

Theology and Postmodernity: Poetry, Apocalypse and the Future of God

DAVID JASPER

Hur kan man tala om Gud i vår postmoderna tid? David Jasper, professor vid University of Glasgow och president i Society for Literature and Religion besökte Teologiska fakulteten i Lund i mars 1997 och försökte svara på frågan. Denna artikel bygger på fakultetsföreläsningen som arrangerades med stöd av Kungl. Vitterhets, Historie och Antikvitets Akademien.

What Modernism and Postmodernism share in common is a single adversary which is, to put it crudely, realism or naive mimesis. Both are forms of post-Realism. They likewise share in common a practice based on the avant-garde and movement tactics and a sense of modern culture as a field of anxious stylistic formation.

Beginning with these words of Malcolm Bradbury, I want to outline a reading of postmodernity which will insistently return to the theological (largely from the perspective of my own Christian tradition), and try to indicate my sense of a future which is buried deep within that tradition and which acknowledges the fragility of our sense of linear time and space — a present future which the creativity of art has always recognized but which is too frequently submerged under the insistencies of our hermeneutics and defensive interpretative strategies.

The postmodern mood which we claim for ourselves has been described as a *fin-de-millennium* sense of panic thriving in «detrital scenes of cultural amnesia [which are also markers] of remembrance».¹ We imagine ourselves in a university of death, preoccupied, as J.G. Ballard reminds us in *The Atrocity Exhibition* (1969), with the theme of world cataclysm, and dreams become nightmares so that art from the Modern

to Postmodernism becomes a self-consciously intertextual, parodic eclecticism feeding on the past which no longer sustains the narratives and cosmologies which seemed to grant order and purpose to our existence. Shifting from the consolations of tonality to atonality, from representation to abstraction, we give in to chaos and celebrate, in the final parody of the liturgical event, the death of God. We insist, with an assumed self-conscious world weariness of the adolescent who wakes up from his «brave new world», that language is merely arbitrary and without intrinsic qualities, not a special creation of God, but a jumble of signifiers signifying nothing. We acknowledge, as if this was a new insight, that the habitation of our bodies is built from the outside in, not from the inside out. Our very first identity is a social product, as the world unfolds to us, and the price of self-consciousness is a tragic one. From the birth of tragedy is born, and has always been born, a postmodernity which both necessitates and destroys «faith».

Theology, it may be suggested has never ever not dealt in the aporetic, the desert experience, the *via negativa*.² At the same time, theologians have insistently been constructors of systems through which we have thought to find God and by which we have sought to behave. «This

¹ Arthur Kroker and David Cook, *The Postmodern Scene: Excremental Culture and Hyper-Aesthetics*. 2nd Edition (London, 1988), p. i.

² See, Valentine Cunningham, *In the Reading Gaol: Postmodernity, Texts and History* (Oxford, 1994), p. 402.

place», we have said with confidence, «is the Temple of the Lord, the Temple of the Lord, the Temple of the Lord». (Jeremiah 7:4), and we construct our creeds with elegance, argumentatively. But theology needs the reminders of deconstruction as much as deconstruction depends on those of theology. Economic and spatial metaphors are matched by the narratives of salvation history in our claims to speak of the identity of God, until, in the postmodern plethora of endings and beginnings we continually encounter the apocalypse which defies expression and explodes our imaginings. So, we claim to have reached an ending — of philosophy, of tradition, of faith — but still speak of the apocalyptic in terms of linearity, since that continues to grant us hope, and we continue to mark our writings with the signature which is the mark of death.

In other words, as postmoderns we never quite have the courage of our convictions, placing the authorial mark of death on God himself as the great creator, the infinite I AM, whom we continually mimic in our endless repetitions in the finite, endless tautologies which signify nothing but despair and panic, as, like Paul Klee's Angel, we are driven backwards into the future, gazing behind us into the ruins of history.

True authorship — even the authorship of God — is never original, but is always a play that is an interplay. Only from such interplay is woven a fabric that is boundless, its centre always on the edge, its beginning at the same time an ending — and we recognize this garden of delights only in the true apocalypse of the death of God, in which the self-doubt of the postmodern becomes, chiastically, a self-realization in the aporetic experience of the desert. Of course, even there, we habitually miss Him. In Bernice Rubens' novel *Our Father* (1987) we are told that «Veronica Smiles was crossing the Sahara Desert, minding her own business, when she ran into God. She had seen His shadow before. Or, rather, shadows. For God was a man of parts, ubiquitous, unavoidable». Veronica engages God in conversation, until he took his leave of her, warning her that a sand-storm was impending. «Veronica looked after Him and thought He was very rude indeed. She got quickly back into her jeep, thought about of-

fering Him a lift, but decided against it. If He was arranging a sand-storm, He could jolly well weather it. In any case she couldn't afford to waste time with God.»³

Since, in postmodernity, time and narrative are such questionable commodities, let us now take a little more of the former.

In his 1960 essay «William Blake and the role of myth», the American theologian Thomas Altizer wrote:

... Blake belongs to a large company of radical or spiritual Christians, Christians who believe that the Church and Christendom have sealed Jesus in his tomb and resurrected the very evil and darkness that Jesus conquered by their exaltation of a solitary and transcendent God, a heteronomous and compulsive law, and a salvation history that is irrevocably past. Despite its great relevance to our situation, the faith of the radical Christian continues to remain largely unknown, and this is so both because that faith has never been able to speak in the established categories of Western thought and theology and because it has so seldom been given a visionary expression.⁴

Altizer's «death of God» theology caused an almighty furore in the conservative deep south of American where he was then teaching. *Time* magazine announced:

ATLANTA, Ga., Nov. 9, 1965 — God, Creator of the Universe, principal deity of the world's Jews, Ultimate reality of Christians, and most eminent of all divinities, died late yesterday during major surgery undertaken to correct a massive diminishing influence.

Reaction from the world's great and from the man in the street was uniformly incredulous — From Independence, Mo., former President Harry S. Truman, who received the news in his Kansas City barbershop, said, «I'm always sorry to hear someone is dead. It's a damn shame».⁵

Radical faith has always challenged the categories of theology, and today it is no different in the anxious eclecticism of the postmodern. But does the death of God close our futures in its

³ Bernice Rubens, *Our Father* ((London, 1988), pp. 1–3.

⁴ Thomas J J Altizer and William Hamilton, *Radical Theology and the Death of God* (Harmondsworth, 1968), p. 182.

⁵ *Time* 82.

rewriting of time and space, and of Descartes' decisive turn to the subject?

Altizer himself began his career as a professor of English and his fundamental *critical* moves are literary rather than theological. That is, his profound sense of divine *kenosis* — the self-emptying of God as the ground of the self-embodiment of God (the title of a book published in 1977) — begins in a radical and dramatic move from author to reader. In this move the author and reader literally *enact* the divine dramatic move of death/genesis in an apocalypse of reading, though in this enactment the two cannot finally be distinguished. Thus, Altizer writes in *The Self-Embodiment of God*:

The intention of the book is to break through to a new theological language, a language biblical and contemporary at once and altogether. The language sought here can have no meaning or reality apart from the response of the reader for here the reader is simultaneously listener and speaker, and is fully reader only by being the author of what is read.

... Only when God disappears as object, or as «God», does God fully speak.⁶

The critical notion of the «death of the author» is revisited as the «death of God», but carried further as this death becomes an embodiment in the movement from speech into silence, and silence as a total emptiness from which the genesis of speech occurs. Only pure silence can be heard as silence, and only in such silence is speech totally present because totally absent.

This pure apocalypse is beyond the capacity of traditional theology or so-called «Christian» language to endure, which becomes therefore deadly and deeply heretical in its failure to countenance radical *kenosis* and its irresistible urge towards docetism. That is, Christian theology has always tended to avoid the utterly radical consequences of a Christology which can sustain pure *kenosis* — the self-emptying of God as his self-embodiment. And since the literature of the New Testament itself Christian apocalyptic has repeatedly diluted apocalyptic vision by involving it with a view of history which might explain present miseries and crises. What was

born from such visions of the end of the world was not a truly radical and apocalyptic Christianity, but rather the Church and Christendom⁷, agencies which, as we have seen «have sealed Jesus in his tomb».⁸ Only a poet as profoundly radical and postmodern as Blake has issued a genuinely apocalyptic protest against the «Christian God» in a radical immediacy in reading which he shares, for Altizer, with Dante, with James Joyce in *Finnegans Wake*, and with few others. In these poets, Altizer suggests:

The very enactment of the Christian imagination is an assault upon Christian orthodoxy, but an assault which is itself a renewal of the Bible, and a renewal of the Biblical ground which itself had been subverted by Christian orthodoxy, and nothing was more profoundly subverted by that orthodoxy than the original apocalyptic ground of Christianity.⁹

Holy Scripture is truly postmodern, not as it has been appropriated by the tradition, generally speaking, in its hermeneutics or doctrines, but in its seemingly endless, mazing ability to intertwine, beautifully and scandalously with the imaginations of the poets in constructive, deconstructive movements which know no limits. For the true poet is, indeed, a maker, engaging in an activity as close as anything human to the divine act of creation. As Coleridge describes the «primary Imagination», which is — «... the living Power and prime agent of all human Perception, and as a repetition in the finite mind of the eternal act of creation in the infinite I AM.»¹⁰ Thus the true poet is scandalously close to the apocalyptic moment which is both the genesis and the death of God, the infinite I AM. The speech of the true poet, in its imaginative enactment, is utter *kenosis* — a self-emptying into silence which is at the same time a realisation of all

⁷ See, Bernard McGinn, «The End of the World and the Beginning of Christendom», in Malcolm Bull (ed), *Apocalypse Theory and the Ends of the World* (Oxford, 1995), pp. 58–89.

