeneutik kan tolkas som ett bidrag till strävandena att skapa en teologisk modell för det postmoderna samhället; en tolkningsmodell som inte söker det «sanna» budskapet bakom texterna, utan tvärtom vill göra rättvisa åt pluralismen och mångfalden i bibeln — och i samhället. En viktig aspekt i hans hermeneutik med tanke på frågan om tolkningens vetenskapliga status är att Ricoeur vill ge den kritiska textanalysen en central roll, vilket bl.a. innebär att han inte begränsar tolkningens verifierbarhet till en viss kontext, ett visst kyrkosamfund eller en viss grupp av människor. Han understryker att representanter för olika kontexter inte är inestängda i sina respektive «språkspel», och tack vare det kan de delta i gemensamma tolkningsdiskussioner och kommunicera sina tolkningsresultat utanför den egna gruppen. Den här tolkningen av Ricoeurs tänkande stöds även av Bengt Kristensson Uggla när han i sin avhandling visar hur värmandet om kommunikationen går som en röd tråd genom Ricoeurs filosofiska projekt.<sup>29</sup>

<sup>28</sup> Ola Sigurdson: «Från intratextualitet till intertextualitet: Bortom Lindbecks postliberala teologi», *STK* 3/1996, s. 133.

<sup>29</sup> Bengt Kristensson Uggla: *Kommunikation på bristningsgränsen*, Stockholm/Stehag 1994, s. 467–471.

*Textens relativa autonomi*

Ricoeur strävar genom hela sitt författarskap efter att överbrygga klyftan mellan lagbundenhet och frihet, mellan objektiv förklaring och subjektiv förståelse. Han argumenterar för att endast en tolkning som ser dessa attityder som komplementära kan göra rättvisa åt verklighetens sanna väsen. I detta sammanhang utarbetar han på 60- och 70-talet en tolkningsteori, som han själv beskriver med uttrycket «den hermeneutiska bågen», som inbegriper momenten naiv förståelse — förklaring — kritiskt prövad förståelse. Vid den här tidpunkten dominerade strukturalismen den filosofiska diskussionen i Frankrike, och Ricoeur utarbetar sina tankar i ständig diskussion med strukturalismens textbetonande literatursyn. Han är mån om att framhålla att upprätthållandet av textens autonomi har sin motiveerade plats inne i tolkningsprocessen, men han hävdar samtidigt att tolkningen slutförs först då den förankras i läsarens situation. I det tredelade verket *Temps et récit*, som utkom under 80-talets första hälft, betonar Ricoeur ännu starkare läsarens roll. Det objektiva momentet i tolkningen, i vilket man enligt Ricoeur kan hänvisa till strukturer, relationer och andra formella element «som om» de existerade objektivt i texten, förefaller vara svårt att förena med en läsarbetonande tolkningssyn. Men enligt Ricoeurs argumentation är den här objektiveringen av texten en förutsättning för att texten skall kunna frigöra sig från sin ursprungskontext och träda i relation till nya läskontexter.<sup>30</sup>

Redan i sin bok om metaforer utgiven år 1975 ställer Ricoeur frågan om inte texten utsätts för läsarens godtycke om man ger upp försöket att förankra textens mening i författarens intentioner. Hans svar, inspirerat bl.a. av M.C. Beardsley, är en samverkan mellan två principer: rimlighet och överflöd. Den första principen innebär en begränsning av möjliga tolkningar. Då vi läser t.ex. ett poem begränsar vi enligt Ricoeur progressivt vilka konnotationer som poemets enskilda ord kan ha i ifrågavarande kontext. Den andra principen balanserar upp denna begränsning genom att låta poemet betyda allt det som det *kan* betyda inom de gränser som

den första principen stakat upp.<sup>31</sup> I en samtida bok (*Interpretation Theory*) beskriver Ricoeur läsarens relation till texten på följande sätt: «... if it is true that there is always more than one way of construing a text, it is not true that all interpretations are equal. The text presents a limited field of possible constructions ...It is always possible to argue for or against an interpretation, to confront interpretations, to arbitrate between them and to seek agreement, even if this agreement remains beyond our immediate reach.»<sup>32</sup>

*Motstridig reception av Ricoeur inom teologin*

Ifråga om den teologiska tillämpningen av Ricoeurs hermeneutik är det intressant att lägga märke till att lutherska och reformerta teologer tenderar att bejaka den textbetonande aspekten i Ricoeurs hermeneutik, som leder till att de även ensidigt betonar den receptiva delen av Ricoeurs syn på läsningen. Hans tankar om läsningen som ett kreativt och fantasifyllt meningsskapande förbigås däremot helt eller utsätts för kritik. Jag nämnde redan denna tendens ifråga om Körtner, men även hos en annan tysk teolog, Oswald Bayer, har jag funnit en liknande tillämpning av Ricoeur. Bayer framhäver starkt det textbetonande draget i Ricoeurs hermeneutik, och jämför dessa tankar med Luthers syn på att texten utlägger sig själv.<sup>33</sup> Hos både Körtner och Bayer är det enbart Ricoeurs tidigare artiklar i hermeneutik som citeras, medan Ricoeurs vändning mot en starkare betoning av läsarens roll helt förbigås.

En viktig orsak till att dessa teologer så starkt betonar läsningen som ren reception står enligt min åsikt att finna i deras behov att framhålla att tron, liksom förståelsen av bibliska texter, är en *gåva*. Även Peter Stuhlmacher menar sig finna stöd hos Ricoeur för sin uppfattning att läsarens kritiska frågor bör underordnas textens sanningsanspråk.<sup>34</sup> Bayer, Körtner och Stuhl-

<sup>31</sup> Paul Ricoeur: *The Rule of Metaphor*, London 1986 [1978], s. 90, 94.

<sup>32</sup> Paul Ricoeur: *Interpretation Theory*, Fort Worth 1976, s. 79.

<sup>33</sup> Oswald Bayer: «Theologie im Konflikt der Interpretationen», *Communio Viatorum* 4/XXII (1989), s. 227.

<sup>30</sup> Paul Ricoeur, op.cit., s. 111.

macher har endast uppmärksammat likheterna mellan Gadamer och Ricoeur, och inte noterat den viktiga skillnad, som kommer till uttryck framför allt i Ricoeurs strävan att skapa en *kritisk* hermeneutik.

Den amerikanska teologen Kevin J. Vanhoozer har däremot noterat den kreativa synen på läsningen hos Ricoeur, men bedömer den som problematisk. Vanhoozer kritiserar Ricoeur för att inte ge de bibliska texterna en tillräckligt dominerande roll i bibelhermeneutiken, vilket enligt Vanhoozer bl.a. kommer till uttryck i att Ricoeur låter sin filosofiska antropologi påverka förståelsen av bibliska texter. Vanhoozer argumenterar utifrån sitt barthianska perspektiv för att bibelläsaren bör definieras enbart utgående från bibeltexten själv.<sup>35</sup>

Den argentinska katolska befrielsesteologen och GT-exegeten J. Serverino Croatto ser däremot, tvärt emot Vanhoozer, det kreativa draget i Ricoeurs hermeneutik som en resurs för bibeltolkningen, vilket också visas av titeln på en av hans böcker: *Biblical Hermeneutics. Toward a Theory of Reading as the Production of Meaning* (1987). Croatto betonar att texttolkning aldrig kan vara ren exeges (i betydelsen «utläsning») eftersom den alltid föregås av eisegesis («inläsning») av läsarens egna frågor. Tolkning är att gå in i texten med en reservoar av mening med sig, som i sin tur aktiverar textens meningsinnehåll.<sup>36</sup> Det som styr olika läsningar är enligt Croatto «praxis», och ifråga om befrielsesteologin är det befrielse för de förtryckta som är denna praxis. Olika praxis föder alltså olika läsningar. Liksom Ricoeur betonar Croatto att texten själv begränsar vilka slags tolkningar den kan få.<sup>37</sup> Genom att «praxis» och «eisegesis» ges en så dominerande roll är dock Croatto inte helt entydig på den här punkten, och man kan hos honom, liksom hos många andra befrielsesteologer, finna en tendens att se tolkningskon-

texten som determinerande i relation till tolkningsresultatet.

### *Den aktiva och den mottagande läsrollen*

Den tidigare framställningen har pekat på hur svårt det är att formulera en förmedlande position, som möjliggör en verklig växelverkan mellan text och kontext. De motstridiga tolkningarna av Ricoeurs hermeneutik vittnar på sitt sätt om att inte heller han är entydig på den här punkten. Jag framhöll tidigare att det råder en viktig skillnad mellan Isers och Ricoeurs syn på läsningen, en skillnad som jag menar att Ulrich Körtner inte har uppmärksammat. Den här tolkningen stöder jag på ett avsnitt i *Temps et récit* där Ricoeur uttryckligen vill korrigeras vissa drag i Isers syn på läsningen med hjälp av den «receptionsetetik», som Hans Robert Jauss har utvecklat. Isers tanke om att läsaren är implicerad i texten kan enligt Ricoeur leda till att texten «terroriserar» läsaren. Ricoeur betonar mot Iser att den aktuella läsaren kan frigöra sig från den läsning som är inskriven i texten, och därigenom ge ett svar på texten; ett svar som Ricoeur med en term lånad från Jauss kallar för en «reflektiv läsning».<sup>38</sup>

Isers «implicerade läsare» är en roll som texten erbjuder åt den verkliga läsaren. Ricoeur understryker att en dylik fenomenologisk teori om den «ideala» läsningen behöver kompletteras med en läsare av kött och blod för att en verklig växelverkan med texten skall kunna uppstå. Den här läsaren *omformar* läsrollen samtidigt som han aktualiserar den — vi ser alltså här hos Ricoeur en motsvarande argumentation som i fråga om författarens tillämpning och omformning av traditionens konventioner.<sup>39</sup>

<sup>38</sup> Paul Ricoeur: *Temps et récit III. Le temps raconté*. Paris 1985, s. 301–302.

<sup>39</sup> «En revanche, la phénoménologie de l'acte de lecture, pour donner toute son ampleur au thème de l'interaction, a besoin d'un lecteur en chair et en os, qui, en effectuant le rôle du lecteur préstructuré dans et par le texte, le transforme.» Paul Ricoeur, op.cit., s. 311. Den här tanken har Jeanrond utvecklat vidare i syn syn på att läsaren förverkligar sin egen «läsestil» genom att välja mellan och tillämpa olika konventioner, som han kallar för «läsarter». Werner G. Jeanrond, op.cit., 114–118.

<sup>34</sup> Peter Stuhlmacher: «Das Evangelium von der Versöhnung in Christus» ingår i en bok med samma titel, red. Peter Stuhlmacher och Helmut Class, Stuttgart 1979, s. 51–52.

<sup>35</sup> Kevin J. Vanhoozer: *Biblical Narrative in the Philosophy of Paul Ricoeur*, Cambridge 1990, s. 12, 123.

<sup>36</sup> J. Serverino Croatto: *Biblical Hermeneutics*, Maryknoll 1987, s. 75.

<sup>37</sup> J. Serverino Croatto, op.cit., s. 80.

Ricoeur strävar efter att balansera Iser's «ideala» läsarförfenomenologi mot Jauss receptionsetetik, som beaktar den verkliga läsarpublikens respons. Då dessa tolkningsmetoder berikar varandra framstår läsningen enligt Ricoeur som en kombination av passiva och aktiva aspekter; nämligen att «bli påverkad av texten» och att «handla».<sup>40</sup> Ricoeur framhåller att den individuella läsningen, som Iser lyfter fram, uppenbarar textens karaktär av tilltal, men att det är först som delaktig av läsningens gemensamma förväntningar som läsaren konstitueras som en kompetent läsare. Iser bidrar med fokuseringen på textens individuella tilltal, medan Jauss bidrar med traditionsaspekten, kontexten: Textens «sak» kan överskrida den subjektiva läsningens gränser bara om läsningen ingår i kedjan av läsningar i en tolkningsgemenskap. Det finns alltså en uttrycklig betoning av växelverkan mellan text och läsarkontext i Ricoeurs tänkande.

### *Kontextualitet och kommunikation*

I den tidigare nämnda artikeln argumenterar Ola Sigurdson för att «intertextualitet» bör ses som en förutsättning för att kommunikationen mellan olika tolkningsgemenskaper skall kunna möjliggöras. Med intertextualitet avser han att meningen i t.ex. bibeltexterna skapas i mötet mellan den religiösa gemenskapen och kulturen («inter»= mellan).<sup>41</sup> Den här synen kommer nära den läsarbetonande tolkningssyn som bl.a. Ricoeur företräder.

Om man tillämpar det här tänkesättet på den ovan citerade definitionen på kontextuell teologi hos Tage Kurtén sker en viss skärpning av relateringsuppgiftens nödvändighet: varken den religiösa traditionen eller det omgivande samhället besitter en stabilitet, som möjliggör att de kunde beskrivas och förstås var och en för sig. Den kontextuella tolkningsuppgiften är följaktligen inte någonting som bedrivs först *efter* att den

religiösa traditionen och dess texter å ena sidan, och den omgivande sociala kontexten å andra sidan har tolkats. Tvärtom är det först i mötet med den nutida tolkningssituationen som texternas mening visar sig.

Utgående från ett läsarbetonande tolkningsperspektiv är alltså den kontextuella tolkningsuppgiften oundgänglig för teologin. Men för att motivera teologins plats som en vetenskaplig disciplin behöver förutsättningarna för dess kritiska tolkning av både text och kontext klarläggas. Tolkningens kontextuella bundenhet får inte leda till ett upphävande av tanken om att representanter för olika kontexter kan kommunicera med varandra. Därför anser jag det vara viktigt att hålla fast vid att, som Kurtén understryker, det religiösa språkspelets grammatik är offentlig, vilket innebär att även den som inte står inne i ifrågavarande religiösa tradition kan förstå orden och texterna och deras funktion i gemenskapen.<sup>42</sup>

### *Intertextuell tolkning*

Jag vill avslutningsvis komma med några reflektioner om vilka bidrag Ricoeurs hermeneutik kan ge till frågan hur en dylik intertextuell tolkningsuppgift kunde gå till. För att förhindra att läsarbetoningen leder till en kontextuell partikularism bör bibeltolkningen inte ha tron vare sig som en *förutsättning* för den teologiska tolkningsuppgiften eller som dess *mål*. Det här behöver dock inte betyda att tropspektivet skulle vara utan relevans för bibeltolkningen, men om man följer Ricoeurs syn på att tron kan undersökas bara i den mån som den kommer till uttryck i språk, så är det endast i form av dess lingvistiska uttrycksformer, som är tillgängliga för alla, som tron kan ingå i den hermeneutiska processen. I fråga om den kontextuella teologins uppgift att relatera ett visst mänskligt sammanhang till en för sammanhanget relevant religiös tradition kan man konstatera att det handlar om att relatera två *textsammanhang* till varandra: den religiösa tron uttryckt som text och det mänskliga sammanhanget förstått och uttryckt som text. Enligt Ricoeur bär nämligen såväl his-

<sup>40</sup> «Cet être affecté a ceci de remarquable qu'il combine, dans une expérience d'un type particulier, une passivité et une activité, qui permettent de désigner comme réception du texte l'action même de le lire.» Paul Ricoeur, op.cit., 304. För en diskussion av dialektiken aktivitet/passivitet hos Ricoeur se även Bengt Kristensson Ugglå, op.cit., 562–563.

<sup>41</sup> Ola Sigurdson, op.cit., 132.

<sup>42</sup> Tage Kurtén op.cit., 154–155; se även Ola Sigurdson: *Karl Barth som den andre*, s. 326.

torien som mänskligt handlande i övrigt på en symbolisk struktur, som gör det möjligt att tolka dem på samma sätt som man behandlar en text. Den kontextuella teologins uppgift kan alltså i den här bemärkelsen uttryckligen ses som en intertextuell tolkningsuppgift.

Begreppet «narrativ identitet» kan enligt min mening föra de här tankarna vidare. Med det här uttrycket vill Ricoeur beskriva hur identiteten kan förstås som en individs eller grupps levnads-historia, som inom sig bär på spänningen mellan berättelsens enhetsskapande karaktär och de enskilda händelsernas och erfarenheternas ofta mycket fragmentariska och osammanhängande karaktär. Ricoeur anknyter i flera sammanhang till det judiska folkets berättartraditioner, som förmått bevara folkets identitet trots förskingring och förföljelser.

Begreppet «narrativ identitet» skall även göra rättvisa åt det föränderliga i identiteten: vi är inte längre de samma som vi var för några år sedan. Ricoeur betonar gemenskapsaspekten i identitetsbegreppet: genom att vi även ingår i andra människors livshistorier är vår identitet sammanvävd med andra människors identitet. Det här leder i sin tur över i en etisk implikation: vi är genom vår fantasi och vår medkänsla ansvariga för andra människors livshistorier. Ricoeur betonar i synnerhet vår skuld till de

människor som levat före oss: det är vår skyldighet att hålla de förtryckta och misshandlade människornas livshistorier levande.<sup>43</sup>

Som medlemmar i en religiös tradition är vi delaktiga av den traditionens narrativa identitet, men samtidigt har vi även del av den narrativa identiteten i det samhälle och den samhällsgrupp som vi tillhör. I det här perspektivet kunde en av den kontextuella teologins uppgifter vara att relatera den religiösa traditionens och det ifrågasvarande samhällets/samhällsgruppens narrativa identiteter till varandra. I dagens pluralistiska och individualistiska samhälle är det en mycket angelägen uppgift att söka det som är grundläggande för den egna gruppens identitet, men också det som förenar individer och grupper med varandra. Insikten om att vår livshistoria är sammanvävd med andra människors narrativa identitet kan även hjälpa oss att förstå att de grundläggande händelserna i vår historia eller vår religiösa tradition kan berättas på ett annat sätt inom andra kontexter, en aspekt som är viktig inte minst inom det ekumeniska arbetet.

<sup>43</sup> Paul Ricoeur: «Reflections on a new ethos for Europe» *Paul Ricoeur. The Hermeneutics of Action*, red. Richard Kearney, London 1996, s. 6–7.



### Summary

The role of the reader in the creation of literary texts and their meanings has been a major question in literary criticism during the last decades. The purpose of this article is to discuss and analyze some attempts by theologians and literary critics to apply this idea to the field of biblical hermeneutics. The author distinguishes between three major models: one who treats the reader as a product of his social context or «interpretive community», another in which the reader is seen as a product of the text, and finally a third model, which leaves room for an interplay between the text and the context. In the article the French philosopher Paul Ricoeur and his contribution to biblical hermeneutics are considered representative of this third model. The author argues that the reader-centered biblical hermeneutics of Ricoeur can be seen as a form of contextual theology.

# Svenska teologer under nazitiden

SVERKER OREDSSON

*Sverker Oredssons omfattande arbete Lunds universitet under andra världskriget (1996) har blivit mycket uppmärksammat. I denna artikel belyser författaren, docent i historia, svenska teologers förhållande till nazismen.*

Den 30 januari 1933 blev Adolf Hitler rikskansler i Tyskland. Omgående avslöjade den nya regimen sin karaktär. Hitler lyckades genomdriva en riksdagsupplösning, och nyval utlystes till den 5 mars. Valkampanjen präglades av nazistisk terror. Andra partiets möten stördes, deras affischer revs ner, deras talare misshandlades, deras tidningar indrogs, polisen företog razior i deras partilokaler.

Natten till den 28 februari brann riksdagshuset i Berlin. I propagandan sades branden vara ett led i en riksomfattande kommunistisk omstörtningssplan. Flera tusen socialdemokrater och kommunister häktades.

Tysklands fackföreningar upplöstes i maj, det socialdemokratiska partiet förbjöds i juni, de borgerliga partierna i juli. Det nationalsocialistiska partiet blev det enda tillåtna politiska partiet. Domstolarnas självständighet undertrycktes. Kulturlivet och undervisningsväsendet nazifierades, och självständiga intellektuella förföljdes. Natten mellan den 10 och 11 maj brann bokbål i en rad tyska städer; litteratur som var förhatlig för den tyska regimen gick upp i lågor, däribland böcker av Heinrich Heine och Heinrich Mann.

Bland det som hände tidigt var att judiska ämbetsmän utestängdes från statlig tjänst, och lagar utfärdades mot judiska läkare och jurister. I april inleddes en riksomfattande bojkott av judiska varor.

Denna artikel baserar sig på ett föredrag som författaren höll den 8 april 1997 i Teologiska Föreningen i Lund. Den huvudsakliga förändring som skett efter föredraget är att noter tillkommit.

Jag nämner dessa ganska välkända fakta, därför att det så ofta säges, att man omedelbart efter maktövertagandet inte kunde veta hur den nya tyska regimen var. Graden av regimen ondska kunde knappast någon ana. — Det skulle dröja ytterligare nio år innan utrotningsläger inrättades, även om koncentrationsläger ganska omgående kom till stånd. — Regimens art var emellertid tydlig redan från dess första början. Den var antidemokratisk, våldsbenägen, rasistisk, antisemitisk och fientlig till frihet i samhälle och kulturliv.

De tyska evangeliska kyrkorna hade under Weimarrepublikens tid energiskt engagerat sig mot vad som sades vara lögnen om Tysklands krigsskuld. Inte minst inom kyrkorna såg man Hitler som en befriare från hotande bolsjevisering av Tyskland. Man hade också en positiv syn på vad som betecknades som nazisternas kamp mot smutslitteratur och osedlighet. Nazisterna sade sig hylla en «positiv kristendom». Maktövertagandet betraktades som en äreräddning för tysk nationell självkänsla och som ett nationellt uppvaknande. Redan 1932 hade fraktionen «Deutsche Christen» skapats på initiativ från nazistpartiet. 1933 bildade nationalsocialisterna och «Deutsche Christen» Die Deutsche Evangelische Kirche med Ludwig Muller som riksbiskop. Ett kyrkomöte i Berlin i september 1933 fick benämningen «Die braune Synode» — både präster och lekmän bar i stor utsträckning den nationalsocialistiska bruna uniformen. Arierparagrafen infördes också i kyrkorna, dvs. en person med judisk bakgrund fick inte ha kyrklig tjänst. De tyska universitetens teologiska fakulteter intog i denna situation olika ståndpunkter.

Sålunda protesterade fakulteten i Marburg mot arierparagrafen, medan den accepterades i bl.a. Erlangen och Göttingen.

I protest mot att kyrkorna underordnades det nationalsocialistiska partiet bildades i maj 1934 i Barmen en tysk bekännelsekyrka.<sup>1</sup>

Efter dessa inledande ord disponerar jag min framställning på följande sätt:

- I. Den litteratur i ämnet som kommit ut och som jag känner till presenteras,
- II. Jag ser på några individers ställningstaganden: från klar pronazism till klar antinazism,
- III. Några viktiga ställningstaganden från kyrkliga företrädare lyftes fram,
- IV. Slutligen ställes frågan om man kan se något mönster i teologernas ställningstaganden.

## I. Litteraturen i ämnet

Den presenteras här i huvudsak kronologiskt, dvs. i den ordning den utkommit.

1964 kom en avhandling i statskunskap i Uppsala av Clarence Nilsson, så småningom domprost i Uppsala, *Sam Stadener som kyrkopolitiker*. Den stora boken är skriven utan att författaren nämner om Stadeners starka protyska och efter hand pronazistiska inställning.

1975 disputerade Martin Lind på *Kristendom och nazism. Frågan om kristendom och nazism belyst av olika ställningstaganden i Tyskland och Sverige 1933–1945*. Avhandlingen är skriven i ämnet dogmatik och är sålunda mer en analys av teologiska och politiska ställningstaganden än en kyrkohistorisk studie. Martin Lind tar upp de tyska teologerna Emanuel Hirsch, Paul Althaus, Karl Barth och Dietrich Bonhoeffer samt för Sveriges del Ivar Rhedin i Göteborgs Stifts-Tidning, Anders Nygren och Gustaf Aulén.

Följande år, 1976, utkom Nils Karlströms *Kyrkan och nazismen. Ekumeniska aktioner mot nazismen 1933–1934*. Centralgestalt i Karl-

ströms bok är ärkebiskop Erling Eidem. Författaren bygger inte enbart på dokument. Händelserna är självupplevda, i och med att Karlström var Svenska kyrkans internationelle sekreterare under denna tid.

1982 utkom ett nordiskt samlingsverk *Kirken, Krisen og Krigen*. Redaktörer var Stein Uglevik Larsen och Ingun Montgomery. Ingmar Brohed, Martin Lind och Ingun Montgomery har i detta verk uppsatser som är av intresse för denna uppsats tematik.

1987 disputerade kyrkohistorikern Anders Jarlert på avhandlingen *Emanuel Linderholm som kyrkopolitiker*.

Samma år kom Steven Kobliks «*Om vi teg skulle stenarna ropa*». *Sverige och judeproblemet 1933–1945*. Steven Koblik är profanhistoriker från USA, som specialiserat sig på svensk historia. Samma år kom boken ut på engelska *The Stones Cry Out*. Det är den engelska versionen som har källhänvisningar. Viktiga studieobjekt hos Koblik är ärkebiskop Eidem och Svenska Israelsmissionen.

Något av en replik på Kobliks framställning är Anders Jarlerts skrift från 1993 «*våra pinade bröder av Israels stam*». *Till frågan om Svenska kyrkan och förföljelsen av de skandinaviska judarna åren 1942–43*.<sup>2</sup> En god sak i denna skrift är de dokument från tiden 1938–43, som är avtryckta in extenso.

1993 kom också Gunnar Appelquists avhandling *Luthersk samverkan i nazismens skugga. Sverige och Lutherakademien i Sondershausen 1932–1945*.

Vid samma tid kom det häfte av Svenskt Biografiskt Lexikon, där Tryggve Kronholm skrivit om Hugo Odeberg, där författaren förnekar att Odeberg skulle ha haft en pronazistisk inställning.

1995 kom profanhistorikern Lars Gunnarssons avhandling *Kyrkan, Nazismen och Demo-*

<sup>1</sup> Nils Karlström, *Kyrkan och nazismen. Ekumeniska aktioner mot nazismen 1933–34*, s. 14 ff, 60, 80 och 83. Gunnar Appelqvist, *Luthersk samverkan i nazismens skugga. Sverige och Lutherakademien i Sondershausen 1932–45*, s. 23.

<sup>2</sup> Anders Jarlerts skrift är liksom de här nämnda böckerna av Steven Koblik, Gunnar Richardson och Sverker Oredsson berörda i det just utkomna stora verket, redigerat av Ingvar Svanberg & Mattias Tydén, *Sverige och Förtiteln. Debatt och dokument om Europas judar 1933–1945*. Om Jarlerts skrift säges, att författaren onödigt apologetiskt försvarar kyrkans hållning (s. 432).



kratin. *Åsiktsbildning kring svensk kyrklighet 1919–1945*. Avhandlingen är i ganska ringa grad kronologiskt baserad. I stället utgår författaren från vad som säges vara Svenska kyrkans huvudriktningar: Den traditionella teologin, den idealistiska teologin samt lundateologin. Till «den traditionella teologin» för Gunnarsson folkkyrkligheten, den social-etiska riktningen, unglyrkorörelsen, den ekumeniska rörelsen, gammalkyrkligheten och högkyrkligheten. Till «den idealistiska teologin» föres Sveriges Religiösa Reformförbund, Förbundet för Kristet Samhällsliv och Broderskapsrörelsen. I tidskriften *Scandia* 1995 har jag recenserat Gunnarssons bok.

1995 utkom också samlingsvolymen *Dygd och vetande* av Stockholmsidéhistorikern Nils Runeby. Där finns med en uppsats «Makterna äro lösa», som behandlar den attraktionskraft som nazismen kunde utöva på den kristliga gymnasiströrelsen under 1930-talet.

Följande år, 1996, kom Gunnar Richardsons *Beundran och fruktan. Sverige inför Tyskland 1940–1942*. Där behandlas ärkebiskop Eidem, och även andra kyrkoledare nämnes.

Samma år kom min egen bok *Lunds universitet under andra världskriget. Motsättningar, debatter och hjälpinsatser*. Det är huvudsakligen från den boken som föreliggande stoff är hämtat.

## II. Individens ställningstaganden

Grupperingen av individer göres efter följande schema:

1. Allt eller nästan allt som skedde i Tyskland efter maktövertagandet applåderades.
2. Inställningen kunde ha en positiv grundkarakter, men protester restes mot den nazistiska kyrkopolitiken.
3. Den nazistiska åskådningen och politiken betraktades som helt väsensskild från kristendomen och sågs som en dödliga fara för kristen tro.
4. Avståndstagandet var lika starkt som enligt grupp 3 men inskränktes inte till att gälla enbart relationen nazism–kristendom.

1. Synnerligen positiv till nazismen var den schartauanska Göteborgs Stifts-Tidning, där Ivar

Rhedin var redaktör. Tidningen hade långt före maktövertagandet intagit en konsekvent fientlig inställning till demokrati. 1933 skriver tidningen: «Den moderna demokratin är en humbug. Det är det sanna i nationalsocialismens förkunnelse.» Tidningen menar, att den kristne bör hysa tacksamhet mot nazismens bekämpande av både den kyrko- och kristendomsfientliga socialdemokratin och den ohöjlt antikristliga kommunismen och bolsjevismen. Nazisternas judepolitik accepteras långtgående i och med att tidningen liksom de tyska nazisterna, sammankopplar judendom och bolsjevism. Som argument för att kristna bör ha en positiv inställning till nazismen talas om Hitlers dagliga läsning av av brödräfsamlingens «Dagens Lösen» och om hans Luther-beundran.<sup>3</sup>

Även Svensk Kyrkotidning, organ för Allmänna Svenska Prästföreningen, var positiv till nazisternas maktövertagande. Hitler försvarades med hänvisning till hans «kamp mot kommunism och gudlöshet». Prästföreningens ordförande var Sam Stadener, biskop i Växjö och tidigare ecklesiastikminister i C.G. Ekmans frisinade regering. Han hade tidigare varit kyrkoherde i S:t Peters Klosters församling i Lund och åren 1919–24 var han lärare vid teologiska fakultetens i Lund praktiska övningskurs. Stadener var den nästan ende icke-tyske kyrkoledaren som solidariserade sig med «riksbiskopen» Ludwig Muller och som helhjärtat försvarade honom och «Deutsche Christen».

I Svensk Kyrkotidning var Per Pehrsson och domkyrkokomminister Lars Wollmer, teol. dr, redaktörer fram till 1938. De var övertygade om att den nazistiska omvälvningen skulle innebära ett uppsving för kyrkan. När Sam Stadener hade uttalat sig till förmån för «Deutsche Christen» på ett prästmöte, skrev Wollmer till honom: «Du borde snarast framträda som Führer med utförligt kyrko- och folkprogram.»<sup>4</sup>

I Lund utgavs kvartalstidskriften «Kyrkor under korset». Den var ett organ för Evangeliska utskottet, dvs. Protestantiska Världsförbundets

<sup>3</sup> Lind. Se också Oskar Hörmander: *Schartauanismen och samhället*.

<sup>4</sup> Wollmer till Stadener 28.6.1934, Stadeners samling (Lunds Universitets Bibliotek). Gunnarsson, s. 121.

svenska landsgrupp, samt för Svenska Landskommittén av Lutherska Världsförbundet. Ordförande i detta Evangeliska utskott var alltsedan dess bildande 1923 Magnus Pfannenstill, domprost i Lund och professor i systematisk teologi intill 1923. Sekreterare i Evangeliska utskottet och tillika redaktör för «Kyrkor under korset» var den förut nämnde Lars Wollmer. I tidskriften är udden riktad mot katolicismen och i särskild grad mot kommunismen. Hitler och nazismen behandlas däremot mycket positivt.

År 1935 skriver Pfannenstill: «Med klok självbegränsning har Hitler vid sitt förnyelseverk strängt hållit sig till den politiska uppgiften. Vi höra honom upprepade gånger förklara, att han icke kände sig kallad till religiös reformator. Den av honom upprättade nationalsocialistiska staten avsåg därför närmast endast att resa en damm emot den påträngande politiska marxismen och kommunismen, med andra ord mot internationalismen.» — Som sanningsvitne åberopar Pfannenstill riksbiskop Muller.

Denna stil fortsätter tidskriften att hålla i sina kommentarer. 1938, efter Österrikes «Anschluss», säges, att «hänförelse och mod går likt en ny våg genom sinnena». Tysklands kamp mot Sovjetunionen fr o m 1941 beskrives som ett korståg mot gudlösheten, och det ges rapporter från «det befriade östra Europa».<sup>5</sup>

De ledande i Sveriges Religiösa Reformförbund hade också sympatier för nazismen. Detta förbund ville ha en radikal förnyelse av kyrkans religiösa budskap. De önskade rensa bort vad som kallades myterna ur förkunnelsen. Initiativtagare till och ordförande i Reformförbundet var Emanuel Linderholm, 1919–37 professor i kyrkohistoria i Uppsala. Sekreterare var Herman Neander, prost i Gävle, och till förgrundsgestalterna hörde även pastor Nils Hannerz, som också var med i det starkt nazistorienterade Manhem-samfundet. Hannerz pläderade för en fullkomningsreligion, där starka människors behov av religion blev tillgodosett. Han menade, att den traditionella teologins präster «stirrade sig blinda på Kristus på Korset».<sup>6</sup>

<sup>5</sup> *Kyrkor under korset*, 1935, s. 169, 1938, s. 229, 1941, s. 254. Karlström, s. 134. Appelqvist, s. 44.

<sup>6</sup> Gunnarsson, s. 56 f, 125 ff, 226.

Till kategorin nazistsinnade hörde också i utpräglad grad professorn i Nya testamentets exegetik i Lund, Hugo Odeberg. Den 20 april 1937 höll han i Lund ett föredrag över ämnet «Judefrågan». Bland det som han då påstod var, att det i hela judenhetens litteratur finns «ett lågande hat till främmande folk, , inte bara för de förföljelser, de låtit judarna bli utsatta för, utan över huvud för att de inte låta judarna prägla deras samhällen och liv. Från judarnas synpunkt går det alltså inte att lösa judefrågan.» Odeberg menade också i sitt föredrag, att judarna inte var särskilt begåvade. «Deras vetenskapliga insats är relativt ringa. De äga i stället en viss förslagenhet, en förmåga att finna motståndarens svaga punkt. En nation bör inte finna sig i ett obehörigt judiskt inflytande. Den ska inte frukta bara därför att det är judar som äga detta inflytande. Den måste inskrida mot dem lika väl som mot alla andra maktillvällare.»<sup>7</sup>

1941 blev Hugo Odeberg ordförande i den starkt pronazistiska organisationen Riksföreningen Sverige–Tyskland. Han har tidigare i Riksföreningen prisat den uppryckning som han menar ha skett i Tyskland efter 1933. «Även den som varit än så sympatiskt inställd till nyordningen hade inte kunnat drömma om att en så stor moralisk uppryckning skulle kunna åstadkommas på så kort tid.» Odeberg hade vid sitt Tysklandsbesök särskilt studerat «Forschungs-Abteilung Judenfrage», och han säger, att man måste få större frihet att forska i judendomens litteratur och historia «i ett land där man icke behöver riskera repressalier från sådant håll som är intresserat av att faktiska historiska förhållanden på detta område icke komma i dagen och belysas.

I sitt årsmötestal understryker Odeberg, att den tyska ungdomen fått något att leva för och tro på. Sociala motsättningar har utjämnats. Det finns en stor frihet i Tyskland. En liten klick kan finna landet ofritt. «Men ur den stora mängdens synpunkt torde det icke kunna betraktas som ett större tvång om pressen kontrolleras av dess egna män och besjålas av *det egna folkets anda* än om pressen kontrolleras av *främmande element*. Ett folk som genom alla landets propagandaorgan bearbetas i en mot dess egen själ och

<sup>7</sup> Lunds Dagblad, 21 april 1937.

*djupaste insikter stridande främmande inriktning* gripes av en oro och ett missnöje med tillvaron. Odeberg vet också att berätta, att tyskarna inte är rädda att kritisera sina ledare. Han visar även förståelse för den tyska kyrkopolitiken.<sup>8</sup>

Det framgår att Odeberg helt anammat det nazistiska tänkesättet och språkbruket. Det tyska folket är fritt, för ledaren och folket har samma anda. Ofriheten låg i att «främmande element» kunde medverka i opinionsbildningen. Den faran var nu undanröjd i och med att det judiska inflytandet var borta.

Odeberg fortsatte att vara ordförande i Riksföreningen Sverige–Tyskland till krigets slut, och han vidhöll hela tiden sin pronazistiska inställning. När det började gå dåligt för de tyska trupperna, alltså under 1943, bildade han Samfundet Erevna för nytestamentlig forskning. Dess ändamål var att «befordra bibeltrogen forskning och att förhjälpa sina medlemmar till ett fördjupat inträngande i den Heliga skrift». Odeberg vände sig nu i hög grad till teologie studerande och till icke-teologer. Hans guru-position i kretsen framgår av att hans närmaste elever skrev ned hans anföranden för helst ordagrann utgivning. Av fundamentalister uppfattades nu Odeberg som en fundamentalist.<sup>9</sup>

I krigets slutskede blev Hugo Odeberg avsatt som inspektor för Värmlands nation. Det började med att norska studenter vägrade att vara med i en nation, som har en «inspektor som är nazist och som sympatiserar med dem som förslavat vårt folk». Nationens studentledning gjorde också försök att få Odeberg att avgå, men det lyckades inte förrän den tidigare nationskuratorn Tage Erlander skrivit ett brev. Man skulle samla in pengar till ett studenthem, och då skrev

<sup>8</sup> *Sverige-Tyskland*, organ för Riksföreningen med samma namn, 1940:8, 1941:4.