⁸ See above, Note 1.

⁹ Altizer, *The Genesis of God: A Theological Genealogy* (Louisville, 1993), p. 167.

¹⁰ S.T. Coleridge, *Biographia Literaria* (1817), Chapter 13.

⁶ Altizer, *The Self-Embodiment of God* (New York, 1977), p. 19.

speech.¹¹ And, this imaginative enactment is nothing less than Scriptural, «a scripture which is scripture and only scripture, or a scripture which is wholly and only the consequence of inspiration».¹² For Altizer this is uniquely realised in Nietzsche's «gospel». Thus Spake Zarathustra, and only Blake in his apocalyptic writings is Nietzsche's true precursor, for both share a common image of Jesus and a belief, expressed by Nietzsche in *The Antichrist*, that what has been called the gospel in Christianity is the exact opposite of the gospel which Jesus lived.

Blake was doing nothing less than writing scripture, and thus dares to be wholly apocalyptic. In Harold Bloom's words «Milton, and the Bible have enclosed Blake»¹³ so that he inhabits Scripture in a pure condition of complete absorption beyond the discursions of commentary. In Blake we move beyond a mere crisis in language or the supposed critical options of postmodernity to an *absolute* poetics, that is, a poetics created purely out of nothing except pure imagination, in which the absolute, and absolutely necessary death of God *is* the genesis of God, and pure presence is realised only as pure absence.

What this poetics, which is far beyond the hermeneutical, allows us is the impossible possibility of *thinking* about God (that is quite different from thinking about theology, which is generally a huge waste of time) in a tireless conversation, a radical dialectics, which has no terms or planes of argument of its own, but acknowledges that place which denies the place

¹¹ See further, Altizer, *The Self-Embodiment of God*, Chapter V, «Apocalypse», pp. 92–93. «I am» only wholly enacts its own silence by finally bringing an end to the speech of «I AM.» The voice of silence is the voice of speech only insofar as the self-identity of speech has come to an end. Or, rather, the voice of silence is the voice of speech when the voice of speech has passed into silence. This can occur only by way of an actual end of the voice of speech. An actual end is an actual ending, a real ending of the voice of «I AM.» This, it seems to me, is another way of expressing Blake's apocalyptic insight into Milton as «of the Devil's party», and a true poet.

¹² Altizer, *Genesis and Apocalypse* (Louisville, 1990), p. 146.

¹³ Harold Bloom, *Ruin the Sacred Truths*. (Cambridge, Mass, 1989), p. 129.

that theology insistently and profanely occupies through its philosophical and systematic claims. A few, a very few, modern Christian theologians have dared to propose such a thoroughly dialectical theology; perhaps supremely Karl Barth in his *Romerbrief* (1919) who, like Altizer, focuses upon kenosis and crisis, and returns insistently to Kierkegaard. For Barth in this early work, written in the aftermath of the trauma of the First World War, the life of Christ *is* his death on the cross. So the true death of God is also his genesis in the one truly apocalyptic act which is wholly other, a truly absent presence both end and beginning, beginning and end. In Jesus this apocalyptic act is pure negation, a «negative achievement».

The Christian tradition has never dared to take with utter seriousness, in the primary language of the poet, its own original insight into the death (which is the true life) of the Messiah., being continually side-tracked into false narratives, stories and philosophies. Notoriously the young Karl Barth made a radical distinction between revelation and culture, between God's word and the human production of art, (he later, of course, did grant theological significance to the music of Mozart, though only in a parabolic way) and did not translate his reflections in the *Romerbrief* into the radical vision which only a poet like Blake has done. Or, in his own explosive scriptures, Nietzsche also dared to celebrate the abolition of «the Christian conception of God — God as God of the sick, God as spider, God as spirit — [which] is one of the most corrupt conceptions of God arrived at on earth». This is God in whom «nothingness is deified, the will to nothingness sanctified»¹⁴, and it is this God whom Blake knew as Satan.

This is utterly other than the voice which, in Barth's terms, utters the No to our Yes (and the Yes within that No). Taken to its absolute apocalyptic end (which is also its beginning, and therefore truly poetic) this voice has barely been heard in the Christian Church which has never dared to take the ultimate step (now forced upon us today in our so-called «postmodern condition» of nuclear, ecological and economic collapse, it

¹⁴ Friedrich Nietzsche, *The Anti-Christ* (1895). Trans R.J. Hollingdale (Harmondsworth, 1990) 18, p. 138.

might be argued) of thinking the unthinkable — never that is, except in the case of one or two mystics like Meister Eckhart, and a few madmen and mad-women through the centuries. Michel de Certeau in *The Mystic Fable*, Volume One (1982), a <postmodern> work which «emerges from a mourning, an unaccepted mourning that has become the malady of bereavement, perhaps akin to the ailment melancholia»¹⁵, suffering the pangs of absence. argues that in western traditions of mysticism are found marginalised groups reflecting an apprehension of selfhood, society and culture, and experiencing relationship with God as <absence>. In this savage and humiliated tradition are to be found idiots and lunatics who celebrate this supreme absence, which is the absence of meaning or sense — a nothingness which cannot be borne and a realisation of kenosis which the world will always reject. In Palladius' *Lausiac History* (c.419 C.E.) there is the Idiot Woman whose madness may (or may not) be evidence of a profound sanity — the question is unresolvable. Palladius writes:

In this monastery there was a virgin who pretended to be mad, possessed by a demon. The others became so disgusted with her that no one ate with her, which she preferred. Wandering through the kitchen, she would render any service. She was, as they say, the sponge of the monastery. In reality, she was accomplishing what is written: «If someone intends to be wise among us in this life, let him become a fool to become wise.» She had tied a rag around her head — all the others are shaven and wear hoods — and it is in this attire that she performed her duties. Of the four hundred [sisters], not one ever saw her chew anything during the years of her life; she never sat at table; she never broke bread with the others. She was happy with the crumbs she wiped up and the water from the pots and pans she scoured, without offending anyone, without murmuring, without speaking little or much, though she was beaten with blows, insulted, laden with curses, and treated with disgust.¹⁶

The woman is a sponge which, in Derrida's words in *Signeponge (Signsponge)* [1984] «finds its irresistible force in a passivity without limit, absorbing everything»¹⁷ absorbing all our readings, all our filth; the opposite of Franciscus Pontius — the name once used in a signature by the poet Francis Ponge himself, thereby becoming Ponge Pilate, who (claims the poet in *Le Savon*) «washed his hands of the death of the Just Man (or the fanatic)[ou de l'exalte], and thus [became] the only person in the story to have gone into history with pure hands».¹⁸

Like the Christ-sponge who shed his blood for many and absorbed their sins (Mark 14:24), or the disciple finding itself at the end of *Finnegans Wake*, «I sink, I'd die down over his feet, humbly dumbly, only to washup», she is the leftovers, infinitely nothing. The opposite of the imagery which comes to characterise the Blessed Virgin Mary (though herself a virgin), the woman utterly resists meaning. Absolutely nothing herself she nevertheless makes the identity of the whole community possible. She is the absence which is utterly and unbearably present. According to Palladius, finally gaining the esteem of the community, she leaves the convent, and «where she went, where she hid herself, how she ended her days, no one has found out.» She is why what has been called the gospel in Christianity is the exact opposite of the gospel which Jesus lived.¹⁹ «In fact there have been no Christians at all» — as Nietzsche, another madman, proclaimed.²⁰ Devastatingly, and at the impasse which lies at the heart of all true theology, we continually hunt for a way out and seal ourselves into the impasse the more inextricably, and only here are we rendered similar to God, that is similar to nothing. As Georges Bataille expresses it in his Preface to *Madame Edwarda* :

God is nothing if He is not, in every sense, the surpassing of God ... Hell is the paltry notion

¹⁵ Michel de Certeau, *The Mystic Fable*. Volume One. Trans. Michael B. Smith (Chicago, 1992), pp. 1–2.