<sup>9</sup> Birger Gerhardsson, *Fridrichsen, Odeberg, Aulén, Nygren. Fyra teologer*, 1994, s. 122 ff. Se också brev till Hugo Odeberg av den 20/11 1944 från Axel B. Svensson, missionssällskapet Bibeltrogna Vänners ordförande (LUB): «I många år var det min dagliga bön att Herren måtte uppväcka en akademisk lärare, som intog en klart positiv inställning till Skriften. Ej minst därför var det för mig en upplevelse att få se studenterna fylka sig kring Eder, Herr Professor. Jag kände något av den gamle Simons känslor vid ett större tillfälle.»

det nyblivna statsrådet Erlander följande i ett brev: «I spetsen för vår gamla nation står f.n. en person som genom sitt ståndpunktstagande i kriget gjort vårt land mycken otjänst, och säkerligen kommer hans namn i spetsen för en insamling att uppfattas såsom ett irritationsmoment som gör det svårare för insamlingen att nå det avsedda målet. Jag tillåter mig därför att föreslå, att man avvaktar en tidpunkt då nationen får en annan ledning än vad den f.n. har, innan man vänder sig utåt med en samlingsappell.» Efter detta brev avgick Odeberg som inspektor.<sup>10</sup>

2. Främst i denna grupp är Sveriges ärkebiskop. Erling Eidem hade 1931 efterträtt Nathan Söderblom som ärkebiskop, efter det att han några år varit professor i Lund i Nya testamentets exegetik. Redan i september 1933 protesterade Eidem i ett brev till den tyska kyrkoledningen mot arierparagrafen. Detta ledde till ett kraftigt utfall mot Eidem från «Deutsche Christen». Något senare protesterade Eidem mot att den evangeliska ungdomsrörelsen skulle inlemmas i Hitler-Jugend.

Genom denna sin protest bröt Eidem de direkta kontakterna med den Hitlertrogna kyrkoledningen. Icke desto mindre accepterade Eidem i början av år 1934 att bli ordförande i Lutherakademien i Sondershausen. Carl Stange, tidigare professor i Greifswald och Göttingen, hade år 1932 grundat akademien. Han var synnerligen positiv till den tyska nyordningen, hade redan från början varit klart negativ till den demokratiska livshållning som Weimarepubliken representerade. Han trodde på «führer-idén» och stödde rastanken. Trots denna inställning från Lutherakademins ledning kom Eidem att kvarstå som akademins ordförande ända till slutet av år 1943. Det kan jämföras med att den danske representanten i akademins ledning lämnade styrelsen redan 1938 som protest mot Stanges kryperi inför nazismen. Eidems ställningstagande kan förklaras med att han trodde, att han skulle kunna bidra till att de tyska kyrkorna inte helt likriktades och att Lutherakademien skulle vara ett andningshål för den tyska kristenheten inför omvärlden.

<sup>10</sup> Värmlands nations protokoll och handlingar på Akademiska Föreningens arkiv. Oredsson, s. 199 f.

Eidems linje var att man inte skulle blanda samman kristendom och politik och att man inte heller officiellt skulle protestera. Icke desto mindre sökte han som privatperson kontakt med den tyske rikskanslern, och han fick audiens den 2 maj 1934. Vid detta tillfälle försäkrade han Adolf Hitler, att man i utlandet mer och mer kommit till insikt om att nationalsocialismens insatser i politiskt och socialt avseende hade betytt det tyska folkets räddning i ett ytterst kritiskt läge. Han framhöll också, att opartiska utländska iakttagare i stigande grad erkände hur mycket etiskt värdefullt som den nya staten redan hade medfört.

Med sådana kommentarer var det tydligt att ärkebiskopen inte ville angripa nazismen. Tvärtom ville han göra en åtskillnad mellan Adolf Hitler och riksbiskop Muller. Det var den evangeliska kyrkoledningens kyrkopolitik som Eidem kritiserade. Hitler själv accepterade emellertid inte en sådan åtskillnad. Medan Eidem hade talat i 15–20 minuter, talade Hitler oavbrutet i ungefär 40 minuter. «Det var som om en agitator hade talat till en folkmassa på tusentals personer», skriver Eidem i sin redogörelse för audiensen. «Gestikulationen vild, stämman hes och ganska obehaglig. Han eggade upp sig själv till en verklig furor, slog handen i bordet, ögonen sprutade eld. Jag märkte icke något av statsman, knappast heller av bildad person.»<sup>11</sup>

När kriget bröt ut, var Eidem liksom flera andra biskopar mycket angelägen om att inta en fullständigt neutral ställning till de stridande. De «Maningsord i allvarstid» som var Eidems radioanförande den 26 augusti 1939 innehöll den förklaring till kriget som Eidem ständigt återkom till under de kommande åren: «Den djupaste roten till det osägligt svåra som hotar, ligger i självisheten bland människor och folk. Och i den äro vi alla, var och en, medskyldiga.»<sup>12</sup> När alla var medskyldiga till kriget, var ingen person, ingen stat särskilt ansvarig.

Intresset för nazismen var stort inom den kristliga gymnastiströrelsen, särskilt vid tiden för de tyska nazisternas maktövertagande. Rörelsens resesekreterare Bo Giertz lyfte i tidskriften

Gymnasisten fram de positiva inslagen i vad som kallades «skolnazismen». Han såg den som en reaktion på den «komfortens och de höga lönernas religion som så ofta behärskat svensk överklass», mot klädlyx och alkoholseder och mot «denna sedliga upplösning som i första hand möter en gymnasist i snusk litteraturens form». I likhet med den finländske lyrikern och kulturkritikern Örmulf Tigerstedt såg Giertz nazismen som ett uttryck för «den nya puritanismens era». Under 1934 tog Giertz dock avstånd från den politiska nationalismen i nazismens tappning.<sup>13</sup>

I detta sammanhang kan vi även ta upp John Cullberg, som när han 1940 var nybliven biskop i Västerås, verkligen inte syntes vara ledsn över att Nazityskland nu dominerade Europa. Cullberg hade tidigare varit docent i Uppsala och ledande i Kristliga studentförbundet. I sitt herdebrev till Västerås stift skriver han: «Kyrkan är minst av allt främmande inför den våldsamma kritik som nu riktas mot den bortdöende tidsåldern. Hon har själv under decennier sagt ungefär detsamma. Hon har med smärta iakttagit den inifrån fortgående upplösningssprocessen i vår kultur. För många människor synes demokratis undergång innebära ett dråpslag för kristet samfundsliv över huvud. Jag kan icke se det så, trots att jag själv alltid betraktat de demokratiska idealen såsom hart när självklara förutsättningar för samhällsliv och samhällssyn. Ty jag kan icke undgå att se de ödesdigra verkningarna av det faktum, att de *nutida* demokratierna skurit av förbindelsen med de kristna livsmakter på vilka deras existens från begynnelsen var uppbyggd. Därmed har i själva verket deras livsnerv avklippts, och redan höras fotstegen av de män som skola bära dem till graven. Med glädje och frimodighet kan kyrkan gå in i brytningsskedets stormtid. De lugna dåsta tiderna ha aldrig varit kyrkans storhetstider.»<sup>14</sup>

3. Här är centralgestalten Anders Nygren. Nygren hade 1924 blivit professor i systematisk teologi med uppgift att också undervisa i etik. 1949 blev han biskop i Lund, men redan under sin professorstid var han en mycket framträd-

<sup>11</sup> Appelqvist, s. 35, 47 ff, 93, 149. Karlström, s. 70, 114, 150, 159.

<sup>12</sup> Richardson, s. 210.

<sup>13</sup> Runeby, s. 384 ff.

<sup>14</sup> Också Oredsson, s. 85.

dande kyrkoledare. Internationellt var han en mycket uppmärksam teolog.

Anders Nygren var i Berlin 1933 för forskning. 1934 redogjorde han i tidningsartiklar och i bokform för den tyska kyrkostriden. Då den redogörelse han lämnade var mycket kritisk mot den tyska kyrkopolitiken, fick Nygren ett fyraårigt «Reise- und Redeverbot» i Tyskland.

Till skillnad från Eidem finns det hos Nygren ingen ansats att göra en åtskillnad mellan riks-biskop Müller och Adolf Hitler. Det grundläggande felet med nazismen är i stället att den har en religiös karaktär. Då den dessutom innebär en totalitär statsuppfattning, kommer den kristna kyrkan att stå i ett konkurrensförhållande till det statsbärande partiet och därmed i omedelbar konflikt med staten. För den kristne är det «en kristen plikt att giva staten vad staten tillhör, men staten får å andra sidan icke ställa ett sådant totalt anspråk på honom, att han därigenom förhindras att giva Gud det Gud tillhör».

I boken «Den tyska kyrkostriden» ställer Nygren den grundläggande frågan om vad kampen gäller, och han säger bl.a., att kampen inte i första rummet handlar om en rättsfråga; ej heller gäller den «det liberalistiska frihetsarvet». Svaret är för Nygren: «det gäller kristendomen själv, dess vara eller icke vara». I tidskriften *Vår Lösen* år 1938 vidareutvecklar Nygren detta tema. Han säger, «att det inte kan vara kyrkans uppgift att träda in för 1789 års idéer, när dessa börjar vackla».

I anslutning till de föredrag som Anders Nygren höll i Uppsala och Stockholm beslöt Stockholms prästerskap att instämma i de principiella synpunkterna. I resolutionen framhölls, att en ny religion framträtt vid sidan av och i motsats till kristendomen, en religion, grundad på «Blut und Boden», på rasidealism och ras-egoism. Den Gud som verkligen tillbedes är det egna folkets idol. Den tyska kyrkoledningen har, framhålls det, «besudlat det kristna namnet».<sup>15</sup>

Vi möter Anders Nygrens namn åter i december 1943, men då är det inte teologen och kyrkopolitikern Anders Nygren utan universi-

tetsmannen. I Norge beslöt ockupationsmakten, att Oslo universitet skulle stängas, de manliga studenterna skulle sändas till Tyskland och de kvinnliga till sina respektive hemorter. Då tog här i Lund de tre vetenskapliga samfundet Kungl. Fysiografiska sällskapet, Kungl. Vetenskapssamfundet och Vetenskaps societeten i Lund gemensamt beslutet att de var förhindrade att såsom föreläsare motta tyska vetenskapsmän som stå till den tyska statsledningens tjänst, intill dess Oslo universitet återvunnit sin frihet till obunden forskning och undervisning. Det framgår av Vetenskaps societetens protokoll, att den som kommit med förslaget till uttalande var preses i vetenskapssamfundet, Anders Nygren.<sup>16</sup>

Jag finner det ganska märkligt, att när man velat göra upp med pronazism och medlöperi inom kyrkan och kristenheten, så har Anders Nygren gjorts till något av ett huvudobjekt för angreppen. Angreppen har främst kommit från Herbert Tingsten, Ingmar Hedenius och Boris Beltzikoff, och vad som särskilt lagts Nygren till last är att han sagt att det inte är kyrkans uppgift att träda in för 1789 års idéer och att den skall begränsa sig till vad nazismen gjort gentemot kyrkan.<sup>17</sup> Ett sådant ställningstagande kan man förvisso kritisera. Icke desto mindre talade som vi sett Anders Nygren ett mycket tydligt klarspråk om nazismen. Avståndstagandet var 100-procentigt. Det bör ha framgått, att Sam Staden, Allmänna Svenska Prästföreningen, Svensk Kyrkotidning, Hugo Odeberg och ärkebiskop Erling Eidem klart mer förtjänade de angrepp som var riktade mot Anders Nygren. Det kan också nämnas, att Nygrens professorskollega och tredje tredjedelen i lundateologins kärna systematikprofessorn Ragnar Bring visade mer förståelse för nazismen. I tidskriften «Kristen gemenskap» pläderade Bring år 1940 för att skandinaviska kyrkoledare framför allt skulle försöka förklara tyskarnas situation för engelska kolleger. Det är Versaillesfreden som ligger bakom allt vad som hänt i Tyskland under senare tid, säger Bring. «Englands folk har aldrig som Tysklands varit ett folk i förtvivlan. Det har aldrig känt behovet av nationell och social revolutionerande folkväckelse och av ett fullständigt

<sup>15</sup> SDS 12/2 1934. Anders Nygren, *Den tyska kyrkostriden. Den evangeliska kyrkans ställning i det "Tredje Riket"*, 1935, bl.a. s. 161. *Vår Lösen* 1938, s. 55. Karlström, s. 158. Lind, s. 135 ff.

<sup>16</sup> Oredsson, s. 189 f.

<sup>17</sup> Om den debatten, se bl.a. Lind, s. 135 ff.

återuppbyggande. Därför kunde ej heller de moraliska värdena i nationalsocialismen, såsom denna *upplevdes* av stora lager av det tyska folket, verkligen förstås.<sup>18</sup>

4. I denna grupp möter Gustaf Aulén, till 1933 professor i systematisk teologi i Lund och sedan biskop i Strängnäs. Hans kritik mot nazismen och övriga totalitära åskådningar går ut på att de kränker *rätten*. 1935 säger han om den abessinsk-italienska konflikten: «Rättsbrottet är så flagrant som gärna tänkbart. Vederbörande har också på det mest utmanande sätt demonstrerat sitt förakt för allt vad internationell rättsordning heter, ja överhuvudtaget mot rätten såsom sådan.» Han talar om hur makt och yttre ära får ersätta sanning och rätt. I skrifterna från 1940 är detta budskap än mer accentuerat och udden är då helt riktad mot nazismen.

Det finns släktskap mellan Auléns resone-mang och naturrättsfilosofi. Där finns ett universellt perspektiv. Rätten gäller inte bara i den kristna världen. Men det som enligt Aulén gör att man kan ställa krav på staten är skapelse-tron, och han kallar lagen Skaparens eller skapelsens lag. Det är, säger Aulén, statens uppgift att upprätthålla rättsordningen, men det är kyrkans uppgift gentemot staten att vara «ett världens samvete».

Gustaf Aulén, som var gift med en norsk kvinna, var synnerligen aktiv mot nazismen. Han predikade mot den och skrev mot den och solidariserade sig inte minst med det ockuperade Norge. Ett samlat uttryck för hans uppfattning kom 1944 i boken «Kyrkan och nationalsocialismen. Kyrkan och statslivet». Även på danska kom boken ut det året, men hade på omslaget titeln «Andagtsbog for hjem og skole».<sup>19</sup>

Jag tar också upp ett par andra samhällsdebattörer i det kristna lägret: Alf Ahlberg och Lydia Wahlström.

Alf Ahlberg var filosof och lärjunge till Hans Larsson, och han var rektor för arbetarrörelsens folkhögskola i Brunnsvik. I artikel efter artikel och i bok efter bok skrev han mot nazismen och

för den svenska frihetstraditionen. 1940 redigerade Alf Ahlberg en bok med namnet «Svenska folkets väsenkärna». Ahlbergs antinazistiska budskap utgår där från tre meningar: Att vara svensk är att tillhöra ett folk och därtill ett mycket gammalt folk. Den svenska livsformen är den lagbundna frihetens form och Att vara svensk är att ha tagit i arv en kristen kultur.<sup>20</sup>

Lydia Wahlström hade varit lärjunge till och vän med Harald Hjärne och Nathan Söderblom. Redan 1934 började hon resa runt som talare mot nazismen. Mer än andra talare och skribenter lyfte Lydia Wahlström fram det kristna ansvaret gentemot de judiska trosbekännarna. Hon skriver, att det är ur kristendomen som den nutida demokratin vuxit fram och att man inte på samma gång kan vara antisemit och kristen.<sup>21</sup>

Så har vi Johannes Lindblom, professor i Lund i Gamla testamentets exegetik och 1945–47 universitetets rektor. Jag kände vid mitt arbetes början endast till att han som rektor såg ganska sträng ut och att han läspade och att han bl.a. därför inte alls kunde mäta sig i talekonst med föregångaren professorn i romersk vältalighet och poesi, Einar Löfstedt. Ur dokumenten har emellertid stigit fram den kanske mest imponerande representanten för universitetet.

Johannes Lindblom var 1933 den lundaprofessor som ställde sig bakom ett mycket välformulerat upprop till den svenska kristenheten mot all antisemitism. Efter Münchenupp-görelsen 1938 startade Lindblom en insamling för judiska barn som hotades av antisemitismen. I sammanhanget kan erinras om att samtidigt startade Brita och Folke Holmström Praghjälpen, som var början till det som skulle bli IM (=Inomeuropeisk Mission och nu Individuell Människohjälpen). Folke Holmström var docent under Anders Nygren i etik. Både Johannes Lindbloms och IM:s hjälp är intressant, för den markerar en början på hjälp över politiska och konfessionella gränser. Förut hade det i hög grad varit så, att kommunister gav hjälp till kommunister, socialdemokrater till socialdemokrater och kristna till kristna.

1942 medverkade Johannes Lindblom som ende teolog i skriften «Tidspegel», där 10

<sup>18</sup> *Kristen Gemenskap* 1940, s. 22.

<sup>19</sup> Gustaf Aulén, *Kristendomen och kulturkrisen*, 1936, s. 8 f, 22. Dens, *Passionstid* 1940. *Herdabrev om kyrkan och kriget till prästerskapet och församlingarna i Strängnäs stift*. 1940. Lind.

<sup>20</sup> Oredsson, s. 123 och 126 ff.

<sup>21</sup> Op.cit., s. 122 f, 128 ff.

lundaprofessorer i uppsatser bekände sig till demokratin och mot nazism. Viktigt i sammanhanget är att boken kom före El Alamein och Stalingrad. Lindblom skrev artikeln «Kristendomen i idékampen». Till budskapen hörde att Guds rike inte fick förväxlas med fosterlandet. Kristendomen gör sig förtjänt av mycket klander och skarp kritik om den i en tid som denna drager sig undan ansvaret och icke mobiliserar all den kraft den har för att bekämpa det onda och hjälpa fram det goda. Kristendom utan moral är en ofullgången eller snedvriden kristendom. Samma gäller en kristendom utan socialt patos. Lindblom understryker, att den humanistiska livsåskådningen är kristendomens bundsförvant.

När världskriget närmade sig sitt slut, fanns det en klar majoritet bland Lunds universitets professorer som ville ha en alldeles klar prodemokratisk företrädare och en konsekvent antinazist. Den naturlige kandidaten och rektorn blev då Johannes Lindblom.<sup>22</sup>

### III. Viktiga ställningstaganden

I fråga om viktiga ställningstaganden lyfter jag fram tre händelser, från 1933, 1942 och 1945:

1. Den 24 april 1933 förekom i Dagens Nyheter ett upprop mot antisemitism från 62 olika företrädare för den svenska kristenheten. Bland dem som undertecknade uppropet fanns fyra professorer: från Uppsala Tor Andrae och Torsten Bohlin och från Lund Johannes Lindblom och hans företrädare som Gamla testamentet-professor Sven Herner.