¹⁶ Palladius, *Lausiac History*, quoted in Michel de Certeau, *ibid.* p. 32.

¹⁷ Jacques Derrida, *Signsponge*. Trans. Richard Rand (New York, 1984), p. 66

¹⁸ Francis Ponge, *Le Savon* (1976), quoted in Derrida, *ibid.* p. 110. see also, Stephen D. Moore, *Mark and Luke in Poststructuralist Perspective* (New haven and London, 1992), pp. 48–9.

¹⁹ See Altizer, *Genesis and Apocalypse*. p. 146.

²⁰ Nietzsche. *The Anti-Christ*. 39, p. 161.

God involuntarily gives us of Himself. But it requires the scale of limitless doom for us to discover the triumph of *being* — whence there has never lacked anything save consent to the impluse which would have been perishable.²¹

In nothing, or pure emptiness, is the apocalyptic presence of the God who is wholly other, wholly absent. This conjunction of apocalypse and genesis is utterly scriptural, that is a scripture which is realised only, and without excess or deficit, in the act of reading wherein the reader is also fully the author of what is read. Such is the scripture which constantly invites and constantly confounds interpretation, a scripture which prompts an act of reading which itself enacts apocalypse.

To read the opening of *Finnegans Wake* is to come close to this realisation in the act of reading. Altizer has suggested that it would not be amiss to interpret these pages (though in a sense they utterly defy interpretation and hermeneutics, and can only be, precisely, *read*), as an enactment of the genesis of God which is also a fall of God.²² It might be said that this event in reading envelopes, even *consumes* Scripture itself, from Eve and Adam, to «bland old isaac», the fall, «the great fall of the offwall».

... riverrun, past Eve and Adam's, from swerve of shore to bend of bay, brings us by a commodious vicus of recirculation back to Howth Castle and Environs ...

The fall (bababadalgharaghtakamminarronkonnbronn onnerronnkonnbronn tonneronntuonnthunntrovarrhoun awnswawntooohoo-ordenenthurnuk!) of a once wallstrait oldparr is retailed early in bed and later on life down through all christian minstrelsy. The great fall of the off-wall entailed at such short notice the pftjschute of Finnegan, erse solid man, that the humptyhillhead of himself promptly sends an unquiring one well to the west in quest of his tumptytumtoes: and their upturnpikepointand place is at the knock out in the park where oranges have been laid to rust upon the green since devlinsfirst loved livvy.²³

²¹ Georges Bataille, Preface to *Madame Edwarda*. Trans. Austryn Wainhouse (London and New York, 1989), pp.142–3.

²² Altizer, *The Genesis of God*, p.5.

²³ James Joyce, *Finnegans Wake* (1939), *A Shorter Finnegans Wake*. Ed. Anthony Burgess (London, 1966), p.27.

Not only does this look back to the childhood scenes in the opening pages of Joyce's *A Portrait of the Artist as a Young Man* (1916), but also to *Ulysses* (1922) which initiates us into that Christ who is Satan²⁴, and forward to Book II of the *Wake* (the earliest part to be written), which is a divine acceptance of death and an actualisation of the «original sun» that emerges from the God in the «felix culpa» poetically (though not theologically) realised by Milton in *Paradise Lost*. In Joyce's epic is actualised an utter *coincidentia oppositorum* in a Eucharist («EUCHRE RISK») in which Christ and Satan are fully one, a darkness which is a celebration of light, a death which is a genesis in pure apocalypse. Thus, just as *Ulysses* ends with Molly Bloom's great «Yes» (the Yes within the No), so *Finnegans Wake* concludes with a great open-ended vision, like the Book of Revelation (and like *The Divine Comedy* and even *The Pilgrim's Progress*), and in the ending is the beginning:

Yes. Carry me along, taddy, like you done through the toy fair! If I seen him bearing down on me now under whitspread wings like he'd come from Arkangels, I sink I'd die down over his feet, humbly bumbly, only to washup. Yes, tid. There's where. First. We pass through grass behush the bush to. Whish! A gull. Gulls. Far calls. Coming, far! End here. Us then. Finn, again! Take. Bussofthee, mememoree! Till thousandsthee. Lps. The key. Given! A way a lone a last a loved a long the²⁵

Joyce's deeply moving a-conclusion ends, properly (like all eucharists) in a washing-up, a worship that moves beyond words. In some ways it is both the beginning and ending of our postmodernity, refusing interpretations in a dazzle of word-play which anticipates Blanchot and Derrida. The true poet has always also been a prophet.

Other novelists have responded to the urgencies of our time in apocalyptic «fictions» revealing the unthinkable and unutterable, and not only writers like J.G. Ballard in *The Atrocity Exhibition* (1969) or Margaret Atwood in *The Handmaid's Tale* (1986)²⁶, but others who have engaged more profoundly with the issue of the

²⁴ See, Altizer, *Genesis and Apocalypse*, pp.170–3.

²⁵ Joyce, *A Shorter Finnegans Wake*, p.278.

death of God, such as Iris Murdoch in *The Time of the Angels* (1966), and A.S. Byatt in *Possession* (1990). Murdoch's early novel explores the power of a priest who believes that «the death of God has set the angels free. And they are terrible». Since that deeply pessimistic and even nihilistic book, postmodern critical thought also has repeatedly returned to the theme of apocalypse, not least in the work of the Jewish thinkers Edmond Jabès and Jacques Derrida.

In Derrida's writings, increasingly absorbed in religious thinking up to his recent book *The Gift of Death* (1995), with their «series of detours, relays and extravagant swerves from destination»²⁷ we experience a rhetorical incorporation of apocalyptic poetics into our traditions of thinking and philosophic reason. After the collapse of the ancient literary tradition of mimesis, the Derridean suspicion of logocentricity, the desert silence of Edmond Jabès, the spectre of total annihilation and demise of the subject, present us with the possibility of an actuality which cannot be avoided or diluted by interpretation or any historicisms and yet is wholly contemporary. This demise is acknowledged, above all by Derrida in the «gift» of that one great humanising experience which none of us will ever experience «as ourselves», though it is common to all of us — that is our death. It is only in the apocalyptic context of nuclear catastrophe, Derrida argues, that this common event of our deaths is again made «real» and absolute:

Culture and memory limit the «reality» of individual death to this extent, they soften or deaden it in the realm of the «symbolic». The only referent that is absolutely real is thus of the scope or dimension of an absolute nuclear catastrophe that would irreversibly destroy the entire archive [«the juridico-literary ... basis of literature and criticism»] and all symbolic capacity, would destroy the «movement of survival», what I call «survival», at the very heart of life. This absolute referent of all possible literature is on a par with

the absolute effacement of any possible trace; it is thus the only ineffaceable trace, it is so as the trace of what is entirely other, «trace du tout autre».²⁸

My argument here would retrace some of the steps taken by Derrida in this essay in *Diacritics*, «No Apocalypse Not Now (full speed ahead, seven missiles, seven missives)» from the immediacy of nuclear disaster, and suggest that in spite of all that religious tradition has done to efface it, there has *always* been a poetic voice which has revealed the apocalyptic and necessary vision of absolute absence and absolute presence, of the coincidence of opposites in the dissolution of God and the inauguration of his will. Because this self-embodiment of God in his own death involves a kenosis which is also a self-emptying of speech itself, it involves also a silence which is actually unhearable, though only then is it heard everywhere.²⁹ It is this silence which we encounter in the poetics of Blake, undiluted by the possibility of interpretation or any temporary historicisms. It is a silence heard in language which has no meaning or reality apart from the response of the reader (who has thus become wholly author, wholly other). Only thus can we finally read the eternal postmodernity of the Book of Revelation or the poetry of Blake, and it may be for this reason that Blake is in the end impossible to «teach». This presencing of the wholly other, a literal experience of the gift of death, which is life itself, is, I suggest, finally and uniquely achieved in the apocalypse of the death of God.

²⁸ Jacques Derrida «No Apocalypse Not Now (full speed ahead, seven missiles, seven missives)», *Diacritics* 14/2 (Summer, 1984), p. 28.

²⁹ Altizer, *The Self-Embodiment of God* p. 85.

²⁶ For a discussion of the novels as apocalyptic fictions, see Robert Detweiler, «Apocalyptic Fiction and the End(s) of Realism», in David Jasper and Colin Crowder (Eds), *European Literature and Theology in the Twentieth Century* (London, 1990), pp. 153–183.

²⁷ Christopher Norris, «Versions of Apocalypse: Kant, Derrida, Foucault», in Malcolm Bull (Ed), *Apocalypse Theory*, p. 235.



Teologisk armé — Olov Hartman, grupprörelsen, gammalläseriet och 1930-talet¹

ANDERS JARLERT

Olov Hartman är en central figur i Sveriges religiösa och teologiska utveckling under 1900-talet. I denna artikel diskuterar Anders Jarlert, tf. professor i kyrkohistoria vid Lunds universitet, Hartmans teologiska positionsväxlingar under 1930-talet.

«Att vara kristen är att stå i kampställning på sitt livs yttersta utpost mot mörkret.» Orden är Olov Hartmans, vid ett friluftsmöte under Ärkestiftets ungdomsdag i Delsbo 1934.² Han talar om kamp, om vakt, om armé. *Teologisk armé* är en rubrik med många bottnar. Olov Hartmans uppväxt och ungdom i Frälsningsarmén förblev en stark resonansbotten i hans liv. När han under 1930-talet mötte för honom nya miljöer, som grupprörelsen eller gammalläsarna, kan det mötet inte beskrivas utan hänsyn till kvarblivande intryck av och reaktioner mot erfarenheterna från Frälsningsarmén. Det som Folke Holmström i slutet av juni 1933 förmedlade av lundateologin koncentrerades i «trons centrum ...: «Jesus älskar syndare.» Där mötte Hartman på nytt den rörelseriktning som han «så väl kände från Frälsningsarmén».³ Hans teologi fick strax därefter en ny, antirationalistisk struktur genom den sakramentala Kristusupplevelsen den 4 juli 1933, den som han i brev till sin akademiske lärare och tidigare läromästare Emanuel Linderholm beskrev så:

Jag har fått göra den förödmjukande erfarenheten, att livet icke är sådant man vill ha det för att det skall kunna begripas. I den mån man söker få fakta att stämma, gör man våld på dem. Jag har mött den levande Kristus. Den upplevelsen fick mitt välordnade system att ramla samman — ty där fanns icke rum för honom. — Herr Professor!

Antingen är detta verklighet eller är hela den religiösa Guds-erfarenheten illusion.⁴

Denna antirationalistiska struktur gör sig gång på gång påmind, inte minst när Hartman efter sin gammalkyrkliga period gör upp med det schematiska draget i Nådens ordning. Inte alltid har man observerat att hans reaktion här var en reaktion inte enbart mot det gammalkyrkliga systemet, utan mot alla system: «I den mån man söker få fakta att stämma, gör man våld på dem.» Kanske är Olov Hartmans teologiska armé framför allt en mystikens armé.

Men med teologisk armé menar jag också något annat. Jag syftar på den kamp som präglar så mycket av Hartmans gärning. Denna kamp utspelas, som Claes-Bertil Ytterberg visat, på skilda plan — på en enskild scen, på en social arena, och i en kosmisk koinonia. Den är samtidigt en kamp för dessa delar av en helhet: för den enskildes själ, för det sociala engagemanget, och för det korsmärkta kosmos.

Käll- och forskningsläget är i sig komplicerat. Olov Hartmans personliga papper förvaras numera i Uppsala Universitetsbibliotek och är tillgängliga för forskning. Men samlingen är nästan helt okatalogiserad. Den består till stor del av anteckningar och förstudier till tryckta arbeten. En omfattande bibliografi, utarbetad av Oloph Bexell, är under tryckning i Fjellstedtska skolans matrikel. Genom sina memoarer: *Bru-*

¹ Föredrag vid Växjö stiftshistoriska sällskaps Olov Hartman-dag i Nässjö den 19 april 1997.

² Olov Hartman: «Helig kamp» (Sveriges ungdom 1934 nr 14 s. 211 f.).

³ Olov Hartman: *Klartecken*. 1977:158.

⁴ Olov Hartman t. Em. Linderholm 17/10 1933 (Linderholm 10. UUB), tr. i Anders Jarlert: *Emanuel Linderholm som kyrkohistoriker*. 1987:176.

sande våg, Klartecken, Färdriktning och Fågelsträck (1977–82) har Hartman själv gett en på grundliga källstudier underbyggd personlig tolkning av sin utveckling. Därtill kommer flera undersökningar, särskilt Claes-Bertil Ytterbergs doktorsavhandling *Olov Hartman och det kosmiska dramat. En studie av några centrala motiv i ett teologiskt författarskap*, tryckt 1986 och ventilerad i Uppsala 1987.

Hartmans positionsväxlingar och frågan om systematisk eller historisk metod

Det som komplicerar analysen av Hartmans författarskap är «de återkommande positionsväxlingarna», som Jan Arvid Hellström talar om:

Utmärkande för Hartmans utveckling ... är de återkommande positionsväxlingarna. Han stod aldrig stilla. Ständigt nya impulser förändrade kontinuerligt hans tänkande och inriktning. Detta skedde inte bara «framåt», längs en rak evolutionistisk linje, utan i ständiga krokar och tvära kast. Detta måste rimligtvis göra varje analys av hans gärning och tänkande komplicerad och förenklad.⁵

Med all respekt för Ytterbergs grundliga och fascinerande analys av de olika scenerna och av helheten i Hartmans författarskap, måste vi konstatera att den ger inte rättvisa just åt positionsväxlingarna, åt den invecklade historiska förändringsprocessen i Hartmans utveckling. Det som händer före 1940-talet reducerar Ytterberg nämligen till Hartmans «teologiska förhistoria».⁶ Likväl är det tydligt — för att nämna ett exempel — att skapelsen intar en viktig plats redan under denna period. I ett föredrag vid Stockholms Kyrkliga Ungdomsförbunds sommarmöte i Rättvik 1935 talar han om forellbäcken hemma i Forssa «längst uppe vid en fåbodvall», en bäck som har gott om «fördjupningar, där både vattnet och forellerna samlas».⁷ Det som skiljer Hart-

mans tidiga skapelseperspektiv från hans senare är tyngdpunkten och tolkningen. Poängen med forellbäcken i Forssa är nämligen att vattnet stannar i fördjupningarna och blir osunt, vilket får sin mörka tillämpning på människan. Också ett samhällskritiskt perspektiv utvecklas just under 1930-talet med en höjdpunkt i en artikel i *Dansbanan. Några allvarsord till unga och gamla* (1938). Moraliserandet där är fjärran från den senare Hartman, men han tar också upp «nutidsungdomens ofta trista arbetsförhållanden, som sannerligen icke alltid ge rättvisa åt det lutherska evangeliet om arbetet som en gudstjänst.»⁸

Ytterberg lyssnar gång på gång efter vad han kallar «pietistiska efterklanger» i Hartmans författarskap.⁹ Det är missvisande, eftersom de «efterklanger» som man kan tala om hos den senare Hartman snarare är efterklanger av den idealism, moralism, eller introspektion, som han då avvisar. Han gör det inte genom att på ett teoretiskt sätt avfärda dem som felaktiga, utan genom att bemöta dem praktiskt självavårdande. Hartmans metod att besvara pietismens ängslan ligger på dess eget plan. Det under 1940-talet vanliga, ganska akademiska hänvisandet till Luther som en slags teori, lyser hos honom med sin frånvaro. För Hartman hade det inneburit ett återfall i idealism, i ett opraktiskt, lika osjälsligt som okroppsligt teoretiserande.

Men Ytterbergs tal om pietistiska efterklanger pekar också på en viktig olikhet i perspektiv, en olikhet mellan systematisk-teologisk och kyrkohistorisk metod. Här tror jag att Aleksander Radler har fel, när han beskriver förhållandet mellan dogmatisk och historisk metod så att det är «övertikten av det historiska elementet i framställningen som skiljer kyrkohistoria från systematisk teologi.»¹⁰ Det som skiljer är något mer och annorlunda, det är själva förhållnings-sättet till historien, där den systematiska teologin kunnat begränsa, fördjupa och ibland kanske även förenkla analysen, medan kyrkohistorien

⁵ Jan Arvid Hellström rec. Ytterberg 1986 (Kyrkohistorisk årsskrift 1987:206).

⁶ Claes-Bertil Ytterberg: *Olov Hartman och det kosmiska dramat. En studie av några centrala motiv i ett teologiskt författarskap*, 1986:14.

⁷ Olov Hartman: «Försvar och angrepp — kristen kampvilja» (Sveriges ungdom 1935 nr 17 s. 9).

⁸ Olov Hartman: «Ungdomen måste vara glad ...» (*Dansbanan. Några allvarsord till unga och gamla*), 1938:20.

⁹ Ytterberg 1986:27 ff.