I uppropet säges, att aktionen mot judarna i Tyskland synes verka i icke ringa mån stimulerande på den antisemitism som odlas i vissa svenska kretsar. Många av oss ha kanske varit benägna att betrakta denna rörelse i vårt land som en ofarlig företeelse mot vilken det knappast vore mödan värt att reagera. Men saken är nog allvarligare än så.» Undertecknarna talar om den stora kulturella betydelse som judarna i Sverige har haft och fortsätter: «Framför allt måste dock antisemitismen fördömas ur kristet-religiös synpunkt. Israels profeter och Israels psalmer höra

även till vårt heliga arv. Och alla äventyrliga rashypoteser till trots är Jesus Kristus dock en Israels son och en fullkomnare av dess profeters gärning. Det är emellertid icke blott eller i främsta rummet tacksamhet för ett andligt arv som bjuder kristna människor att ta avstånd från den antijudiska aktionen. De skulle förneka sin Mästare, om de icke så gjorde. Ty i Honom övervinnes alla rasmotsättningar. Lägets allvar har nödgat oss att offentligen framträda med denna förklaring som jämväl vill vara en appell till den svenska kristenheten att klart och målmedvetet stå emot den nu alltmer högröstade och aggressiva propagandan och hela den våldsmentalitet, ur vilken den framgår. Tiden måste användas. Ännu är icke massuggestionens tvång över oss. Ännu är icke det fria ordet bundet. Ännu kan sanningens och kärlekens evangelium ljuda.»

2. I november 1942 drabbade nazisternas utrotningspolitik de norska judarna med full kraft. Alla judar i landet skulle samlas in för att föras till koncentrationsläger i Tyskland eller Polen. Ledningen för den norska kyrkan kom då med ett uttalande med bl.a. följande meningar: «Kyrkan inblandar sig icke i världsliga ting när den förmanar överheten att vara lydig mot den högsta myndigheten som är Gud. I kraft av detta vårt kall förmana vi därför den världsliga myndigheten och säga i Jesu Kristi namn: Inställ jedeförföljelsen och stoppa det rashat som genompressen sprides i vårt land.»

Den 1 advent 1942 koncentrerades Sveriges uppmärksamhet gentemot Norge. I radion predikade Gustaf Aulén, och han gick till ett kraftfullt angrepp mot nazisterna i Norge. «De mest elementära buden trampas hänsynslöst under fötterna.» Kanske mest uppmärksammas blev Göteborgs domprost Olle Nysteds predikan på eftermiddagen den 1 advent. Den blev stort uppslagen i många tidningar. I GHT stod den under rubriken «Om vi tege skulle stenarna ropa.» Bl.a. sade Nystedt: «Med avsky har vi läst om det fartyg som gått förbi utanför vår kust, lastat med judiska män, kvinnor och barn, vilka intet annat ha än slavarnas eller kanske rättare slaktboskapens öde. Och detta inte därför att de blivit förvunna till något brott utan därför att de äro av judisk börd. Inför sådana händelser har Norges kämpande kyrka ej tegat. Sveriges kyrka får ej

<sup>22</sup> Op.cit., s. 31, 60, 154, 187 och 195.

heller vara stum. Om vi tege skulle stenarna ropa.» — Och Svenska kyrkan gick också ut med sin protest.

Intressant är att ingen annan händelse gjorde svenskarna så upprörda under år 1942 som behandlingen av de norska judarna. Jag säger i min bok, att det under detta århundrade förmodligen inte hållits några mer väsentliga predikningar än de som Gustaf Aulén och Olle Nystedt höll den 1 advent. Det var inte bara Norge som kom i fokus. Det var Norges och hela Europas judefråga.<sup>23</sup>

3. Det fanns inte särskilt mycket av akademisk självkritik och självbesinning vid krigsslutet. Från detta allmänna mönster avvek Johannes Lindblom, då han den 4 oktober 1945 som nybliven rektor för första gången talade till Lunds studenter: «Det som mest förvånat mig under dessa år av oerhörda överraskningar: att så många kloka och kunskapsrika människor lät så grundligt lura sig och inte redan i början förstod vad som skulle bli av de nya förment nyordnande lärorna. Intet har med ett ord förvånat mig så mycket som detta som blivit kallat klerkernas eller de intellektuellas förräderi. Där var en brist på en kritisk förmåga som är häpnadsväckande hos intellektuella människor med vetande och kringsyn. Det ligger något förödmjukande för oss akademiker i detta svek.»<sup>24</sup>

#### IV. Klara mönster

Det kan vara svårt att finna klaramönster, då det gäller teologernas ställningstaganden illustreras av lundateologins personkärna. De tre personerna Anders Nygren, Gustaf Aulén och Ragnar Bring, intog tre olika ståndpunkter, då det gäller synen på nazismen.

Vidare är det intressant att i en pronazistisk hållning möts ytterligheter som schartauanska företrädare och Sveriges Religiösa Reformförbund. Det är då klart att de attraherades av olika drag i nazismen. Schartauanerna accepterade inte demokratin. De gillade ett tydligt hierar-

kiskt, gammaldags samhälle. De var negativa till socialdemokratin och givetvis ännu mer till kommunismen. Denna inställning plus en förvriden uppfattning om Hitlers förhållande till kristendomen gjorde dem sympatiskt stämda till nazismen.

Inom Reformförbundet ville man ha en avskalad kristendom, och tydligen tyckte de att deras ideala kristendom hade släktskap med nazisternas «positiva kristendom». De hade heller inget emot att man tonade ner eller tog bort Gamla testamentet, de «judiska böckerna». Dock skall understrykas, att andra grupper, som Lars Gunnarsson för till «den idealistiska teologin», Förbundet för kristet samhällsliv och Broderskapsrörelsen, var mycket tydliga i sina avståndstaganden från nazismen.<sup>25</sup>

När jag i min bok ställer frågan om vilka som blev pronazister har jag fyra variabler som jag menar kan vara till hjälp, även när man studerar teologer och nazismen.

1. De som tidigt hade nära relationer till Tyskland, inte minst det officiella Tyskland, löpte en risk att nazifieras. Sverige var som vetenskapsland mycket beroende av Tyskland. Vetenskapliga impulser kom därifrån. Dit gick de vetenskapliga resorna. Det gällde i hög grad också teologerna och det gällde i ganska stor utsträckning Svenska kyrkan.

2. Fruktan för kommunismen eller bolsjevismen. Många trodde att det nazistiska Tyskland kunde bli ett bålverk för Europa mot kommunismen. Inte minst vanlig torde denna inställning ha varit i högborgerliga kretsar och inom Svenska kyrkan. Inom Oxfordgrupprörelsen, MRA, var denna uppfattning vanlig. Ännu 1941 kunde Sven Stolpe säga, att han inte hade några sympatier för nazismen, men att den föreföll honom vara en ganska sympatisk andlig företeelse vid sidan av den åskådning som Eyvind Johnson utgav för att vara demokratisk och humanistisk. 1942 fick tidningen Lundagård en oxfordgrupp som redaktör tillsammans med pronazister, säkerligen för att motverka den vänstersvängning som man ansåg att tidningen hade 1941 under en socialdemokrats ledning.

<sup>23</sup> Koblik, s. 66 ff och 106 ff. GHT 12/11, 24/11, 30/11, 3/12 1942. DN 31/12 1942. Oredsson, s. 146 ff.

<sup>24</sup> Oredsson, s. 206 f.

<sup>25</sup> Gunnarsson, s. 180 ff.



3. Handlingskraften hos «de nya tyskarna» hade en attraktionskraft. Hugo Odeberg talade 1940 om den moraliska uppräckning som den tyska ungdomen genomgått sedan 1933. «Skolnazismen» som den träder fram i tidningen *Gymnasisten* med dess längtan efter en ny puritanism kan räknas in här.

4. Opportunism, särskilt viktig åren 1940 och 41. Hit bör man kunna räkna biskop Cullberg, han som 1940 med viss tillfredsställelse hörde stegen av dem som kom för att bära ut demokratin från de västerländska samhällena.<sup>26</sup>

Allt passar inte in i detta mönster. Hugo Odeberg hade varit engelskorienterad, hade studerat i England och publicerade sig på engelska. Men han stod nära den nazifierade teologen Georg Kittel, och det var inte minst tack vare honom som Odeberg blev professor i Lund.<sup>27</sup>

Man kan spekulera över om ett särfall av kriterium 1 varit av särskild betydelse för svenska teologer. Jag tänker på Martin Luthers stora betydelse. Vi märker den pronazistiska hållningen i Protestantiska Världsförbundets svenska landsgrupp och i Svenska Landskommittén av Lutherska Världsförbundet. Martin Luther var ju en kultfigur vid framhävandet av den germaniska egenarten, och vi känner till Luthers otäcka antijudiska uttalanden.

Det finns en sorglig antisemitisk tradition inom kyrkan. Anton Fridrichsen, Hugo Odebergs ämneskollega i Uppsala, hävdade i en tidningsartikel 1933, att kristendomens förfall börjat med den judiske filosofen Baruch Spinoza, och så fortsätter han: «Tack vare hjälp från grannlandet i söder har den stora generaluppörelsen med judendomen kunnat börja, och därmed finns det hopp för kyrkan.» — Fridrichsen kom emellertid snart att aktivt ta avstånd från nazismen, och han vände sig särskilt mot nazisternas judeförföljelse, medan kollegan Odeberg omfattade nazismen mer och mer.<sup>28</sup>

Ett par ord i sammanhanget om konservativ, fundamentalistisk kristendom. Nya Väktaren och Axel B Svensson var auktoriteter i min släkt.

Varken tidningen eller personen var pronazistisk, men förtjusningen var stor, när Odeberg verkade tillhöra det fundamentalistiska lägret. Det var manligt att han liksom Rhedin inte ändrade uppfattning, tyckte Axel Svensson 1944. Att ha uppfattningen att hela Bibeln var Guds ord var långt viktigare än om vederbörande var pronazist eller antinazist.<sup>29</sup>

Genom Knut Ahnlunds synnerligen intressanta biografi över Sven Lidman har åter konflikten mellan Lidman och Lewi Pethrus aktualiserats. Där framgår att Lidman anklagade Pethrus att vara mycket förtjust i Hitlers «Mein Kampf»: «åh det är en bok — vilket geni — han vet hur man skall leda en massa». Och vid den Europeiska Pingstkonferensen i Stockholm beslöts att avsända ett tack- och hyllningstelegram till Adolf Hitler.<sup>30</sup>

Till de ledande på den *antinazistiska* sidan hörde de aktivt kristna Gustaf Aulén, Olle Nystedt, Lydia Wahlström, Alf Ahlberg och Johannes Lindblom. Även studentpolitikern Bertil Block kan nämnas här. Också här har jag några generella förklaringsrunder:

1. De var orädda och sanningssägare.
2. Flera av dem var intelligensaristokrater.
3. De var moraliskt upprörda. Det märks inte minst hos författare som Pär Lagerkvist, Eyvind Johnson och Vilhelm Moberg och hos kyrkliga företrädare och teologer som Gustaf Aulén, Olle Nystedt och Johannes Lindblom.
4. De var förmögna att se världen utan ideologiskt filter. Bertil Block och Hugo Odeberg kan fungera som exempel på personer utan och med sådant filter. Den förre var djupt skakad, då han såg hur nazisterna förvandlat domkyrkan i Quedlinburg till ett «ariskt tempel». Då han berättade om detta för sin lärare Hugo Odeberg, svarade denne enbart att det trodde han inte.<sup>31</sup>

<sup>29</sup> *Nya Väktaren* 1944, s. 139 och 154.

<sup>30</sup> Knut Ahnlund, *Sven Lidman. Ett livsdrama*, 1996, s. 421 och 437 f.

<sup>31</sup> Oredsson, främst s. 218 f. Också s. 37 f.

<sup>26</sup> Oredsson, särsk s. 216 f. Också s. 35 och 135 ff.

<sup>27</sup> Gerhardsson, s. 94. Oredsson, s. 116.

<sup>28</sup> NDA 15/9 1933. Gerhardsson, s. 97.

## Summary

The basis for this article is mainly the book by the present writer *Lunds universitet under andra världskriget. Motsättningar, debatter och hjälpsatser*, 1996. Among leading Swedish theologians all possible standpoints towards Nazism could be seen. «Pro-Nazis» were many conservative Christians on the Swedish west coast belonging to the Schartau movement. But also very «liberal Christians» in the Swedish Religious Reformassociation could come to the same standpoint but for other reasons. Hugo Odeberg, Professor in the New Testament in Lund was one of the leading pro-Nazis in Sweden, President in «Riksföreningen Sverige Tyskland». The Swedish Archbishop Erling Eidem disliked the Nazi churchpolicy but during the war he was eager not to take a standpoint between Nazi-Germany and UK/USA. Very outspoken anti-Nazis were Bishop Gustaf Aulén, Cathedral Dean Olle Nystedt and the Professor in the Old Testament in Lund Johannes Lindblom. Because of that Johannes Lindblom became Vice Chancellor of the University at the end of the war. Three special standpoints of Christian representatives are described: a very outspoken declaration against antisemitism in April 1933, the fight of the Swedish Church and specially Aulén and Nystedt for the human rights of the Norwegian Jews in late autumn 1942, and Johannes Lindblom's self judgment on behalf of the intellectuals immediately after the war.



# DISKUSSIONSINLÄGG

*Bidraget av teol.dr Roland Spjuth är en andra reaktion i den pågående debatten om universell och partikulär etik. Se också häftena 2/97 och 3/97.*

## Skapelsetro i spänningen mellan universalism och partikularism

Ett av etikens viktigaste, men också svåraste, redskap är samtalet. Tyvärr pågår det idag alldeles för få etiska samtal i Sverige. Det är därför glädjande att Arne Rasmusson (AR) och Göran Bexell (GB) påbörjat ett kring etikens grundläggande frågor — och ett där STKs redaktion välkomnar fler inlägg. I sitt svar till AR gör GB frågan om universalism kontra partikularism till samtalets centrum och samma ton slår Göran Collste an i sitt debattinlägg. En mer universalistisk hållning motiverar GB, och Collste, med att moralen har en förankring också i «den mänskliga tillvaron» och inte bara i «det särskilda i kristen etik». Här ställer de sig i en skandinavisk tradition som motiverat detta fokus med hjälp av skapelseträran, även om båda modifierat hållningen genom de intryck de tagit av senare etisk

debatt. Frågan om universalism kontra partikularism bör därför klargöra den roll skapelsetron spelar i etiska resonemang. Mitt syftet med artikeln är att pröva om en välgrundad tolkning av skapelsetron inte stödjer ARs etiska hållning snarare än GBs.<sup>1</sup> Men innan jag ger mig i kast med denna huvuduppgift vill jag göra ett par förtydliganden så att samtalet inte snedvrids och lockar oss från de avgörande fronterna för att gräva skyttegravar på fronter där ingen attackerar.

För det första, varken jag eller AR företräder en postmodern relativism. Betoningen på moralens tradi-

<sup>1</sup> Artikeln är en mycket summarisk reflektion kring några byggstenar i min förståelse av skapelsen. För en mer utvecklad redogörelse, se *Creation, Contingency and Divine Presence in the Theologies of Thomas F. Torrance and Eberhard Jüngel*, Lund, 1995 och artikeln «Redemption without Actuality: John Milbank as a Critical Correction to Eberhard Jüngel's Ontological Endeavour» som kommer att publiceras i *Modern Theology* under 1998.

tions- och kontextberoende ska alltså inte ställas i motsats till sökandet efter sanningen och prövandet av olika positioner. Däremot skiljer vi oss sinsemellan vad gäller möjligheterna att skapa en intersubjektiv grund för en sådan prövning.

För det andra företräder vi inte heller «sektierism» i betydelsen att vi anser att kristen etik enbart är intressant för dem som finns inom kyrkväggarna.<sup>2</sup> Kristen etik ska påverka, utmana och uppmuntra människor att ta ansvar i samhället. Delar vi inte istället en gemensam otillfredsställelse med den etik som kröp in i ett rent deskriptivt eller konfessionellt hörn och som därmed undandrog sig uppgiften att offentligt pröva etiken och att ge genomtänkta bidrag till att utveckla ett gott samhälle. I kontrast till den oftast ytliga etiska diskussionen inom massmedia, ekonomi och politik, anser jag att universitetsetikern har en viktig roll i att utveckla och pröva det offentliga samtalet. Vi har olika uppfattningar om *hur* kristen etik har störst möjlighet att påverka och ta ansvar, inte *att* den ska göra det.

Slutligen har den moderna teologiska betoningen av treenigheten klargjort vikten av att fokusera helheten framför teologiska delaspekter. Jag tror även här att vi delar en gemensam strävan att nå ett helhetsperspektiv i etiken. Jag anser det därför olyckligt om samtalets hetta skulle göra att man förenklar den enas eller andras position till att bli renodlad «dygdetik» eller «deontologisk normteori». Efter dessa inledande markeringar, så till artikelns huvudärende: *etik och skapelsetro*.

### 1. Skapelsetro: ett anspråk på en mångtydig värld

Den moderna teologins fokus på treenigheten har klarlagt vikten av att hålla samman hela Guds ekonomi vad gäller skapelse, frälsning och fullbordan. Detta betyder att skapelsetron aldrig kan isoleras från denna helhet. Det finns flera exempel där man försökt definiera skapelsen i abstraktion från sitt sammanhang med övriga trosövertygelser. I luthersk tradition finns tendensen att se på lagen som en sfär alla människor kan förstå utan kunskap om evangeliet bara de tänker förnuftigt. Och inom neo-thomism fanns på motsvarande sätt tendensen att definiera naturen som en för alla människor gemensam bas som egentligen inte påverkades av att den sedan kompletterades med nådens överbyggnad. Sådana teologiska konstruktioner döljer

det självklara faktum att skapelsetron är en trosbekännelse som är meningsfull genom sin relation till trons helhet. Utifrån en helhetssyn blir skapelsetron primärt ett trosanspråk på vem som skapat universum och till vilket syfte och mål allt skapats. Som sådant är skapelsetron inte alls självklar. Tvärtom klargör detta att frågan om vad världen är, är en fråga om stridd tvistefråga. Och eftersom svaret på frågan om ursprung och mål transcenderar det vi kan härleda ur det givna, finns det knappast något hopp om att besvara frågan entydigt genom hänvisningar till verkligheten. Här hjälper det knappast att man försöker förstärka sin retorik genom att göra anspråk på att tala för «det allmänmänskliga», «universella» eller «naturgivna».<sup>3</sup>

En kristen skapelsetro måste kunna ge skäl för denna mångtydighet i världen. Samtidigt som man utifrån en kristen tro kan lovsjunga Gud för att himmelns och jordens skönhet förkunnar Guds härlighet, måste man också erkänna att detta vittnesbörd inte är entydigt varken vad angår frågan om Guds existens eller om hans vilja (etik). Likaväl som man kan förstummas av den fysiska verklighetens skönhet, kan man förfäras över dess brutalitet och bräcklighet. Att vara skapade kroppar betyder att ens liv balanserar på en skör tråd mellan glädje och sorg, mellan överflödande liv och intighet. Denna bräcklighet kan man lovsjunga eftersom den gör oss beroende av varandra och av Gud, protestera mot för att den hotar vår autonomi eller förbanna för att den drabbat oss. Och kanske kan denna svaghet inte enbart härledas ur fallet. Även innan «syndafallet» kände Adam smärtan i att vandra ensam i paradiset. Att vara skapade till kroppslig samhörighet implicerar en skuggsida som för alltid fördunklar självklarheten i mänskliga livstolkningar. Skapelsen är alltså till sin natur mångtydig och kan därför inte tjäna som ett tydligt rättesnöre isolerat från trons helhets-sammanhang. Enligt mitt synsätt är det därför bättre att vi bejakar att Gud relaterar till oss på ett icke påtvingande sätt, istället för att fortsätta låtsas att världens form ger oss ett entydigt och oemotsägligt vittnesbörd om Guds existens och vilja.<sup>4</sup>

Kristen skapelsetro är alltså ett anspråk på en mångtydig värld angående dess ursprung, sammanhang och syfte. Därmed blir det omöjligt att utveckla en skapelseetik som inte är tydligt teologisk eller eskatologisk. Och eftersom kristen tro hävdar att detta

<sup>2</sup> «Sektierism» är en laddad term och har oftast sammanknippats med världsfrånvärdhet och isolering. AR har emellertid i sin avhandling visat att många av de kyrkor som dömts ut som «sektieristiska» i praktiken haft en mycket stor påverkan på samhället. Detta understryker att det är viktigt att komma bortom ytliga schabloner när vi bedömer varandras positioner. Se *The Church as Polis. From Political Theology to Theological Politics as Exemplified by Jürgen Moltmann and Stanley Hauerwas*. Lund, 1994, s. 231–247.