¹⁰ Aleksander Radler: «Systematisk teologi och kyrkohistoria eller förhållandet mellan dogmatisk och historisk metod» (STK 1981), 1981:16.

gärna breddat och komplicerat det historiska skeendet och lagt större vikt vid det personliga, mänskliga och vanligt kyrkliga — det som Gustaf Wingren så missvisande kallat «en relativt stillastående kyrka i folket».¹¹

Med ett citat från diskussionen inom den tyska historieforskningen kan vi konstatera att «Vergangenheit ist mehr, als es in jeder Kontinuitätsperspektive scheint, und sie ist anderes und anders. Vergangenheit ist mehr als Vorgeschichte».¹² Vi kan inte nöja oss med att tala om «teologisk förhistoria» eller «pietistiska efterklanger» hos den senare Hartman, vi måste fråga efter direktklngen på 1930-talet, alltså: Hur låt Hartman innan han lade om rösten?

Hartman och Grupprörelsen

”Oxfordgrupprörelsen» är en sammanfattande svensk populärbeteckning på en allt annat än enhetlig strömning som gick fram genom världen på 1930-talet. Skall vi förstå strukturen i denna vittförgrenade strömning gäller det att skilja mellan å ena sidan Oxfordgruppen — ett internationellt nätverk i personlig arbetsgemenskap med den amerikansk-lutherske prästen Frank Buchman och hans team, och å andra sidan den gruppväckelse eller grupprörelse som helt eller delvis inspirerades av Oxfordgruppen, och i mer eller mindre stor omfattning följde dess principer, men utan att leva i direkt arbetsgemenskap med det internationella teamet. I Olov Hartmans memoarer förekommer inte namnet Frank Buchman. Däremot den journalistiske engelsmannen A.J. Russell och den skönlitteräre norrmannen Ronald Fangen, medan den svenska Oxfordgruppens ledande allt-i-alla Sven Stolpe inte gör sin entré förrän i en senare akt, och då utifrån andra positioner. Olov Hartman kan knappast sägas i någon mening under

¹¹ Gustaf Wingren: *Tolken som tiger. Vad teologin är och vad den borde vara*. 1981:20.

¹² Thomas Nipperdey: «1933 und die Kontinuität der deutschen Geschichte» (Historische Zeitschrift 227). 1978:110. Se även Berndt Hamm & Bernd Moeller & Dorothea Wendebourg: *Reformationstheorien. Ein kirchenhistorischer Disput über Einheit und Vielfalt der Reformation*. Göttingen 1995, om samma problem i reformationsforskningen.

någon period ha tillhört Oxfordgruppen. Däremot var han inspirerad, gripen, och på ett avgörande sätt påverkad av grupprörelsen.

Vad handlade det då om för de många som bejakade Grupprörelsens livsprinciper, men aldrig kunde inse varför de måste levas ut just i Oxfordgruppens arbetsgemenskap? Ett viktigt svar är det som Bo Giertz till sin «vapenbroder» Olov Hartman från vintermötet i Växjö i januari 1934 beskrev som att «Oxford har gett oss alla en elektrisk stöt». Själv beskriver Hartman sin förkunnelse vid denna tid som att han «kunde inte se gåvan utan att tala om kravet den förde med sig».¹³ Denna tendens är tydlig också under hans gammalkyrkliga period — man kan inte säga att han är lagisk i den meningen att han ställer upp villkor för evangeliet, däremot betonas lagmomentet så kraftigt att det ibland överväger.

Mot Oxfordgruppens monopolistiska tendenser reagerade Hartman 1936 i en recension av Gunhild Tegens roman *Vägen över Oxford*: «Men vägen över Oxford är icke den enda tänkbara för en tvivlare, som vill ledas till en hänsynslös kristendom. Romanen skulle vunnit i värde, om förf. också sökt svara på frågan: varför just vägen över Oxford? Varför icke över Sigtuna eller Göteborg eller mörkaste Småland?»¹⁴ Hans budskap är detsamma som på engelska brukade formuleras som att «God has other agencies as well». Vi kan också lägga märke till att bredvid Sigtuna, Göteborg och mörkaste Småland nämner Hartman inte Osby — han hade ännu inte upptäckt eller accepterat Gunnar Rosendal.

Man kan inte säga att någon av dem som analyserat Olov Hartmans utveckling gett en rimlig förklaring till varför han greps och inspirerades av Grupprörelsen. Orsaken är att man har stannat vid moralismen, som det som mest avviker från den senare Hartmans teologi. Claes-Bertil Ytterberg har verkligen sökt förstå Hartman, men stannar ändå vid att Frank Buchmans program innehöll «en mycket optimistisk tro på möjligheterna av en genomgripande personlighetsförvandling» med «stora löften och tro på

¹³ Hartman 1977:115.

¹⁴ Olov Hartman: rec. Gunhild Tegen: *Vägen över Oxford* (Församlingsbladet 1936:279).

viljans effektivitet».¹⁵ I sin halvtannat decennium äldre, otryckta licentiatavhandling om Olov Hartmans författarskap beskriver Ragnar Fahlman hans väg som att man «med en viss överdrift skulle ... kunna tala om en oavbruten utveckling från moralism till identifikation».¹⁶ Här har Fahlman, utan att riktigt själv förstå hur, gjort en mycket viktig observation. Det som gör att Olov Hartman grips av Grupprörelsen är nämligen inte dess moralism enbart, utan just dess kombination av moralism och identifikation. Hans syster Karin ställde frågan: «Var det egentligen så stor skillnad på Armén och gruppen?».¹⁷ Vad som sedan händer är inte att han vänder ryggen åt Grupprörelsens budskap, utan att han lämnar dess moralism, men behåller och utvecklar dess identifikation med den andre. Jag har inga belägg för att Olov Hartman skulle ha påverkats av den schweiziske teologen Emil Brunner, men vad Brunner — delvis som en följd av sitt möte med Grupprörelsen — skriver om solidariteten i synden, är tankar som får genomslag också hos Hartman: «Wir sind in der Sünde solidarisch verbunden, gerade so, wie wir in der Schöpfung solidarisch verbunden sind, nur mit dem Unterschied, daß wir eben — das gehört zur Sünde — diese Solidarität in der Sünde verleugnen.»¹⁸

Att Gustaf Wingren däremot inte ger Grupprörelsen något utrymme i sin bild av vad som påverkat Olov Hartman, är mera naturligt. För Wingren är det — i varje fall i detta sammanhang — en självklar förutsättning att det är teologistudiet som skapar teologin. Inte ur konkreta, mänskliga erfarenheter av skapelse och nåd, som för Hartman spelar en så avgörande roll, utan ur teologens studium och reflektion, skapas ny teologi om skapelse och nåd.¹⁹ Samma tendens finns hos Wingrens elev Ragnar Fahlman, när han betonar Stora Galaterbrevs-

kommentarens betydelse för Hartmans teologiska utveckling: «Det som främst har bidragit till brytandet av moralismen är med stor sannolikhet det fördjupade lutherstudiet.»²⁰ Går vi till Hartmans memoarer visar det sig att det i första hand inte rörde sig om något teoretiskt studium: «Vad jag sökte var inte att få se mera hos mig själv, jag hade sett nog av det. Jag sökte bevis på att det fanns nåd för mig och andra.»²¹ Här möter vi inte någon akademisk distans, utan en syndare som söker Guds nåd i uppbyggelselitteraturen. Det handlar alltså överhuvud taget inte om teori, utan om det verkliga livets teologi, om vad som på gammalkyrkligt språk kallas «själens angelägenheter».

Det otillräckliga i åtskilliga av gruppens principer, eller snarare i isoleringen av dem som teologiskt program, betydde inte att Olov Hartman vände ryggen åt Grupprörelsen. När Oxfordgruppen på det stora Visbymötet i augusti 1938 lanserade slagordet «Moralisk upprustning», var det inte efter Hartmans sinne, men året därpå medverkade han med en liten artikel om just moralisk upprustning i ett häfte med samma titel, som ingick i Ebbe Reuterdahls kampanj mot svordomarna, och också såldes till förmån för Rikskampanjen mot svärjandet. Uppmaningen till moralisk upprustning riktar han inte till de «andra», utan inåt, mot envar. Först konstaterar man i Ordets ljus, hur det verkligen förhåller sig. «Och så får sanningens egg operera i varhårdarna med hjälp av en ordentlig syndabekännelse och förödmjukelse inför Gud och de människor, det vederbör. Det kan kännas, som när någon sätter en kniv i en varböld — det lättar, och man tänker: nu blir jag snart frisk.»²² Så långt är Oxfordinspirationen tydlig. Men sedan konstaterar han att man inte kan andligen upp-
rusta genom

att till sig själv och andra säga: *var bättre, var dristigare, var mera kärleksfull, var ödmjukare!* Det kan vara som att till ett fattighjon säga: *var rik, gör donationer.* Man kan inte ge, vad man inte har. Man kan inte sprida glädje med tom själ, inte kommandera sig till kärlek med grämlig i hjärtat.