<sup>3</sup> Att ifrågasätta det självklara i skapelsetron är en grundtanke i både min och Ola Sigurdssons avhandlingar. Se Ola Sigurdssons kritik av Wingrens försök att använda ett internt kristet språkbruk för att rättfärdiga allmänmänskliga anspråk i *Karl Barth som den andre. En studie i den svenska teologins Barth-reception*, 1996, s. 85–134 och min redogörelse för Jüngels kritik av den naturliga teologi som utgår från «Hermeneutik des Selbstverständlichen» i *Creation, Contingency and Divine Presence*, s. 87–93.

mål främst är klargjort i Jesus sanna mänsklighet behöver en sådan skapelseetik vidare vara tydligt bestämd av berättelserna om Jesus. Utgår man från ett sådant holistiskt perspektiv blir det svårt att se varför man ska destillera fram en skapelseetik som är tunnare, eller rent av följer andra grundläggande principer, än den helhetsbild som växer fram ur samspelet mellan skapelse, kristusuppenbarelse och framtid.

Som ytterligare skäl för detta resonemang kommer att all etisk argumentation tycks vara teleologisk. Ska man t.ex. bedöma handlingars konsekvenser eller bestämma vilka dygder och regler som är eftersträvansvärda, förutsätter detta en vision av det goda som motiverar dessa val. Frågan om det yttersta målet är alltså inte en påbyggnad på en redan bestämd bas utan en strukturerande grund i alla etiska resonemang. Detta påverkar tolkningen av fakta, valet av fokus och vad som marginaliseras eller problematiseras. (Är t.ex. egoism en del av vår natur eller ett problem som ska förklaras?) Det formar hur man erfar verkligheten (känner jag mig egoistisk när jag lägger mina pengar på en ny bil istället för att skänka bort dem?) och vilka sociala konstruktioner man eftersträvar (ska samhällets ekonomi utgå från egoism som grundläggande drivkraft?). Tolkningen av fakta, erfarenheterna av världen samt de sociala konstruktioner vi lever inom bestäms alltså av det *telos* som styr vår livsvärld. Detta holistiska synsätt på etiken förklarar varför jag anser det omöjligt att nå fram till en intersubjektiv grund i metod eller empiri som är likadan oberoende av vilken tros- och livshållning man företräder.

Detta problem betyder emellertid inte, som jag påpekade ovan, att en sådan helhetsuppfattning ska undandra sig offentlig prövning. Detta kan ske på en mängd sätt inom det vetenskapliga arbetsfältet utan att man behöver hävda att man arbetar på en neutral och gemensam grund. Man kan undersöka hur data tolkas, vilka erfarenheter som fokuseras eller marginaliseras, vilka sociala konsekvenser teorin föreslår och, inte minst, bryta olika etiska traditioners synsätt och förklaringar mot varandra. Det är därför obegripligt att man kan hävda att ett synsätt som ARs, Stanley Hauerwas och Alasdair MacIntyres omöjliggör en dialog mellan traditioner. Det som är avgörande för en dialog är inte att man kan definiera en gemensam grund, utan

<sup>4</sup> Karl Barth var en av de teologer som tidigt tematiserade denna tvetydighet i skapelsen. Enligt honom finns det i skapelsen en «skuggsida» mitt i dess sköna ljus. Denna skuggsida har inget med ondska att göra, utan är en konsekvens av att människan är människa och inte Gud. Skapelsen balanserar på kanten till intigheten, säger Barth, inte p.g.a. sin synd utan därför att den är skapad till att vara helt beroende av Skaparens livgivande gåvor. (Se *Kirchliche Dogmatik: Die Lehre von der Schöpfung*, Erster Teilband, Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag, 1947).

att det finns en vilja och en förmåga till att klargöra den egna positionen och logiken, att lyssna till hur världen gestaltas i ett annat sammanhang (att lyssna till den andre som «en annan») och en villighet att samtala och argumentera om rimligheten i dessa olika ståndpunkter. Alltför länge har vi lockats av idealistiska teorier som tror att sanning kan fås fram genom intellektuella systematiseringar och metoder som lyfter oss bortom vår kroppsliga förankring i sociala sammanhang. Men eftersom vi är skapade kroppar tror jag inte att vi kan söka sanningen på någon annan väg än att lära oss möta medmänniskan ansikte mot ansikt och genom att lära oss lyssna, förklara och analysera det som faktiskt sker i dessa möten. Vetenskaplig etik är inget kvalitativt annorlunda i relation till dessa vardagliga möten utan i bästa fall en källa som kan förstärka denna pågående dialog.

Skapelsetron innebär naturligtvis, såsom GB betonar, att Gud skapat alla och att Gud aktivt vägleder och verkar universellt. En konsekvens av denna bekännelse är att man i en dialog kan förvänta sig att möta etiska värderingar, trosövertygelser och tolkningar som sammanfaller med ens egna (t.ex. «barn behöver kärlek»). Skapelsetron uppmanar oss att höra Guds röst och se det sanna ljuset också hos andra även när det blir till en nyupptäckt eller dom för oss själva. Men utifrån ett holistiskt synsätt vore det fel att göra dessa upptäckter till etikens fundament. När man bygger en sådan gemensam grund betyder det att dessa fenomen sätts in i ett nytt sammanhang (strukturerat av ett annat *telos*). Detta syns tydligt i den liberala etikens försök att forma en allmänmänsklig etik som bl.a. medförde att kärleksbudet ofta omtolkades till ett tal om rättigheter och tolerans. Samtidigt förnekar jag inte dessa gemensamma nämnare och att de kan vara av stort praktiskt värde för att skapa förståelse och handlingsberedskap i ett pluralistiskt samhälle. Men man kan förenas i en betoning på «att kärleken till barn förbjuder aga» utan att behöva skapa en gemensam grund som bortser från att den kristne och buddisten har olika motiv för övertygelsen, eller att den liberale svensken beskriver uppfostringens mål på ett annat sätt än en hinduisk invandrare från Indien.

Jag ser ingen vattentät skillnad mellan mig och GB på detta område. Jag ser snarare en gradskillnad där jag utifrån en holistisk skapelsetro starkare betonar svårigheterna i etisk prövning och att all etisk argumentation ofrånkomligen blir traditionsberoende.

## 2. Skapelsen är öppenhet och kreativitet

Ett andra utmärkande drag i samtida skapelseteologier är deras uppbrott från kausala och deterministiska orsaksförklaringar. Vi behöver inte här kommentera denna utveckling inom fysik och evolutionsteori utan

det räcker att fokusera mänsklig frihet. En öppnare skapelsesyn betyder att mänsklig frihet inte behöver uppfattas som ett fenomen lokaliserad till en annan ontologisk nivå av verkligheten än den naturliga (t.ex. genom att utgå från en dualism mellan själ och kropp eller mellan förnuft och materia). Universum har en skapelsegiven dynamik och öppenhet och i denna «natur» är mänsklig frihet en viktig faktor. När Gud därmed skapar ett universum med öppenhet och frihet betyder det att människan har fått ett utrymme att vara medskapare. Hon har alltså frihet att konstruera olika sociala verkligheter i samspel med våra fysiska och sociala ramar. Men därav följer att socialt samspel inte är en verklighet som kan vara *en gemensam grund* i etisk argumentation, utan den är en *mångfald* av sociala gestaltningar. En viktig orsak till denna mångfald är naturligtvis den ovan betonade målinriktningen. Det mål ett socialt sammanhang strävar mot påverkar den gestaltning som sker socialt. Frihet öppnar naturligtvis också för det destruktiva och mycket etik handlar om att göra den svåra gränsdragningen mellan vad som är destruktivt och vad som är gott. Inte heller detta kan göras med en entydig hänvisning till vad naturen är, eftersom sanningen inte finns fixerad i det givna utan också finns i den sociala kreativitet som öppnar mot framtiden («sanningen är mycket mer än det som är»).

Frihet och öppenhet i social interaktion komplicerar naturligtvis ytterligare GBs betoning på det intersubjektiva och universella. En betoning på frihet och social konstruktion medför att den universella sanningen inte enkelt kan sammanknipas med en ordning. Snarare bör den guldgivna kreativiteten tyda på att sanningen är en mångfald som endast kan frambringas och sammanhållas genom Andens närvaro. Jag tror därför att man ska hysa en stark skepticism mot alltför anspråksfulla etiska systematiseringar.

Öppenhet och kreativitet ifrågasätter vidare den tendens i mycken omodern etik som koncentrerat sig på att beskriva olika etiska dilemman som sedan ska lösas. Eftersom dessa dilemman är sociala konstruktioner finns det inga självklara etiska frågeställningar. Vid en noggrann etisk prövning bör man istället ta ett steg tillbaka och ställa frågor såsom: varför definieras denna situation som ett problem i vårt sociala sammanhang? på vilka andra sätt kan man gestalta social samvaro? vilka alternativ skulle sådana gestaltningar öppna upp? Ett viktigt bidrag som universitetsetiken kan ge dagens debatt är därmed att klargöra att det inte finns *en* given metod för att lösa givna etiska problem. Här behöver man utifrån skapelseetiken skärpa det etiska samtalet genom att ifrågasätta denna påstådda självklarhet, befrukta det genom att klargöra konsekvenserna av vår egen sociala konstruktion och påvisa alternativa gestaltningar av social gemenskap.

Naturligtvis innebär en betoning på öppenhet inte att jag ser världen som total frihet.<sup>5</sup> Det finns skapelsegivna fysikaliska och biologiska lagar och behov som vi inte kan bortse från — det är t.ex. inte lätt att hävda att «bara du tror behöver du inte lida av sjukdom eller för tidiga dödsprocesser» — och jag tror även att GB med viss rätta kan tala om vissa generella sociala, ekonomiska och psykologiska behov och funktioner — t.ex. «mänskligt samliv kräver tillit». Jag tror även såsom GB att sådana iakttagelser har sin givna plats i etiska resonemang. En ekonomisk teori kan alltså inte bara tala om egenintresse och blunda för betydelsen av tillit i ekonomiska relationer. Vad skapelsens öppenhet däremot stryker under är att även dessa «data» är mångtydiga och kan gestaltas på olika sätt i olika traditioner. När «data» ska ges tyngd i våra försök att komma fram till etiska ståndpunkter blir de alltid insatta i ett sammanhang som definierar hur tillit ska förstås och vilken plats tillit ges i relation till andra fenomen i helheten. Så även om vi kan nå fram till enighet om vissa grundläggande behov (vilket i sig är svårt att göra på ett entydigt sätt), är inte heller de fria från den mångtydighet som kännetecknar allt skapat liv.

### 3. Skapelsens återställelse som grund för profetisk samhällskritik

Jag har redan betonat att en kristen skapelselära måste förstås utifrån sitt teologiska helhets-sammanhang. Som en tredje och sista aspekt i skapelse-läran, anser jag det därför avgörande att frälsningen inte frikopplas från den skapade verkligheten och reduceras till att bli en mystisk erfarenhet lokaliserad på ett icke-kroppsligt plan. Med många andra (t.ex. Wingren) anser jag det därför mycket adekvat att beskriva frälsning som skapelsens återställelse. Men om frälsning är skapelsens «rekapitulation» borde rimligen skapelseetiken primärt formuleras utifrån sin återställelse. Detta ger ett avstamp för en skapelseetik som blir en kritisk reflektion över samtiden och inte till en reflex av befintliga lagar och ordningar. Skapelseetik har m a o en starkt samhällskritisk potential (om frälsningen betyder något mer än en ren sanktion av det som är, såsom det t.ex. tenderade att bli i Wingrens bygdero-mantik).

Här ser jag åter en gradskillnad mellan mig och GB angående den roll som skapelse-tron har för vårt samhällsansvar. För mig tycks det som om GB tolkar

<sup>5</sup> Frihet är ett mycket mångtydigt fenomen. I relation till mycken modern och postmodern frihetsförkunnelse, skulle jag istället för att betona mänsklig frihet snarare vilja återupprätta den premoderna predestinationstanken, eftersom den betonar vår oförmåga att kontrollera det skapelsegivna liv som endast Gud kan behärska.

skapelseläran som en bejakelse av att det finns en allmänmänsklig grund och att vi därför trots pluralism kan förankra etiken i något som är närvarande och som vi har gemensamt. Min egen utgångspunkt är snarare en oro över att riktningen bort från målet (frälsningen) orsakar en etisk uttunning i det liberala samhället och inom kyrkan. Naturligtvis ska ingen förneka modernitetens etiska frukter såsom tolerans och människovärde. Samtidigt ser jag också andra frukter som handlar om avsaknad av medborgarengagemang i den medialt styrda politiken, en ekonomi som oförfärdigt får frossa i excesser samtidigt som utslagning och miljöförstöring fortsätter, ett ökat antal grupper som marginaliseras, hamnar utanför samhällets sociala kontaktnät och förlorar tilltron till statsmonopolets domsutövning, fientlighet mellan folkgrupper och en individualism som undergräver förmågan att skapa varaktig gemenskap. Syftet med denna tidsbild är inte att hävda att vår tid är speciellt hemsk i jämförelse med andra epoker och kulturer. Det jag vill hävda är att dessa problem visar att en skapelseetik som fokuserar den gemensamma grunden riskerar att missa etikens viktigaste samhällsuppgift. I vår situation tror jag att det vore mer fruktbart om en kristen (eller liberal, marxistisk, muslimsk, etc.) etiker funderar på hur man inifrån det egna synsättet skulle gestalta t.ex. rättssystemet, ekonomin och politiken. Det vi saknar idag är inte den «minsta gemensamma plattformen» som grund för demokratisk samlevnad utan ett fokus på skapelsens *telos* (rekapitulation) som bl.a. kan motivera ansvar i det plurala samhället.

Dagens bristvara är bilder av det goda, sköna, sanna och rätta, men inte i betydelse av utopiska paradisdrommar. Bilderna måste vara visioner som engagerar men som också kan förkroppsligas i socialt verkliga strategier. Vi behöver alltså både se drömmarna (såsom Martin Luther King såg ett USA fritt från rasism) och deras förkroppsligande i social handling (i en ickevåldsstrategi som försöker förverkliga drömmen). Denna strategi skulle betyda att kristen etik inte oskadliggörs genom att man utgår från «neutrala startpunkter» och därmed reducerar de specifikt kristna utmaningarna till att vara en kompletterande påbyggnad för kristna individer. Faran är att GB förlorar en viktig dynamik i sitt tänkande genom att värja sig mot att betona «det specifikt kristna». Och jag tror att AR gör en riktig bedömning när han hävdar att det är när GB låter det «specifikt kristna» slå igenom, som hans etik blir som mest fruktbar och utmanande.

De historiska erfarenheterna av skapelseetik visar att starten i det allmänna ofta på ett olyckligt sätt begränsar samtalet utifrån det som är givet. Om skapelsens rekapitulation t.ex. innebär fred, visar det inte på en social möjlighet som går bortom dagens reaktio-

ner på «det ofrånkomliga våldet» inom doms- och militärväsende? Jag anser det därför ytterst olyckligt om skapelseetiken formuleras så att den tar udden av Jesus bergspredikan. Istället för att läsa den som en individuell utmaning eller utopisk framtidsdröm, borde den ses som ett anspråk på vad skapelsen är *kallad att vara* även i relation till våld och domsutövning. Därmed måste kristen skapelseetik ge sig in i kampen om vad som är den sanna sociala gestaltningen av verkligheten. Låt mig återigen betona: vad skapelsen är — det är omstritt! och jag tror därför att den kristna skapelseetikens främsta uppgift är att söka nya öppningar som kan gestalta ett annat sätt att vara samhälle och värld. Skapelseetik är därför inte primärt diplomati och köpsläende för att finna gemensamma lösningar, utan ett profetiskt anspråk på att världen kan vara något annat än det vi vant oss vid att acceptera. En sådan inriktningar har naturligtvis också sina faror. Inte minst balanserar den ofta på gränsen till ett kyrkligt högmod som tror att man alltid vet bäst. Även här utgör skapelseläran ett korrektiv eftersom den inte tillåter oss att fly från vår kroppsliga begränsning. Kristen skapelseetik är därför inte heller i sin «profetiska gestaltning» en självsäker hållning, utan ett vågspel där vi tillsammans försöker gestalta en framtid vi ännu ej greppat och vars konsekvenser vi inte kan kalkylera.

Det oroar mig emellertid att vi ägnar så lite tid åt att föreslå, utveckla och pröva sådana alternativa gestaltningar av skapelselivet.<sup>6</sup> Här anser jag att ett fokus på skapelsen som något som är snarare än som en gudagiven möjlighet att bli sann skapelse orsakar problem som begränsar etiken. Detta visar också en annan brist i mycket av vårt teologiska och etiska arbete: sökandet efter en gemensam plattform (eller kritiken mot den) betyder att vi ofta hamnar i ändlösa metoddiskussioner som inte föder substantiellt etiskt arbete. Förhoppningsvis tjänar det pågående samtalet inte så mycket till ytterligare metodiska avgränsningar som till öppningar mot sådant fortsatt forskningsarbete. Här tror jag åter att jag delar ett intresse med Bexell, Collste och Rasmusson.

Roland Spjuth

<sup>6</sup> Ett intressant undantag från detta är bl.a. en nyutkommen bok som försöker formulera hur en radikal reformatorisk (eller anabaptistisk) hållning ser på universums moraliska natur. Se Nancey Murphy och George F R Ellis, *On the Moral Nature of the Universe. Theology, Cosmology, and Ethics*. Minneapolis, 1996. För en diskussion av denna bok och frågan om etikens vetenskapliga rationalitet, se min ännu ej publicerade artikel «Is Ethics Also Among the Sciences?»

# LITTERATUR

Jens Christensen: *Menneskesønnen. En bibelteologisk studie*. 139 sid. Aarhus Universitetsforlag, Aarhus 1996.

This book has been written by a priest of the Church of Denmark, who for a long time has taken an interest in this subject. The book owes much of its inspiration to Mogens Müller's work on *Der Ausdruck «Menschensohn» in den Evangelien*, Leiden 1984 (for a review of this book by the present reviewer, see *SEÅ* 55 [1990], 137–8). In particular, it has been Müller's three theses that have incited its writing, namely, that: (a) in Jesus' time there was no Messianic Son of Man concept, esp. such as has been presupposed by the *Religionsgeschichtliche Schule* with borrowings from Iran, etc., (b) Dan 7:13 does not have in view a Transcendental Son of Man Figure, i.e. an apocalyptic Heavenly Saviour, but a symbol for Israel's people, and (c) the Gospel use of Son of Man (= SM), where no explicit reference to Dan 7:13 is made, is an Aramaic circumlocution for «I». In the last point Müller follows G. Vermes's thesis from 1967.

Christensen accepts Müller's first thesis esp. in its religio-historical aspects, has objections to the second, and rejects the third. He discusses the evidence from the OT, particularly Ezekiel, Qumran, Daniel, 1 Enoch, IV Ezra, etc. He thinks that Ezekiel, especially in the light of Qumran evaluations of him, forms the closest antecedent to Dan 7 (26). Utilizing among other observations Lust's observation that the LXX seems to identify the SM with the Ancient of Days (Dan 7:14), he contends against Müller that the Danie-lic SM is a transcendental Messianic Figure associated with God (27–36). He finds similar Messianic characteristics in 1 Enoch and IV Ezra (37–9).

Inasmuch as Ez, Dan, 1 En, and IV Ezr are visionary texts the Author formulates the thesis: «Hvor udtrykket «menneskesøn» forekommer i tilknytning til en eskatologisk skikkelse i skrifter senere end Ezekiel-bogen, optræder denne skikkelse principielt altid i en visionær sammenhæng» (41).

Pp. 43–52 are devoted to a critique of Vermes' thesis, which is one of the postulates of M. Müller. The book ends with a discussion of the SM in the Gospel of Mark (53–70). Having rejected Vermes's and thereby Müller's circumlocution interpretation of the SM, the Author finds that the SM sayings in the Gospel of Mark make best sense when taken as a «messiansk højhedstitel, hvori indgår forestillingen om endetidens profet, den nye Moses, udviklet på baggrund af Ezekielskikkelsens eftervirkning» (66).

The book is concluded with three excursuses on «The SM goes as it is written of him» (71–80), on «Temple – Mountain – Paradise (81–90), and on «Raised on the third day according to the Scriptures» (91–102), where specific problems connected with the SM are considered in more detail. The notes are placed at the end of the book (103–22). A six-page bibliography and indices follow.

This is an interesting book; its argumentation is normally characterized by common sense and is generally sound. Not much is new, however. Most of his criticisms of Vermes and others as well as his positive argumentation, can be found in far more detail and depth in other SM books, not least in the present reviewer's *The Son of Man. Vision and Interpretation*, (WUNT 38), Tübingen 1986, of which the Author does not show any knowledge. The particular value of this book, however, is that it is written on a simpler, more popular level, and that it is written not by a New Testament specialist in the strict sense, but by a priest, who possesses a sound working knowledge of the biblical languages, and of exegetical skills, and has the admirable ambition to contribute to a central subject of NT exegesis. For his exemplary encouragement to the younger generation of priests the Reviewer is in debt of gratitude to the Author.

*Chrys C. Caragounis*

*Den nytestamentlige tids historie. Redigeret af Sigfred Pedersen (Dansk kommentar till Det Nye Testamente 2)*. 489 sid. + 16 sid. bilder & kartor. Aarhus Universitetsforlag, Århus 1994.

I serien *DKNT* utkom första vol. (*Skriftsyn og metode*) 1989 och den här recenserade andra vol. 1994. Under ledning av S. Pedersen (=SP), som även har skrivit ett första, introducerande kap., har P. Bilde, T. Engberg-Pedersen, B. Otzen, P. Paludan och K.R. Laursen (=KRL) ansvarat för de åtta kap. I förord och introduktion redogör SP för riktlinjerna: Uppgiften har varit att spegla det aktuella forskningsläget genom att lyfta fram den stora bredden av rel. uttryck och inriktningar. Mot slutet av det inledande kap. poängterar SP att en ingående kännedom om den hell.-rom. samtids jud. och grek. förhållanden är «en teologisk forpligtelse». Bättre kan inte behovet av historiska insikter uttryckas! Boken avslutas med 69 *Kildetekster* om stoicismen, epikurismen och *Enkeltemaer*. Under den sistnämnda rubriken ryms texter som m.Pes. 10, *Testi-*

*monium Flavianum*, brevväxlingen mellan Plinius och Trajanus, Julianus *Contra Galilaeos* m.m.

För att underlätta för läsaren finns det bibliografiska noter efter varje delkap., med tanke på den mer motiverade studenten. Men varför har man då ibland valt så gamla verk (t.ex. G.F. Moore 1927–30, E. Sjöberg 1938 och H. Ljungman 1950, H. Ringgren 1961) eller direkt olämpliga verk (här avses främst H. Odebergs strikt ovetenskapliga verk *Fariséisism och kristendom* 1943)?

SP har lyckats väl med att sammanföra de olika medarbetarnas bidrag. Bara någon enstaka gång överlappar de olika kap. varandra (t.ex. redogör både Otzen och Paludan för rabb. litteratur). Att denna rec. kan tyckas uppehålla sig vid vissa svagare sidor i boken bör ses som ett försök till konstruktiv kritik av ett viktigt arbete i angelägna frågor.

Huvuddelen av denna recension ägnas åt det sista kap., skrivet av KRL. Hon har till uppgift att redogöra för urkristendomen och inleder med en metodgenomgång. Hon vill kombinera de konstruktiva, analytiska och komparativa metoderna i sin framställning. Rec. får dock intrycket att KRL härvidlag inte är helt konsekvent. Hon tycks ha svårt att bestämma sig för vilken övergripande syn hon ska ha på Jesu och urkristendomens förhållande till den samtida jud. och argumenterar därför omedvetet för två linjer parallellt. Som bekant kan två helt parallella linjer aldrig mötas, utan de fortsätter sida vid sida. Så är det även i KRL:s kap. Sida vid sida presenteras två fundamentalt olika synsätt. Den ena linjen i hennes resonemang placerar Jesus *inom* samtida jud. («Måske har Jesus forstået sit virke som en reformation af farisæismen», «Det är tvivlsomt, om Jesus havde intenderet en selvstændig, af jødedommen uafhængig, religiøs institution.») En konsekvens av detta synsätt är att Stefanos död beskrivs som en «lynchning». Den andra linjen, däremot, resulterar i helt andra formuleringar och tankegångar och placerar Jesus *utanför* samtida jud. Då talas istället om «Jesu eget opgør med den jødiske gudskyldelse». Det hade varit värdefullt om KRL delgett läsaren vari denna *opgør* bestod, i synnerhet då hon tidigare fastslagit att Jesus *inte* ville skapa en ny rörelse. Enligt KRL skiljer sig Jesu lära från dåtida jud. när det specifika för Jesu lära var att «freden og forsoningen ikke var begrænset til det politisk-nationale plan, men var udvidet både indadtil og udadtil til at omfatte såvel individet som hele verden». Det måste då röra sig om bra mycket mer än bara en *reformation* av farisæismen, särskilt om farisæismen präglades av «en fornægtelse af medmenneskeligheden». Den andra linjen i hennes presentation, som alltså aldrig möter den första, kännetecknas av ett konkurrensförhållande mellan två distinkta lärosystem: å ena sidan det system som förnekar medmänniskligheten och är

politiskt-nationellt i sin inriktning, å andra sidan det system som står för kärlek, fred, försoning och alla andra goda övertygelser som kännetecknar en teologiskt och politiskt korrekt uppfattning på 1990-talet.

I samma stycke skriver KRL att johannesdöpet «indegår en dom over jødernes selvsikkerhed». Detta är nog ett ovanligt tydligt fall av nytestamentlig *eisegetik*. I Mk. 1 berättas att hela Judeen och alla i Jerusalem kommer till Joh. döp., bekänner sina synder och blir döpta i Jordan. I Mt. 3 kommer folket i Jerusalem och hela Judeen och trakten kring Jordan, bekänner sina synder och blir döpta. Till de fariseer och sadduceer som kommer för att bli döpta säger Jesus: «Och tro inte att ni bara kan säga er: Vi har Abraham till fader.» I Lk. 3 säger Jesus samma sak, men inte till fariseer och sadduceer, utan till *folk* som kom i stora skaror. I Jh. saknas samma samtal mellan Joh. och ledarskapet eller folket. Däremot finns i kap. 8 ett samtal mellan Jesus och de *judar* som trodde på honom. I det samtalet är det judarna som initierar genom att säga att de har Abraham till fader och Jesus som replikerar genom att påstå att de istället har djävulen till fader. Frågan är nu om KRL är medveten om denna förklaring från Mk.-skildringen, Mt.-samtalet mellan Joh. döp. och ledarna och Lk.-talet av Joh. döp. till folket till Jh-samtalet mellan Jesus och judarna? Om ja, kan då verkligen dessa texter användas som belägg för att joh.döpet innebar «en dom over jødernes selvsikkerhed»? Det är inte svårt för läsaren att få intrycket att KRL menar att den samtida jud. inte kunde fira gudstjänst någon annanstans än i templet, ty i urkristendomen «gudstjenesten ikke mere var bundet til et afgrænset, sakralt sted ...» Rec. ställer sig undrande inför den syneogelösa religion som här tecknats. Vidare, vad innebär det att den kristna måltidsgemenskapen alltid haft «et sakramentalt indhold»? Ett uttryck som har kommit att spela en så stor roll i senare kristendoms-tolkning måste definieras, särskilt om det används för att markera kristendomens särart. Rec. skulle även önskat att spänningsförhållandet mellan kristna och tempeltjänst hade tydligare förklarats, i synnerhet då KRL menar att den kristna gudstjänsten med bön i centrum har «afløst» den jud. offerkulten.

Frågan om dåtida jud. mission är f.n. föremål för omfattande undersökningar. Diskussionen om de s.k. gudfruktigas antal och funktion berörs ej av KRL. Istället presenteras *en* uppfattning som den enda möjliga. På samma sätt förhåller det sig med de s.k. noakidiska buden. Stor oenighet råder i forskningen om deras namn, ålder och innehåll, dvs. (1) vad de kallades (noakidiska eller adamitiska), (2) hur gamla de är (fanns de under nytestamentlig tid?) och (3) vilka de var (antalet varierar starkt). Inte i någon uppräknings av noakidiska eller adamitiska bud förekommer förbud mot avgudaofferkött eller fläskkött, vilket KRL påstår.



Ibland finns det ett blodsförbud eller förbud mot att bryta av ett ben på ett levande djur, men det rör ju helt andra saker, och motiveras på helt andra sätt.

Sammanfattningsvis kan alltså sägas om bokens sista kap. av KRL att det där förekommer två tankelinjer: Jesus *innanför* eller *utanför* samtida jud. Den sistnämnda är den viktigare för KRL. Varför är då den första linjen ö.h.t. med i framställningen? Det kan vara lämpligt att påminna om S. Neills starkt kritiserade formulering: «In the dark days before Strack-Billerbeck we referred to Rabbinic matters cautiously, if at all; in this bright post Strack-Billerbeck epoch, we are all Rabbinic experts, though at second hand.» T. Wright menar att Neill skrivit detta som «a tongue-in-cheek comment» och att «no one can deny that, in this bright post-Sanders epoch, we are all Rabbinic sympathizers, though at second hand.»

Risken verkar överhängande att NT-exegeter blir *second hand Rabbinic sympathizers*, dvs. att de förser sina framställningar med några uttryck och *comme il faut*-formuleringar som de övertagit från andra, t.ex. E.P. Sanders, men att de inte själva tillräckligt bearbetat vad dessa innebär. Resultatet blir vissa formuleringar som inte har något med framställningens egentliga teol. grundkoncept att göra. Det sista kap. i den här rec. boken verkar tyvärr bekräfta detta påstående.

Det finns en del småfel i texten, men inga som egentligen försvårar läsningen: Alexanders namn har fördanskats till Aleksander även i de bibliografiska noterna till engelska titlar (t.ex. 23, 28, 46, 57, 184); J. Milgroms namn är genomgående felstavat («Millgrom», bl.a. s. 307); ibland görs skillnad på e och h i transkribering, ibland inte (t.ex. s. 374); amoraitisk tid slutar 500, men gaonisk tid börjar inte förrän 600 (s. 263); Sanders bok *Judaism: Practice and Belief 63 B.C.E.–66 C.E.* refereras till på olika sätt (cf. 290, 309, 312, 313). Detta är dock mindre saker som med lätthet kan rättas till i en andra upplaga. Betydligt viktigare är då att även skandinavisk teologi nogsamt beaktar riskerna med att vara *second hand Rabbinic sympathizers*.

*Jesper Svartvik*

Valborg Lindgärde: *Jesu Christi Pijnos Historia Rijm-wijs betrachtad. Svenska passionsdikter under 1600- och 1700-talen (Litteratur teater film, Nya serien 12). 429 sid. Lund University Press, Lund 1996.*

I sin avhandling i litteraturvetenskap om fjorton svenskspråkiga passionsdikter från 1600- och 1700-talen utgår Valborg Lindgärde från 1600-talsmänniskan som lever inom Bibelns pärmar. Hon binder samman världstolkning och texttolkning. Liksom Gud har

skapat både materia och ande, finns det i texterna — alltifrån kyrkofäderna — både ett yt- och ett djupskikt. Livstolkningen befinner sig ännu på ett preliminärt stadium. Det «sanna» innebär en tolkning av livet som «en ofullkomlig <bild> av det som nu kan ans men som en gång skall till fullo förstås».

Bland de undersökta dikterna märks den finlands-svenske Johan Paulinus *Den kors-feste Christus i svensk wers afmålad*, en alexandrindikt på 140 verser (tr. 1686), och Sophia Elisabet Brenners 376 strofer långa *Wårs Herres och Frälsares JESU CHRISTI all-dräheligaste Pijnos Historia* (privilegium 1726). Något specifikt kvinnoperspektiv anläggs inte varken på fru Brenners eller på Maria Gustava Gyllenstiernas dikter.

I traditionen från Martin Luther utgör känsla och intellekt delar av samma helhet. Passionsdikterna fungerar som versifierade meditationer med syfte att bjuda in läsaren att med alla sinnen vara närvarande på händelsernas scen. Retoriken vill göra det upphöjda, det som inte är omedelbart iakttagbart, utan avlägset i tid och rum, tillgängligt för människan. Dess uppgift är alltså mer att överbrygga detta avstånd än att övertala. Så blir retoriken den helige Andes språk, som gör det möjligt att iscensätta meditationen och att ta emot den. Dikterna är uttryck för denna lutherska meditationstradition. Förf:s val att se dem som meditationer utesluter inte andra aspekter, men för med sig en avgränsning mot såväl prosa som tonsatta texter.

Diktarnas uppgift var att göra ett så gott hantverk som möjligt med givna redskap och med de uttrycksformer som hade skapats av konventionen. Förf. visar övertygande hur de direkt bygger på t. ex. Haquin Spiegels passionspredikningar. Idealet var en nära trohet mot förebilderna och ännu inte någon personlig inspiration eller originalitet.

Förf. har medvetet avstått från att karakterisera sina auktorer med beteckningar som ortodox, pietistisk, herrnhutisk eller mystisk. Eftersom någon tydlig prägel inte kunnat utläsas ur texterna, nöjer hon sig med att ange om de haft anknytning åt ett visst håll. Däremot konstaterar hon att passionsdikterna ger uttryck åt en individualism utan subjektivism. Individualismen visar sig i att det är «det betraktande jaget som blir föremål för Jesu befrielsegärning, inte mänskligheten», men Gudserfarenheten är inte avhängig av den egna upplevelsen.

I sin stora och grundliga avhandling har Valborg Lindgärde presenterat och analyserat ett material av stort historiskt och teologiskt intresse. I sin användning av Lucas Cranachs altartavla i Weimar, där «betraktarens blick möter och bekräftas av den som betraktas, Kristus», har hon öppnat perspektiv för tolkningen av passionstexterna som bör kunna fruktbart

utvecklas, gärna i tvärvetenskapligt samarbete och med hjälp även av musikens dimension.

Anders Jarlert

*Theologische Realenzyklopädie. Band 24. Napoleonische Epoche – Obrigkeit. 788 sid. Band 25. Ochino – Parapsychologie. 787 sid. Walter de Gruyter, Berlin 1994 och 1995.*

I det 24. bandet av *TRE* möter en rad artiklar över svårdefinierade men ofta diskuterade frågor. Några bidrag av särskilt skandinaviskt intresse skall också omnämnas i det följande.

Carl-Henric Grenholm, Uppsala skriver ett omfattande bidrag (14 sidor) om det aktuella temat «Nationalismus». Grunddefinitionen är enkel: «eine politische Einstellung, die der Nation als sozialer Gemeinschaft grosse Bedeutung zumisst», men de olika formerna mer svårgripbara. Förf. skiljer mellan den liberala, den konservativa, den fascistiska och den socialistiska nationalismen, en uppdelning som kompletteras och fördjupas genom en historisk översikt och en socialetisk analys.

Denna artikel följes omedelbart av en 8 sidor lång framställning av «Nationalsozialismus» (av Norbert Frei, München) och en betydligt mer omfattande av temat «Nationalsozialismus und Kirchen» (36 sidor inkl. 6 sidor bibliografi) med Joachim Mehlhausen, Tübingen, som författare, en artikel som bör bli en given utgångspunkt för både nuvarande och framtida forskning i ämnet.

Det viktiga temat «Natürliche Theologie» behandlas på 14 sidor av den kände ortodoxi-forskaren Walter Sparr, Bayreuth, men kompletteras av ett bidrag på inte mindre än 53 sidor om «Naturrecht» med Friedo Ricken, S.J., München, och Falk Wagner, Wien, som författare.

Temat naturvetenskap – teologi behandlas ingående, framför allt med genomgång av fysikens utveckling och den nyare fysiken, dels vetenskapshistoriskt, dels systematiskt-teologiskt, dels ur etiska aspekter (Eberhard Wölfel, Raisdorf, och Jürgen Hübner, Heidelberg, är författare). Eftersom det här främst är fysiken som representerar naturvetenskapen, behandlas inte utvecklingsläran i detta sammanhang. Det har skett tidigare i den utförliga artikeln «Darwin, Darwinismus» i band 8, samt «Entwicklung» i band 9.