¹⁵ Ytterberg 1986:31.

¹⁶ Ragnar Fahlman: *Inkarnation och identifikation. En studie i Olov Hartmans författarskap.* Lund 1971 (otr. lic.avh. i Teologisk etik; Teologiska fakultetens i Lund arkiv E VI a, LUB).

¹⁷ Karin Hartman: *Nära elden.* 1984:118.

¹⁸ Emil Brunner: *Der Mensch im Widerspruch.* Berlin 1937:134 f.

¹⁹ Gustaf Wingren: «Olov Hartmans dramatiska teologi analyserad i Uppsala» (Tro & Liv nr 3/1987).

²⁰ Fahlman 1971:5.

²¹ Hartman 1977:151.

²² Olov Hartman: *Moralisk upprustning.* II (Moralisk upprustning). 1939:21.

I detta läge tillbjuder oss Gud evangelium i ord och sakrament, i bönen, bikten, avlösningen. Så har Herren velat lösa upprustningsproblemet för oss: *här finns kraft, här finns frälsningens hjälm och andens svärd, här finns gemenskap med Allmakten*. Den kärlek, som människohjärtat saknar, är Guds gåva i nådens medel.²³

Här har nya accenter kommit till. Inget brott med grupp rörelsen, men ett nytt perspektiv, en förändrad position, med tyngdpunkten på Guds identifikation, Kristi identifikation med sin mänsklighet genom Kyrkan. I slutet av artikeln anknyter han på nytt till gruppens optimistiska utsiktspunkt:

Vad äro all världens bombplan och kanoner, vad är världsoptionens samlade kraft, vad äro alla diktatorer emot den makt, som rymmes i detta lilla ord: «Gud»! Den makten står till förfogande för vår andliga upprustning i den stund vi se och erkänna sanningen, att vår egen kraft ej hjälpa kan, och sedan låta alla slussar öppnas för de himmelska flödena att genom nådens medel strömma in i livets alla delar.²⁴

Inte heller senare under Nässjötiden vände Olov Hartman ryggen till grupp rörelsen, även om han fick mindre gemensamt med den. När de s.k. Vadstenamötena 1943 startade för att samla människor från Oxfordgruppen, från den oberoende Grupp väckelsen, och från gammalkyrkliga och högkyrkliga rörelser, fanns han med bland inbjudarna, och i memoarerna har han mycket gott att säga om stadsläkaren Nils Frykman i Nässjö. Det är i samband med skildringen av den Oxfordgrupp som brukade samlas på hans mottagning kl. 7 på morgonen, som Hartman skriver:

Jag identifierade mig aldrig med gruppfolket men var med när jag kunde och hoppades kunna komma med litet evangelium till dessa människor som «trälade under lagen» — jag glömde bara att man inte kan «komma med evangelium» till folk som är hårt upptagna av att «göra vad lagen bjuder», man måste vänta tills de själva frågar, annars känner de sig bara kritiserade.²⁵

Att han aldrig «identifierade» sig med gruppen, har en mycket signifikant innebörd. Den allmänna principen var att man överhuvud taget inte kunde ansluta sig till en «riktig» Oxfordgrupp. Om man var med eller inte visade sig i det liv man levde. Sin anslutning kunde man däremot manifesteras genom *sharing*, delning, inte bara med någon enskild medlem, utan med hela gruppen, åtminstone tidvis gärna åtföljt av ett eller flera offentliga vittnesbörd. Men för de mera betydande s.k. nyckelpersonerna krävdes inte någon delning. Det räckte med att man «identifierade» sig med Oxfordgruppen, dess budskap, sätt att leva, och dess arbetsgemenskap. Olov Hartman var inte ensam om att inte kunna «identifiera» sig. Inte heller den norske biskopen Eivind Berggrav, som i högre grad deltog i Oxfordgruppens arbete och även utnyttjade dess kanaler för sina försök att i det längsta förhindra Andra världskrigets utbrott, kunde identifiera sig med gruppen. Men han kunde å andra sidan inte heller identifiera sig med kyrkan, endast med Kristus.²⁶ För Olov Hartman blev det väl istället omöjligt att identifiera sig med Kristus utan att identifiera sig med hans kyrka.

Positionsförändring till och från gammalkyrklighet

Hartmans positionsförändringar innebar endast i en mening att avgränsade perioder följer på varandra. De griper nämligen samtidigt in i varandra. Varje ny position innebär inte bara en brytning, utan också en integration. Hartman strävar mycket tidigt efter denna integration, och den kommer allt mer att präglade hans teologi. Låt mig visa vad jag menar med ett enkelt exempel: Bo Giertz skriver 1939 två senare mycket spridda böcker, *Kristi Kyrka* och *Kyrkofromhet*. Den senare kan enligt förordet betraktas som

en direkt fortsättning av arbetet «Kristi Kyrka» ... Där behandlades det kristna livets objektiva grundvalar: Kyrkan och hennes nådemedel. Här skall författaren söka fullfölja sitt program och

²³ Hartman: *Moralisk upprustning* 1939:21 f.

²⁴ Hartman: *Moralisk upprustning* 1939:22 f.

²⁵ Hartman 1977:185.

²⁶ Anders Jarlert: *The Oxford Group, Group Revivalism, and the Churches in Northern Europe, 1930–1945, with Special Reference to Scandinavia and Germany*. 1995:191 f.

skildra den svenska kyrkan ur det subjektiva fromhetslivets synpunkt. Även denna volym är alltså en bok om Kyrkan, fast tonvikten här är lagd på omvändelsen, bönelivet och vardagen.²⁷

Också hos Giertz är perspektivet integrerat, men integrationen har sin plats i Kyrkan, som behandlas i två separata volymer, ur olika synvinklar. Samma år gav Olov Hartman ut en mindre bok, *Dopets gåva förpliktar*, också mycket spridd, och utgiven i åtta upplagor t.o.m. 1955. Efter en programmatisk, inkarnationsteologisk inledning om Jesu händers evangelium, behandlas Dopet och barnen — först Skriftens vittnesbörd, och sedan «Vad det betyder att mitt barn är döpt». Därefter tar han upp Dopet och den falska säkerheten, och sist Dopet och den kämpande tron. Det slående är hur det objektiva och det subjektiva, det principiella och det personliga hela tiden integreras. En inte oviktig förklaring är att för Giertz kom den nya kyrkosynen först, och upptäckten av den schartauska själavårdstraditionen sedan, medan ordningen för Hartman var den omvända: «För mig kom Schartau först, den i ordets egentliga mening katolska kyrkosynen sedan.»²⁸ Gustaf Wingrens beskrivning är därför både orättvis och omöjlig, när han säger att Giertz intresse «börjar när människan kommer in i kyrkan. Exakt så var det också med Hartman i hans första skede.»²⁹ Wingrens metod att driva skapelsen mot kyrkan är dessutom främmande för Olov Hartman. Inflytandena från grupprörelsen och från gammalkyrkligheten samverkar till att hos honom skapa ett självklart medvetande om att kyrkan är till för vanliga människor — inte bara för ämbetsbärare eller fromma specialister, som han kan utsätta för den mest skoningslösa kritik just därför att de för honom inte är synonyma med Kristi Kyrka.

På ett liknande sätt förhåller det sig med Hartmans positionsväxlingar. I varje ny position söker han integrera det nya med sig själv och sin teologi, men därmed också med delar av det som präglade den förra positionen. Därför blir det särskilt viktigt att inte nöja sig med ett enda uttalande i memoarerna. Ett tydligt exempel finner vi i hans inställning till Johann Arndt, som han

lärde känna under tiden som stiftsadjunkt i Växjö 1935–38. Hartman skriver:

I sista delen av Johann Arndts verk Om den sanna kristendomen framställes inåtskådandet som ett alternativ till skapelsetron: hjärtat skall renas från det skapade och allt som inte är Gud själv. Allt måste lämnas, om man vill finna själens grund.

Detta upplevde jag som skapelseförakt. ... Jag var alltför gripen av Guds närvaro i skapelsen och den jordiska kärleken för att inte söka honom där, också där.

När jag sålunda tog avstånd från Arndt ...

fortsätter han.³⁰ Och därmed borde väl saken vara klar. Men i nästa memoardel heter det: «Jag hade närts vid den svenska mystikens källor — hos Johann Arndt och Christian Scriver — och hade aldrig tagit avstånd från dem.»³¹

Uttalandet om inåtskådandet i Arndts *Sanna kristendom* är intressant också ur receptionshistorisk aspekt. Hartman har uppenbarligen läst Henrik Häggglunds nyutgåva (1929–30), där Fjärde boken utelämnats. Kritiken mot «sista delen» riktar sig i själva verket mot Tredje boken. Hade Hartman läst även Fjärde boken med dess särpräglade skapelseteologiska perspektiv, hade slutsatsen troligen blivit en annan.