Det mångtydiga begreppet «Neuprotestantismus» får sin noggranna belysning i en artikel på 20 sidor av Volker Drehsen, Tübingen. Det ursprungligen av Ernst Troeltsch präglade begreppet ses här som en «reflektionskategori», som kan återspegla vitt skilda sätt att se på utvecklingen från och med Schleiermacher i dess

relation till reformation och «Altprotestantismus». En intressant, men komplicerad samtidsanalys blir resultatet av författarens sätt att beskriva sitt tema.

Det likaledes mångtydiga begreppet «Obrigkeit» utredes på inte mindre än 36 sidor av Eilert Herms, Mainz. Egentligen är «Obrigkeit» ett sakligt väl fungerande uttryck, även om det i nutiden sällan används och har ersatts av andra.

Några artiklar med särskild anknytning till Skandinavien bör också i detta sammanhang noteras:

Ingun Montgomery skriver artikeln «Norwegen» — en klagörande «kortfilm» om Norges kyrkohistoria, som sig bör i detta fall sammanvävd med landets politiska historia. Kalmarunionen dateras till 1319 i stället för 1397 (s. 643), en tänkvärd felskrivning, eftersom 1319 också var året för en union, nämligen då Magnus Erikson blev konung både över Sverige och Norge.

Två svenska teologer ägnas egna artiklar: H.S. Nyberg, med Michael Stausberg, Bonn, som författare, och Anders Nygren, som tecknas av Gustaf Wingren i en översikt med delvis nya infallsvinklar. Så t.ex. räknar Wingren med ett fördolt barthianskt inflytande bakom avvisandet av den «naturliga teologin».

I band 25 av *TRE* kan man bl.a. lägga märke till en rad intressanta och viktiga biografier — ett område där *TRE* eljest som bekant tillämpar en sträng återhållsamhet. Bernardino Ochino, Johannes Oekolampad, Rudolf Otto, Friedrich Christoph Oetinger, Andreas Osiander, Paracelsus är några av namnen. Ochino är numera relativt okänd, en italiensk teolog, samtida med reformatorerna och dåför tiden mäktiga berömd, föregångare till socinianismen; bl.a. Milton och Leibniz har rönt inflytande från honom. Om Rudolf Otto (1869–1937) skriver initiativtagaren till *TRE*, Carl Heinz Ratschow, en initierad biografi.

Den mest omfattande artikeln är «Offenbarung», drygt 100 sidor, uppdelad i historiska och systematiska avsnitt. Temat «Orthodoxie» är fördelat på tre artiklar, luthersk resp. reformert ortodoxi (Markus Matthias, Halle, samt Olivier Fatio, Genève) samt «Orthodoxie, Genese und Struktur» (Jörg Baur, Göttingen).

Johann Anshelm Steiger, Heidelberg, skriver om «ordo salutis», av särskilt intresse på grund av denna läroplanens betydelse i den svenska traditionen.

Bengt Hägglund

Anne-Louise Eriksson: *The Meaning of Gender in Theology. Problems and Possibilities. Acta Universitatis Upsaliensis, Uppsala Women's Studies, A. Women in Religion 6. 168 sid. Almqvist & Wiksell International, Stockholm 1994.*

I maj 1995 disputerade Anne-Louise Eriksson på ovannämnda avhandling. Den utgör en väl sammanhållen teoretisk diskussion kring hur kön konstrueras i ett par olika teologiska textsammanhang och problem och möjligheter i anslutning till detta. I avhandlingen reflekteras en mer postmodern kritisk hållning visavi tidigare universaliserande tendenser inom feministisk teologi och den utgör därigenom ett intressant exempel på en karaktäristisk omsvängning. Tillika analyseras gudstjänstordningen för Svenska kyrkans högmässa utifrån en kritisk feministisk teologisk utgångspunkt. Avslutningsvis konstruerar Eriksson en subjektposition för kvinnor verksamma inom teologi — en position avsedd att motverka en patriarkal förståelse av kön. «Jag gör motstånd — alltså är jag till», så kan denna subjektposition sammanfattas.

Fokus för Erikssons avhandling är alltså *hur kategorin kön konstrueras i en given text*. De inledande tre kapitlen används till att föra läsaren in i de väsentliga bakomliggande teoretiska diskussionerna, företrädesvis feministiska, och därigenom placera in Erikssons eget arbete. Eriksson markerar sin egen hållning som en form av social konstruktionism och tar avstånd från mer essentialiserande förståelser av kategorin kön eller definitioner av kvinna/kvinnor. Eriksson markerar också visst beroende av Eva Lundgrens teorier om hur kön konstrueras genom en individuell livslång konstitueringsprocess. Därutöver väljer Eriksson att införa en tredelning av begreppet kön. Hon diskuterar då (och jag använder här de engelska termerna) *sex* och *gender* och lägger till dem, det av henne själv nyskapade, *physical gender*, (se s. 38–39). Därigenom skapar hon en kategori där det biologiska könet (*sex*), dvs kroppen, utgör en förutsättning för eller del av det sociala/kulturella kön (*gender*) som gestaltas, vidare vill Eriksson med «*physical gender*» skapa en kategori som refererar till konkreta kvinnor och män och dessutom påtala att varje kvinna och man «gendrar» sig själv visavi en given social-kulturell könskonstruktion.

I teologiskt metodiskt hänseende markerar Eriksson instämmande med Gordon Kaufmanns ansats när det gäller «*God-talk*». Det väsentliga i teologisk konstruktion är enligt Kaufmann att förse människor *med begrepp (samt världsbilder och berättelser) för en adekvat tolkning av livet och världen*. (se s. 23).

Efter avhandlingens inledande teoretiska del följer så en analys av hur kön konstrueras i ordningarna för Svenska kyrkans högmässa enligt Den Svenska Kyrkohandboken från 1986. Eriksson analys utgår från det första alternativet till böner och övriga texter. Alternativa formuleringar diskuteras endast när detta avviker. I denna analys kommer Erikssons inledande teordiskussioner och sofistikerade begreppsapparat väl till användning. Det visar sig att det gudomliga i högmässotexterna benämns med manliga pronomen, att meta-

forerna (t.ex. Herre) uttrycker hierarkiska relationer mellan gudomligt-mänskligt, att bildspråk för det gudomliga företrädesvis förknippas med manligt symboliskt kön, etc. Som ett tolkningsraster för detta väljer Eriksson att introducera Greimas logiska fyrkant. Denna tydliggör relationer och icke-relationer (eller med Erikssons terminologi: relationer där associativt motstånd finns) mellan olika positioner i den hierarki som högmässa-ordningen återspeglar. Utifrån detta för Eriksson en ingående diskussion kring det systematiska mönster som uppstår där det gudomliga ensidigt förknippas med manligt kön och dessutom en sträng åtskillnad görs mellan gudomligt och mänskligt. Eriksson diskuterar också ingående och tolkar de få undantagen. I denna avhandlingsdel kommer Erikssons tredelning av könsbegreppet till tydlig användning, särskilt när också aktörerna i högmässan diskuteras.

På detta avhandlingsavsnitt följer Erikssons behandling av Elisabeth Schüssler Fiorenza och Rosemary Radford Ruether, två feministiska «klassiker», den förra företrädesvis exeget och den senare mer systematisk teolog. Också här är Erikssons fokus att granska hur kön används i deras texter. Eriksson är här mycket kritisk och menar att de båda för vidare en konstruktion av kön som bygger på en förståelse av kön inom det patriarkat som de båda egentligen vill kritisera. Hos dem båda kritiserar Eriksson också det som kommit att kallas epistemologiskt privilegium och som till dels hör samman med ståndpunktsteori inom feminism.

Så kommer Eriksson till avhandlingens tredje del där hon själv formulerar en subjektposition inom teologi, för den företrädesvis kvinna (men kanske även man) som vill bjuda den patriarkala ordningen motstånd. Kunnigt och initierat balanserar Eriksson här i den feministiska diskussionen mellan mer långtgående postmodernism med ett radikalt ifrågasättande av subjektet och ett bevarande av en subjektposition, utan essentialiserande tendenser. Kort sammanfattat kan subjektpositionen beskrivas som en motståndposition där kunskapen om hur kön gestaltas i patriarkala mönster (dvs.: det gudomliga förknippas med män och symboliskt manligt kön); denna kunskap används tillika med eget fysiskt kön för att bryta detta mönster och också hierarkin gudomligt-mänskligt. Detta sker t.ex. då en kvinna, med bevarad «kvinnlighet» gestaltar den (i ett patriarkat) egentligen maskulina prästrollen eller då en präst bryter det hierarkiska som förknippas med prästrollen och överbryggat åtskillnaden mänskligt-gudomligt.

Betydelsen av denna avhandling kan ses på ett flertal områden. Uppenbart har avhandlingens kapitel fyra och fem stor relevans för diskussioner som numer börjar föras om huruvida det är möjligt att be «Gud, vår

mor och far» eller om böner ska inskränkas till «Fader vår» och allt förknippande med Gud som moder ska ske under formen: «Gud, du är *som* en moder för oss», om det alls ska förekomma. Denna senare formulering ligger nära en patriarkal struktur, där kvinnor eller det som förknippas med kvinnor ska hållas åtskilt från det gudomliga. Den första formuleringen exemplifierar en böneform som bryter ett patriarkalt mönster. För den som vill reflektera igenom denna fråga utgör Erikssons analyser intressant material. Det kräver dock visst arbete att sätta sig in i hennes terminologi.

Mer snävare vetenskapligt sett är avhandlingen intressant eftersom den knyter samman och förenar stor kompetens i feministisk teori med arbete med ett teologiskt material. Avhandlingen är den första i detta slag i Sverige inom systematisk teologi, alternativt tros- och livsåskådningsvetenskap och får därigenom viss pionjärkaraktär. Att sia om avhandlingens betydelse i ett internationellt sammanhang är svårare, men helt klart kan man konstatera att avhandlingens frågeställningar ligger i tiden. I svensk feministisk teologisk diskussion kan betydelsen av avhandlingen inte underskattas, i det att någon så rejält brottas med feministisk teori och knyter an diskussionen till teologi. Vad den kan betyda i mer allmän svensk teologisk diskussion beror givetvis av om huvudaktörerna i den, väljer att läsa Erikssons arbete eller ej. Ett tillämpningsområde har jag ovan angett.

Som redan noterats menar jag att Eriksson utför ett imponerande arbete i sina diskussioner visavi feministisk teori och hennes begreppsutveckling är klart intressant, om än bitvis rejält komplicerad. Ett av mina frågetecken, emellertid, rör den centrala ställning som konstruktionen av kön ges, såväl i analysen som i det som det tilltänkta subjektet har att förhålla sig till. Bli konsekvensen att om konstruktionen av kön är «rätt» så löser det «allt» i en feministisk ansats? Var finns utrymmet för konkreta kvinnor och deras konkreta villkor som kan vara nog så olika socialt, kulturellt, politiskt, etniskt, eller i sexuellt hänseende t.ex.? Försvinner frågor om mångfald, t.ex. hudfärg och socioekonomiska förhållanden ut ur den teoretiska diskussionen när kön ges den centrala ställningen? Kan teorier utvecklas där de kan tillåtas samvariera med kön?

Vidare kan jag fundera över den subjektposition som formuleras. Förlorar detta motståndssubjekt sin förankring i tid och rum, ambitionen att kroppsligt förankra subjektet till trots? Framträder ett individualistiskt subjekt vars substans är motstånd? Subjektförställningen tycks mig så svag, så ensam. Är inte kvinnors erfarenhet, även om kvinnors erfarenheter varierar och är mycket olika, att någon form av gemensamhet med andra kvinnor är en styrka för det enskilda subjektet? Dvs. finns utöver det enskilda subjektets erfarenhet också en form av kunskap som kan bli gemensam mel-

lan kvinnor, olika i olika kontexter, men på en nivå utöver det enskilda subjektets kunskap?

Jag delar i grunden Erikssons kritik av ståndpunktsfeminism och hävdande av epistemologiskt privilegium, om detta innebär en intellektuell hållning som omöjliggör ett öppet samtal. Dock är jag inte helt övertygad om att Erikssons argumentering binder Schüssler Fiorenza och Radford Ruether vid en ståndpunktsfeminism med hävdande av epistemologiskt privilegium i snäv mening. Texterna är svårtolkade. Snarare kan det här handla om paradigmkonflikter. Möjligen företräder Eriksson ett delvis annat epistemologiskt paradigm, ett «strävare» än de båda andra. Underliggande befrielse-teologiska paradigm finns ofta ett mera öppet och processuellt sanningsbegrepp där påstående snarast är «candidates for truth» (ett uttryck brukat av Martha Nussbaum) än sanning i absolut mening. Påståenden «valideras» senare i samhällelig praxis och diskussion. En form av diskursetik skulle alltså förutsättas.

Sammanfattningsvis, vill jag än en gång framhålla detta arbetes karaktär av självständig pionjärinsats med relevans för såväl fortsatt feministisk teologisk forskning som reflektion kring hur tron ges en adekvat tolkning i en tid då patriarkala mönster med kraft ifrågasätts. Här utgör inte minst Erikssons analys av Svenska kyrkans högmässa en betydelsefull insats.

*Karin Sporre*

K.E. Løgstrup: *Martin Heidegger. 128 sid. Det lille Forlag, Frederiksberg 1996.*

Ett genomgående drag i K.E. Løgstrups omfattande författarskap är att filosoferna utgör de främsta samtalsparterna, och då framför allt kunskapsfilosofen Immanuel Kant. Dessutom återfinns man också fenomenologerna Edmund Husserl, Martin Heidegger och Hans Lipps. Existensteologen Søren Kierkegaard utgör också en viktig motspelare i författarskapet, manifesterat i den kända *Den etiske fordring* (1956) och i *Opgør med Kierkegaard* (1968). Redan i sin första avhandling (1932) polemiserar Løgstrup mot fenomenologen Max Schelers filosofiska värdeetik. Därefter gör han upp med den klassiska kunskaps-teorins subjekt–objekt-schema och Husserls medvetandefilosofiska fenomenologi i de tre försöken till doktorsavhandling (1933, 1938, 1940). I sitt fjärde (!) och godkända försök (1942) fortsätter Løgstrup polemiken mot medvetandefilosofins kunskapsteori — i nykantiansk form — och den antropocentriska och *monologiska livsförståelse* han däri ser, vilket omöjliggör teologins *dialogiska livsförståelse* och gudsbild.

Løgstrup inte bara angriper en för teologin hämmande filosofisk tradition, utan hämtar också de tankeredskap varmed kristendomen skall begripas från filosofin, närmare bestämt *existensfenomenologin*. Den rörelse Husserl inleder med sin teori om medvetandets intentionalitet — bort från kunskapsteorins distanserade subjekt — fullbordas med Lipps och Heideggers *existensbundna fenomenologi*. Istället för att betraktas som ett världsbehaftat «rent» medvetande ställs människan i världen, där *engagemanget* alltid föregår kunskapen. Där förhåller hon sig inte primärt längre till medvetandets föreställningar, utan till den *direkta* existensen. Existensfilosofins engagemangsbundna *i-världen-varo* blir således för Løgstrup en av de centrala kategorier som får tydliggöra den bibliska *skapelsebron*. Emellertid överskrider Løgstrup i sin senare produktion existensfilosofins antropocentriska aktivism, för att istället på ett identitetsfilosofiskt sätt se människan som *infädd i universet*.

Den nära relationen till Kant manifesteras inte bara när Løgstrup utbildar sin *egen* teologi, utan också i flera rena avhandlingar om Kants filosofi. Nu föreligger också *Martin Heidegger*, postumt utgiven. I bokens förord anger Peter Thielst att manuskriptet kom till runt 1950 — för studenternas skull — efter det att Løgstrup tillträtt som professor i etik och religionsfilosofi vid Århus Universitet 1943. Under sina studievisiter i Tyskland (1930–35) följde Løgstrup själv Heideggers föreläsningar, vars innehåll han som nybliven professor delgav sina studenter. 1950 utkom Løgstrup också med *Kierkegaards und Heideggers Existenzanalyse und ihr Verhältnis zur Verkündigung*.

Efter förordet av Thielst följer Løgstrups genomgång av Heideggers filosofi på 106 sid. varav de sista 21 utgörs av ett appendix om Heideggers konstfilosofi, en konstfilosofi Heidegger utformade i *Der Ursprung des Kunstwerkes* (1935–36). Därefter avslutas boken med Jørgen Dehs efterskrift «Fænomenologiens og kunstens verden».

Løgstrup börjar med en kort presentation av Heidegger, hans viktigaste verk, bl.a. *Sein und Zeit* (1927), beroendet av Husserl, samt flirten med nazismen. Dessutom drar Løgstrup upp den för honom viktiga skillnaden mellan Karl Jaspers existensfilosofi — där den mänskliga existensens gränssituationer beskrivs — och Heideggers *ontologiskt* grundade existensfilosofi. Relationen mellan existensfilosofi och ontologi hos Heidegger förklarar Løgstrup på följande sätt: «at når man vil stille spørgsmålet om væren, er det det eneste rimelige at begynde at spørge efter det værendes væren, som mennesket selv er. ... dette værende forholder sig til sin egen væren ... på en sådan måde, at det forstår sig selv i sin væren. Dette forhold ... hører på ganske elementær vis vor tilværelse til. Heidegger ynder at udtrykke ... at vi i vor væren er

åben for denne væren.» (s. 11 f.) Heideggers ontologi — læra om det varandes *vara* — börjar med människan, ett varande som *förhåller sig förstående* inför sitt vara, vilket innebär en öppenhet inför existensen, en förstående öppenhet som föregår och utgör förutsättningen för den intellektuella och vetenskapliga aktiviteten.

Därefter förklarar Løgstrup det för Heideggers filosofi så centrala *cura/Sorge*-begrepp, dvs. existensen som «en stadig bevægelse i »bekymring», til at være forud for sig selv i sin eksisten i den ene eller anden mulighed.» (s. 17 f.), samt går igenom de olika «existentialer», vilka bildar den formala struktur som gör den öppna och mänskliga tillvaron möjlig. Här lyfter han bl a fram tillvarons karaktär av stämmningsbunden *i-världen-varo*, *öppenheten i förståndet* och tillvarons karaktär av *medvaro* med de andra — kategorier, vilka spelar stor roll för Løgstrups egen engagemangsbundna *skapelse*teologi. Løgstrup fortsätter, trots det ringa sidantalet, göra rättvisa åt temat i *Sein und Zeit* — förståndets tidslighet — vilket klart framgår av bokens fortsatta uppbyggnad. Här behandlas den ontologiska skillnaden mellan egentlig och oegentlig tillvaro — ej etisk, som hos Kierkegaard — samvetet, ångesten, skulden, existensen till döden, döden och cura, skulden och döden, beslutsamheten, tidens faser och deras enhet, tiden och cura, det vulgära tidsbegreppet och slutligen *historiciteten*. Genom detta utläggs «livet i cura», dvs. existensens karaktär av att vara «framför sig själv», som ett liv «i döden». Själva den mänskliga existensen är *förstående* just genom sin *historicitet*, dvs. *tidslighet*, vilket innebär att den «sträcker sig ut», framför allt i «framtidslighet». Samtidigt som existensen som tidslig utgör en enhet av framtid, förfluten tid och nutid, är det den *framtidsliga* dimensionen som innebär den avgörande och yttersta existensmöjligheten. Där förhåller sig (den egentliga) existensen öppen just till döden, genom att leva i den. När existensen övertar det förflutna och dess möjligheter, och gestaltar dem, är det just utifrån döden, vilken görs närvarande, som *beslutsamheten i cura* blir möjlig.

Efter en riklig notapparat följer så Løgstrups tilllägg om Heideggers konstfilosofi, ett arbetsmanuskript från 1960-talet, vilket — liksom huvudtexten — nära följer Heideggers text. Där förklarar Løgstrup Heideggers dynamiska konst- och sanningsbegrepp, vilka väl följer Heideggers «vara-tänkande». Konstverket och «sanningen» underordnas *historiciteten* och sätter «sanningen» i *verket*, dvs. öppnar upp en «värld», vilken är «de horisonter ... der åbnes af et historisk folks afgørelser» (s. 104). När konstverket skapas och «sanningen» därigenom «sätts i verket» träder någonting fördolt fram och blir sammanfört med själva konstverket. Konstverket betraktas härigenom som *symbol* för «det værendes væren». Heideggers syn på konstverket

förklaras alltså som medel att blotta «varat» som projekt, och den «sanning» som därigenom sker: «Kunster, at det værendes sandhed sættes i værk» (s. 99). Det är «vara-tänkandet» som får förklara konstbegreppet i Heideggers filosofi.

I sin efterskrift framhåller Jørgen Dehs att Løgstrup tagit sig an endast en mindre del av Heideggers tänkande, dock den mest betydelsefulla delen. Trots texternas deskriptiva karaktär, är Løgstrup inte utan kritisk distans till Heidegger och hans tänkande, vilket manifesteras i artikeln *Nazismens Filosof* (1936).

Intressanta likheter lyfts fram mellan fenomenologin och konsten, samt den vändning mot konsten, vilken är gemensam för Heideggers och Løgstrups författarskap — och även betecknande för stora delar av den aktuella filosofin, menar Dehs. Han går igenom kopplingen mellan fenomenologin och *die Lebensphilosophie*, vilka sågs som alternativet till nykantianismen. Här nämns namn som Schopenhauer, Nietzsche, Dilthey, Bergson m.fl.

Med sin uppfattning om fenomenologin som *livs tydning*, sitt tydande av *det förkulturella* — det sätt varpå människan är *infälld i universet* — och med sitt kända begrepp om de *suveräna livsyttringarna* visar Løgstrup sitt hemmahörande i livsfilosofin. Dock, framhåller Dehs, bryter Løgstrup av från livsfilosofins övervägande tragiska livssyn, vilket tydliggörs av skillnaden mot Heidegger. Där denne har «ängesten» och «till-döden-varon» som teman, är det analysen av fenomen som *tilliten* Løgstrups namn är förknippat med.

Dehs lyfter fram fenomenologins förtrolighet med den för-kopernikanska världsbildens «lilla sol», dvs. de vardagsnära fenomen vi alltid är förtroliga med, innan vi etablerar ett teoretiskt och vetenskapligt förhållande till dem. Det som vetenskapen hoppade över — den allmänna erfarenhetsvärlden — har *konsten* däremot alltid tematiserat.

På de sista sidorna lyfter Dehs fram och diskuterar Heideggers stora insats i den nutida filosofin att placera sanningsbegreppet utanför vetenskapen, för att istället relatera det till konsten, och då som *alétheia*, dvs. «det u-skjulte», en sanning vilken samtidigt innebär «at et betydningsrum åbner sig» (s. 123). Här nämner Dehs också *diktningens* centrala roll i den sene Heideggers filosofi: «Det digteriske ord er betydningsstiftende, virkeliggørende, verdensåbnende» (s. 124). Dehs framhåller här Heideggers efterord från 1950 där det sägs att uppgiften inte varit att *lösa* konstens gåta, däremot att *se* den, och — i ett senare tillägg (1956) — att texten inte ger svar på frågan om *vad* konst är.

*Martin Heidegger* ger på ett lättillgängligt sätt tillgång till Heideggers tidiga och ontologiskt grundade existensfilosofi, hans senare berömda vändning mot konsten, samt en viktig förståelse för centrala skeen-

den i den senare filosofihistorien. Dessutom ger boken en förståelse för det teologin efter upplysningen alltför ofta glömt bort, dvs. ontologiska, livsfilosofiska och estetiska frågor. Løgstrup bryter — som *livsfilosofiskt* inriktad teolog — av från denna tradition av oförståelse inför livet, och — som *skapelsebejakande* teolog — från den pessimistiska och dödsfixerade existensfilosofin. Løgstrup är inte känd för att relatera sitt tänkande idé- och filosofihistoriskt. Dock visar han fram ett gediget kunnande, när han tar sig an sina filosofer.

Tomas Petrov

Troels Nørager: *Hjerte og Psyke. Studier i den religiøse oplevelsens metapsykologi og diskurs*. 399 sid. Anis forlag, Fredriksberg 1996.

För första gången på nära femtio år disputerar en person i Danmark i ämnet religionspsykologi, Troels Nørager, lektor i praktisk teologi vid Aarhus universitet. Hans stora bok är lärd och uppslagsrik samtidigt som den reser många frågor.

Man kan knappast säga att det finns en självklar kärna och en periferi i den religionspsykologiska forskningen. Den befinner sig i stort sett i ständig kris — något som den har gjort allt sedan den startade. Man kan inte heller säga att det finns en metodologisk konsensus, någon teori som har större förklaringsvärde eller större heuristiskt värde. Snarare profiterar den mesta forskningen med nödvändighet på olika allmänpsykologiska teoribildningar beroende på om man är intresserad av inre emotionell dynamik, yttre socialpsykologiska faktorer eller på mer kognitiva förhållanden, där språket är en viktig faktor både som skapare och tolkare av det som människor benämner religiös erfarenhet.

Ett grundläggande problem är om religiös erfarenhet egentligen «finns» i någon slags ontologisk mening och som det skulle vara forskarens uppgift att fånga. Min uppfattning är snarare att religiös erfarenhet skapas av de vetenskapliga teorier och metoder som för tillfället är inne. Frågan om religionen som något *sui generis* bygger på ett *apriori* av mer idealistisk karaktär. Huruvida religiös erfarenhet skulle ha ett slags fakticitet — något som inte minst mystikforskarna strider om — är ej religionspsykologins forskningsfråga. Snarare är man upptagen av de psykologiska mekanismer som ligger bakom att en människa kan känna glädje, sorg, tröst och relatera detta till ett transcendent objekt som man tillskriver en autonom subjektivitet och kallar Gud, Allah eller Jahve.

Den akademiska disciplinen religionspsykologi har sin forskningssociologiska hemvist i olika fält. Om vi ser i Europa kan vi emellertid finna en viss konsen-

sus i att de socialpsykologiska eller socialkonstruktivistiskt eller mer kognitivt orienterade och de psykodynamiska betraktelsesätten antingen mer ortodoxt-freudianska eller objektrelationsorienterade är de mest förekommande. Carl G. Jung och den transpersonella teorin har inte vuxit sig stark eftersom de just arbetar med faktorn  $x$  — dvs. Gud/Självet — som en kausalt verkande faktor i psykiska processer, något som mer skeptiska med rätta menar undandrar sig vetenskaplig prövning.

Metodologiskt har det funnits en viss övervikt av sådana som strävat efter operationaliseringar. Man söker där utveckla modeller för att kunna «mäta» olika typer av religiositet. Grundproblemen gäller där ofta validitet och reliabilitet och relationen mellan fenomen (ex.vis mogen/omogen religiositet) och mätinstrument. I den delen av forskningen finns kanske den mest utvecklade konsensus. Samtidigt har både förutsättningarna och resultatet reifierats och givits en kvasiobjektivisk form. Därför har det blivit än viktigare med metateoretiska, epistemologiska och vetenskaps-sociologiska betraktningar. Dessutom finns en mängd hermeneutiskt orienterade studier där inte minst fallanalyserna är vanliga. Man söker finna tolkande länkar mellan teorier och empiri på historiskt material. Andra arbetar med fenomenografiska studier av brett induktivt snitt där man söker efter kategorier som man relaterar till varandra. Man söker då efter meningssamband snarare än orsakssamband.

I den religionspsykologiska fackpressen tar ytterst få steget och diskuterar fenomenet religion (såsom man definierat det) på ett mer grundläggande sätt. Religionens ontologiska status eller teologiskt/filosofiska värde — exvis att religiös erfarenhet skulle vara ett teologiskt *loci* och på vilket sätt det skulle bidra till pastoralteologi eller teologisk antropologi — har i stort sett fallit utanför religionspsykologins forskningsfält.

Det betyder att det finns ett slags consensus — (for good and for bad) — att de teologiskt konfessionella frågorna är en annan typ av frågeställningar än de psykologiska. Detta kan man uppfatta som en vinst — medvetet lyfter man inom religionspsykologin undan de teologiska frågorna — vilket naturligtvis inte hindrar att forskare, däribland jag själv, nyttjar rel.psyk. teori och resultat i en teologisk diskussion. Men teologi eller kyrka utgör ej det vetenskapliga fältet för religionspsykologen till skillnad från praktisk teologi och systematisk teologi.

Detta innebär att det finns en brist på två typer av vetenskapliga studier som ofta osynliggjorts eller ignorerats. Dels gäller det den implicita förståelsen som ligger i religionspsykologins egen metaforik och dels var gränsen går mellan teologisk antropologi och psykologisk teori. Det sista menar jag vara en fråge-

ställning än viktigare för den som arbetar med transkulturell och interreligiös psykologi.

Det är framför allt på de två sista punkterna som jag ser Nøragers stora doktorsavhandling som nydanande. Den bidrar till en sund självreflexion och positionsbestämning. Däremot är det svårt att se poängen i hans slutsats annat än på ett teoretiskt plan. Det vanliga arbetet som religionspsykologen ständigt håller på med gäller just intervjuer, brevanalyser, dagböcker, historiskt material, texter eller formulär som försöker kvalificera inre begrepp och handlar just om att befinna sig mellan det som Nørager gör till en huvudpoäng «diskurs» (teoretiskt språk) och «metapsykologi» (det som personerna själva betecknar som det inre). De hermeneutiska cirkelarna mellan teori och empiri går där sin kretsgång allaredan. Det intressantaste hos Nørager är vetenskapshistorien och påvisandet av länken mellan akademisk och folklig diskurs.

Boken är viktig därför att den, ur ett socialkonstruktivistiskt sätt vill förstå hur psykologin/religionspsykologin skapat en diskurs om ett centrum i personligheten, nämligen «psyket» och vad som händer när denna diskurs överförs till ett mer folkligt språk, nämligen «hjärtat». Om jag förstått författaren rätt uppstår då en förlust. Det vetenskapliga språkspel som talar om «psyket» skapar en metafor för människans centrum — en *inderlighetsdiskurs*. Men detta fackspråk täcker samtidigt över något väsentligt som bara det folkliga ordet «hjärta» kan få fram. Denna tes drivs genom hela avhandlingen som inleds med en grundlig filosofisk genomgång av semantiken kring metapsykologin, fortsätter med breda analyser av några psalmer som talar om hjärtat och kritiska genomgångar av Jonathan Edwards, William James, Villiam Grønbaek. Den avslutas med en positionsbestämning av religionspsykologin i relation till religionsfilosofi, systematisk teologi etc. Detta är en i god mening tung bok.

Nørager verkar emellertid ha en aprioristisk-essentialistisk uppfattning om att hjärtat «finns» och säger något mer än ordet psyke, eftersom det är ett gudsförhållande som beskrivs i den folkliga diskursen. Det är emellertid att märka att exempelvis rollbegreppet hos Sundén eller senare objektrelationsteorin — tillämpad på religion — just bygger på relationer där Gud är en pol i ett dynamiskt samspel. «Själobjektet» blir hos dem en autonom enhet som är relaterande. De ord för människans centrum som finns i religionspsykologin behöver alltså inte alls dölja något som hjärtspråkets skulle sagt bättre. Det handlar snarare om att förhålla sig kritisk till psykologins epistemologiska förutsättningar.

Vilka blir de forskningsmässiga konsekvenserna av Nøragers möda? De blir för mig snarast i och för sig viktiga reflexioner över omöjligheten att fånga religiös erfarenhet. Men jag ser inte hur detta skiljer sig från en

mer hermeneutiskt inriktad forskning. De studier som finns gjorda av helgonen Ignatius, Birgitta eller av svårt störda patienter balanserar ju hela tiden mellan informantens eget språk (metopsykologi) och forskarens termer (diskurs).

Dagligspråkets metapsykologi och vetenskapens metapsykologi menar jag istället att det är nödvändigt att hålla isär. Detta behöver alls inte betyda att vetenskapens språk skulle ha tolkningsföreträde. Man kan väl kombinera ett vetenskapligt språk med ett folkligt. Syftet med språken är olikartade inom respektive språkspel.

Detta är en ovanlig och kreativ avhandling inom ett problemområde som är relevant både för teologer, psykologer och idéhistoriker. Men det är svårt att klart se poängerna eftersom materialet dels är en psyko-teolog (Edwards), en deskriptiv religionspsykolog (James) och en experimentell forskare (Grønbaek). Det metodologisk resonemanget om gränserna mellan vetenskapshistoria, vetenskapsteori och teologisk hermeneutik är diffust. Men som avhandlingen föreligger är den innehållsrik och lärd.

Owe Wikström



## Resumé av doktorsavhandling

Håkan Möller: *Den wallinska psalmen*, (*Bibliotheca Theologiae Practicae, Kyrkovetenskapliga studier 56*), 289 sid. (Diss. Uppsala) Stockholm 1997.

I *Den wallinska psalmen* studeras Johan Olof Wallins (1779–1839) mångsidiga psalmdiktning. Wallin, diktare, talare och predikant, akademiledamot och sedermera Svenska kyrkans ärkebiskop, deltog i den Kungliga Psalmbokskommitténs arbete under åren 1811–1819. Arbetet resulterade i *Den svenska psalmboken* av år 1819. Med hänsyn till Wallins enastående insats, kvantitativt såväl som kvalitativt, har den kommit att kallas «den wallinska psalmboken». Den tidigare wallinforskningen har i dominerande grad varit inriktad på psalmbokskommitténs arbete och Wallins tidiga utveckling som psalmdiktare. Här är intresset i stället koncentrerat till ett begränsat antal psalmtexter och psalmkategorier som förmår spegla några av de viktigaste aspekterna av den wallinska psalmen, liksom

flera karakteristiska drag i 1819 års psalmbok. Hur är dessa psalmtexter utformade, hur formulerar de en teologisk tematik? Det är den övergripande fråga som styr inriktningen av denna undersökning som består av fem sinsemellan i viss mån fristående kapitel. I det första kapitlet, «Psalmbokens portaler», är det den programmatiskt viktiga ingångspsalmen «Upp, psaltare och harpa!» som utgör det primära föremålet för intresset. I avhandlingens andra kapitel — «Psaltarpsalmens förvandlingar» — studeras Wallins variationsrika konst att skriva om psaltarpsalmer till kyrkopsalmer. Den wallinska kasualpsalmen inbjuder till ett brett, historiskt orienterat, studium. Med stöd i en ideologisk orienterad tolkningsteori analyseras i kapitel tre («Andaktens *vade mecum*») några kasualpsalmer. Bland de psalmtexter som i allmänhet betecknas som «romantiska» hör den berömda och omskrivna «Var är den Vän, som över allt jag söker?». Den analyseras i kapitel fyra («Själens begär och bibelns bilder») tillsammans med psalmen «En fridens engel ropar: kom!». I avhandlingens femte och sista kapitel — «Kristusportalen» — studeras i analogi med inledningskapitlet en annan teologiskt central psalm i 1819 års psalmbok: «Huru länge skall mitt hjärta». Den uppmärksammades redan av den samtida kritiken, och är en intressant exponent för vad som i den religiösa nyorienteringen från och med början av 1810-talet alltför oftare kom att poängteras: återlösningen.



## FRÅN REDAKTIONEN

Med början i nästa häfte, häfte 1/98, kommer vi att föra ett kalendarium över händelser i den teologiska världen. Kontakta STK:s sekr. Hannelore Stein, om Du har någon sådan information — gärna per e-post: Hannelore.Stein@teol.lu.se men även per post: c/o Teologiska institutionen, Allhelgona Kyrkog. 8, 223 62 Lund eller fax 046-222 44 26.

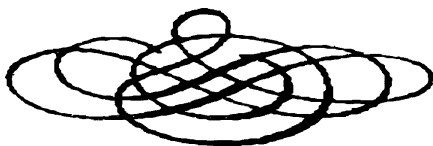




## Tack till Göran Bexell

Göran Bexell har varit redaktör för SVENSK TEOLOGISK KVARTALSKRIFT från 1990 till 1997. Dessutom blev han medlem i redaktionens arbetsutskott redan 1978. Under närmast tjugo år har alltså professor Bexell arbetat för STK:s bästa och hjälpt till att utveckla STK:s teologiska profil. Det nya arbetsutskottet tackar Göran Bexell hjärtligt för hans stora insats för denna tidskrift och hans excellenta ledarskap som redaktör. Samtidigt är vi tacksamma och glad över att han är beredd att arbeta vidare för STK som dess ansvarige utgivare. Vi önskar Göran Bexell fortsatt framgång i hans många andra uppgifter som professor i etik och som dekanus för den teologiska fakulteten vid Lunds universitet.

Werner G. Jeanrond, redaktör  
Eva Hamberg, Birger Olsson, Ola Sigurdson och Hannelore Stein



*Redaktör:* Werner G. Jeanrond, Lund.  
*Redaktionens arbetsutskott:* Redaktören samt Birger Olsson, Lund, Eva Hamberg, Lund och Ola Sigurdson, Göteborg (särskilt ansvarig för recensitionsavdelning).  
*Kontaktpersoner i Uppsala:* Carl-Reinhold Bråkenhielm och Göran Möller, Teologiska institutionen, Box 1604, 751 46 Uppsala.  
*Ansvarig utgivare:* Göran Bexell, Lund.  
*Redaktion förutom ovan nämnda:* Bengt Hägglund, Lund, Anders Jeffner, Uppsala, Hans-Olof Kvist, Åbo, Tryggve Mettinger, Lund, Thorleif Pettersson, Uppsala.  
*Redaktionssekreterare:* Hannelore Stein, Lund, tel. 046-222 92 42, e-mail Hannelore.Stein@teol.lu.se  
*Redaktionens adress:* Teologiska institutionen, Allhelgona Kyrkogata 8, S - 223 62 LUND, fax 046-222 44 26 INT +46 46 222 44 26.  
*Prenumerationsärenden:* Bloms i Lund Tryckeri AB, Magistratsv. 43, 226 43 LUND, tel. 046-211 11 10.  
*Prenumerationspris för 1997:* kr 150:- (kr 100:- för studerande), insättes på postgiro 118 78 06-3, Bloms i Lund Tryckeri AB, Lund.

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

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