Att Hartmans positionsväxlingar kan leda till teologiska komplikationer har Ytterberg uppmärksammat när han talar om «hur tankekategorierna från nådens ordning korsas med den forny kyrkliga rekapitulationstanken med den systematiska oklarhet som därav följer».³² Redan i *Ett heligt arv* (1940) distanserade sig dock Hartman från den detaljerade utformningen av Nådens ordning genom att konstatera om förklaringen till Tredje artikeln, att

Luther sammanbinder sålunda kyrkans yttre gärning och själens inre liv. Det gäller att hålla detta i minne, om man går utanför Luthers syfte med ovan nämnda uttryck och med anslutning till senare tradition lånar dem till att beteckna olika sidor i det inre livets utveckling under Andens ledning. Eljes kommer lätt den inre trosutvecklingen att lös göras från sitt rotfäste i kyrkan.³³

²⁷ Bo Giertz: *Kyrkofromhet*. 1939:[5].

²⁸ Hartman 1977:160.

²⁹ Wingren 1987:2.

³⁰ Hartman 1977:172.

³¹ Olov Hartman: *Färdriktning*. 1979:214.

³² Ytterberg 1986:294 n. 69.

³³ Olov Hartman: *Ett heligt arv*. 1940:90 f.

Ytterberg tycker sig också kunna spåra en oklarhet i Hartmans hela helgelslära, eftersom man inte får reda på vad det är som förvandlas, när vi förvandlas till Guds avbilder: «Något riktigt svar ger inte OH, utom att hänvisa till helgelsen som ett Guds under, som man inte kan skriva protokoll över».³⁴ Orsaken är att Hartmans intresse av helgelsen som systematiskt teologiskt problem är så svagt, eftersom hans strävan efter systematisk klarhet genombrutits av Kristusupplevelsen 1933 och den antirationalistiska strukturen den gett hans tänkande. Mötet med människor i själavårdssituationer har sedan ytterligare förstärkt hans intresse av helgelsen som själavårdsproblem och gjort det så ovanligt starkt och brinnande. Motviljan mot teologisk etikettering visar sig i uttalanden som: «Den som är i syndanöd, begär inte ett svenskt eller ett tyskt, ett gammaldags eller modernt utan ett evigt evangelium».³⁵ Denna antirationalistiska grundhållning gör också att han redan 1940 kan formulera sig mera poetiskt än dogmatiskt på ett sätt som för den rationellt tänkande teologen ter sig inte bara dunkelt, utan djupt otillfredsställande, men för den själavårdssökande får en helande effekt: «Den som inte har mer än en längtan efter tro, han har redan del i kyrkans bekännelse, ty hans tros längtan är en skärva av evangelium, som fastnat i hans själ».³⁶

Därför kan han också säga till den som vill se den nya människan hos sig själv:

Söker du själv se den i ditt inre, då skymmer du den med ditt eget jag, och den finns där inte, där är bara den gamla människan. Men öppna dig vid Herrens ord och i Herrens nattvard för den kärlek, som möter dig i Kristi gemenskap med syndare och där böjt sig ned över dig, så skall din själ spegla Kristi anlete. Så länge du är tagen ut ur din egen åsyn och är vänd mot honom, såsom solvändans kalk är vänd emot solen, är du en ny skapelse i Jesus Kristus, men inte i dig själv.³⁷

Hartmans gammalkyrkliga period innebär en grundlig uppgörelse med idealismens optimistiska människosyn. Betoningen av inkarnationen

får även aktuella politiska tillämpningar: «Och anses det nu mångenstädes liktydigt med skabb att vara jude, så kan kyrkan mindre än någonsin göra sig av med den sanningen, att Jesu moder var judinna».³⁸ I hans reaktion mot bibelidealismen förenas den nya kyrkosynen med en närmast pietistiskt själavårdande argumentation:

... det är icke Bibeln som givit oss kyrkan, utan kyrkan, som givit oss Bibeln. Går man till Bibeln som till en kyrka och icke som man går till en föreläsningssal, löser sig frågan om Bibelns inspiration, ty då blir man icke förvånad över att där finna bristfulla människor med en ofullkomlig världsbild. Man får inte tid med sin världsbild i den stunden, ty nu gäller det *själen*, nu gäller det synd och nåd.³⁹

Däremot förstärks ett idealistiskt drag på ett helt annat område till vad vi skulle kunna kalla territorialidealism, «ty på varje åkerlapp, på varje köksgolv, i varje salong och varje fabrik i socknen är jag i Guds församling och därför kallad att i ord och gärning ... vara en Guds församlare, en själsörjare för min nästa».⁴⁰ Att prästen i varje stund och på varje plats är kallad att vara själsörjare kan motiveras också på annat sätt. Det anmärkningsvärda är att åkerlappar, köksgolv, salonger och fabriker är «i» Guds församling, till synes oberoende av både Ordets förkunnelse och döpta människor.

Men låt oss återvända till positionsväxlingarna. Ännu tydligare framträder Hartmans positionsväxlingar i hans förhållande till Henric Schartau: «Schartau lärde att gudsbelätet är inte bara fördärvat, utan förlorat och ersatt med imago diaboli, djävulens beläte. Det råder intet tvivel om att det var min självrannsakan, som övertygade mig om att Schartau hade rätt i detta».⁴¹ Men längre fram beskrivs hustrun Ingrid som läkedom «inte bara mot Platon och den okroppslige Eros, utan mot Schartau och det svarta hålet efter gudsbelätet». Schartaus lära om imago diaboli upplevdes som en verklighetsförfälskning.⁴² Och i en artikel i *Vår Lösen* 1947 skriver han: «Hur fördärvat Guds beläte må vara

³⁴ Ytterberg 1986:294 n. 68.

³⁵ Hartman 1940:11.

³⁶ Hartman 1940:12.

³⁷ Olov Hartman: «Den nya människan» (Församlingsbladet 1940; omtr. i *Id tid och otid*. 1941:197 f.).

³⁸ Hartman 1940:36.

³⁹ Hartman 1940:68.

⁴⁰ Hartman 1940:82.

⁴¹ Hartman 1977:155.

⁴² Hartman 1977:174.

i detta förvirrad anlete som är så svårt att tolka, så är det icke förlorat, ty människan [träffad av Ordet] slår dock ned ögonen». ⁴³ Det är också lätt att finna exempel på andra uppgörelser med Schartau. Men därmed är icke Olov Hartmans förhållande till Schartau uttömt. I nästa del av memoarerna skriver han nämligen: «Jag hade gjort upp med det metodistiska draget i schartauanismen, men sannerligen jag nånsin glömt Schartaus evangelium om en Gud som gör den ogudaktige rättfärdig, och ingen annan». ⁴⁴ Och i *Ett heligt arv* (1940) beskriver han andens fattigdom, inte som i herrnhutismen eller hos Anders Nohrborg, som en känsla, utan på Schartaus sätt som «denna fruktansvärda tomhet på alla egna resurser, [som] icke är ett tecken på förkastelse, utan på att Anden verkar». ⁴⁵ Den som söker efter andens fattigdom i Olov Hartmans författarskap, finner där ett kraftigt korrektiv mot pietismen, men det är Schartaus korrektiv! ⁴⁶

Strävan efter integration blir för Olov Hartman till en personlig och teologisk kamp på ett inre plan. Positionsväxlingarna är inga bekväma promenader. De är slagfält, striden är ytterst en kamp på liv och död, och resultatet erövringen av en ny position. I denna mening försvinner aldrig armédraget från Hartmans liv och teologi.

Olov Hartman kunde ha grundat en svensk Church Army eller Kirkens Korshær, men den möjligheten omintetgjordes av hans arv, av den serie spänningsfyllda förhållningar, som gav hans teologi dess Sondergeist, och av kallelsen till nya och andra uppgifter. Där hamnade han på en utsatt post och den teologiska kampen, prägel av armé, blir på visst sätt ännu tydligare än förut, när formerna förändras. Men den avgörande förändringen i hans teologiska och mentala struktur skedde inte på 1940-talet. Den inträffade redan med den sakramentala Kristusupplevelsen 1933. Därför kan han sju år senare skriva:

Den gamla kampen var humbug, därför att den byggde på en obefintlig kärlek och en obefintlig rättfärdighet, nämligen min egen. Den nya kampen har till förutsättning Kristi kärlek. Och den är icke humbug. ... Han har ställt mig i ett fort på börens Kristuslinje. ⁴⁷

⁴⁷ Olov Hartman: *Min kamp*, tr. 1:o 1940, omtr. *I tid och otid*. 1941:209 f.

⁴³ Olov Hartman: «Ecce homo» (Vår Lösen 1947:152).

⁴⁴ Hartman 1979:187.

⁴⁵ Olov Hartman. *Ett heligt arv*. 1940:97.

⁴⁶ Se härom Anders Jarlet: *Läsarfolket. Från gammalläseri till nyortodoxi — förändringar i västsvensk kyrkoväckelse med särskild hänsyn till Marks, Bollebygd och Kinds härader under 1800-talet*. 1997, kap. 5.3.

Summary

Olov Hartman's early impressions of the Salvation Army remained stamped on his heart throughout his life. A sacramental experience of Christ in 1933 gave his theology a new, anti-rationalist structure. When he later criticized the schematical character of a dogmatic system, his reaction was not a reaction against that system only, but against all systems. His development before the 1940s cannot be reduced to theological pre-history, his marks of the 1930s are not 'Pietist reminiscences' only, and the decisive change in his theological and mental structure did not occur as late as in the 1940s. — Hartman was inspired and affected by Group Revivalism, though he never identified himself with the Oxford Group. In this connection, theologians have observed its moralism, which is the point most diverging from the theology of the later Hartman. But what attracted him to Group Revivalism was not its moralism only, but its combination of moralism and identification, and when he left it, he left its moralism, but kept and developed its identification with the individual. — The frequent changes of position in Hartman's writings form a complication in the analysis of his work. In each new position he tried to integrate new impressions into his life and theology, which implies an integration also into elements of his former position. This is exemplified by his changing positions towards Johann Arndt and Henric Schartau. — Hartman's personal work with the care of souls further strengthened his anti-rationalist attitude. His words are often more poetic than dogmatic. The search for integration becomes to Hartman a personal and theological fight on an inner level. His changes of position are battlefields, his fight is a life-and-death fight, and the result is the conquest of a new position. In this sense his theology remains an army theology, and his theological army may be called a mystic army.

Behovet av nya gudsbilder

En kritisk granskning av Sallie McFagues metaforiska teologi

MIKAEL STENMARK

Sallie McFagues bidrag till den teologiska diskussionen av metodfrågor och gudsbilder analyseras här av Mikael Stenmark, docent i religionsfilosofi vid Uppsala universitet.

I sin bok *Models of God* (som sedan 1994 finns översatt till svenska med titeln *Gudsbilder i en hotfull tid*) diskuterar Sallie McFague ett antal viktiga frågor om den kristna teologins utformning som är av relevans för både teologer och religionsfilosofier. På många grundläggande punkter finner jag en djupgående samstämmighet mellan hennes och mina egna ståndpunkter. Bland annat accepterar jag helhjärtat följande av hennes teser: (a) att metaforer är av mycket stor betydelse för teologin men att de inte fått den uppmärksamhet som de förtjänar, dvs. utformandet av en metaforisk teologi är av mycket stor vikt, (b) att kristna människor (och naturligtvis också människor i allmänhet) bör omvärdera sitt förhållande till naturen och andra levande varelser, (c) att kvinnor har varit och är förtryckta av män både inom kristendomen och i världen i stort och att deras frågor och intressen i mycket stor utsträckning har ignorerats eller inte tagits på allvar i teologin, samt (d) att man måste göra teologi på olika sätt i varje ny tid.

Trots detta djupgående samförstånd mellan mitt och McFagues synsätt ser jag vissa allvarliga brister i både hennes analys och förståelse av gudsbilden i traditionell teologi och av den samtida vetenskapliga världsbilden, en världsbild hon anser underminerar en traditionell kristen gudsbild.

Den första frågeställning som jag kommer att diskutera rör frågan om huruvida allt tal om verkligheten är metaforiskt och i synnerhet huruvida allt tal om en gudomlig verklighet är det. Vad som komplicerar analysen är att McFague använder metaforbegreppet på ett mångtydigt sätt och att det därför är oklart om hon verkligen

menar att allt tal om Gud är oöversättbart metaforiskt till sin karaktär. Härnäst kommer jag att diskutera McFagues syn på relationen mellan Gud och världen och att kritiskt granska två av hennes argument för varför kristna bör överge ett traditionellt kristet synsätt och istället anamma synsättet att världen är Guds kropp. Den fråga som kommer att ställas är om många av de traditionella kristna gudsmetaforerna verkligen är, som McFague anser, oförenliga med en samtida vetenskaplig verklighetsuppfattning och med det engagemang som idag krävs för att rädda världen från en ekologisk och nukleär kris och därför på ett radikalt sätt måste dekonstrueras och rekonstrueras. Även beträffande frågeställningen om hur kristna ska förstå relationen mellan Gud och världen försvåras analysen av McFagues mångtydiga användning av metaforbegreppet. Det visar sig med andra ord nödvändigt att dekonstruera och rekonstruera McFagues egen teoribildning för att kunna ta ställning till den intressanta utmaning hon riktar mot traditionell kristen gudstro.

1. Är allt tal om verkligheten metaforiskt?

McFague delar David Tracys synsätt att det finns vissa metodologiska konstanter som alla kristna teologer har (eller åtminstone borde ha) gemensamt, trots de stora olikheter som finns dem emellan. Hon menar precis som Tracy att *teologin är försöket att etablera en ömsesidig kritisk korrelation mellan (a) en tolkning av den kristna traditionen (den första konstanten) och (b) en*

tolkning av den samtida situationen (den andra konstanten). När man utformar en kristen teologi måste man således ta hänsyn till både den kristna traditionen och den samtida situationen (Tracy 1985, 36 och McFague 1994, 67). Brister man i något av dessa avseenden blir teologi med nödvändighet inadekvat eller ofullständig.

Givet det att det andra elementet i den kritiska korrelationen är i ständig förändring (sammhällets struktur och problem förändras hela tiden) följer det av denna förståelse av teologi att varje tid kräver en ny tolkning av kristen tro: «man måste göra teologi på olika sätt i varje ny tid (53)».¹ McFague menar också att Gordon Kaufmans resonemang, om vad som är kännetecknande för vår tid är att teologer måste gå in i det mest radikala slaget av dekonstruktion och rekonstruktion av de nedärvda traditionerna, i grunden är riktigt (41). En central tes hon driver är att vår tids ekologiska och nukleära kris kräver en djupgående omtolkning av traditionell kristen teologi. Innan vi går in på hennes skäl varför detta skulle vara nödvändigt så låt oss titta närmare på hur McFagues korrelationsteologi skiljer sig från andra former av korrelationsteologier.

McFague avser utveckla en korrelationsteologi som är *metaforisk* och *heuristisk*. Hon menar att en sådan teologi skiljer sig från «teologi som hermeneutik» (den teologi som framför allt försöker tolka vad de klassiska kristna texterna betyder idag) och från «teologi som konstruktion» (den teologi som inte enbart använder sig av de klassiska kristna texterna utan också andra «profana» källor — vetenskap, filosofi, konst, etc. — för att utforma en troslära) (60).² I kontrast till både hermeneutisk teologi och konstruktiv teologi står den *heuristiska teologin*. Det är en teologi som experimenterar och prövar, som söker nya och ovana möjligheter att gestalta teologin, en teologi som tänker i termer av «som om» (61). Den är mer experimentell (den gör egna upptäckter), föreställande eller imaginativ

(den jobbar med verbala bilder) och pluralistisk (den arbetar med många olika bilder samtidigt) än vad hermeneutisk teologi och konstruktiv teologi vanligen är.

Vad som vidare är kännetecknande för McFagues korrelationsteologi är att den är *metaforisk*. Hon skriver:

Att se på teologin som metaforisk innebär till att börja med en vägran att försöka klä av det religiösa språket dess konkreta, poetiska, bildliga och följaktligen oundvikligen antropomorfa karaktär, i sökandet efter en förment mer upplyst (och vanligen mer abstrakt) terminologi (56).

Metaforisk teologi arbetar således med bilder och modeller. Den försöker mytologisera eller remytologisera snarare än avmytologisera kristen tro. Teologins främsta uppgift idag är enligt McFague att remytologisera teologin på ett sådant sätt att den tar hänsyn till den samtida situationen.

Motsatsen till metaforisk teologi måste därmed utgöras av en teologi som framför allt kännetecknas av att den försöker undvika bildspråk och istället arbetar med teorier och direkta eller bokstavliga termer och begrepp. Låt oss kalla denna form av teologi (i brist på bättre namn) för *konceptuell teologi*.

Det första problemet med McFagues teologi som jag vill beröra, har att göra med förhållandet mellan metaforisk teologi och konceptuell teologi. Tänker sig McFague att de utesluter varandra eller är båda legitima former av teologi? Att hon delvis har ett negativt förhållningssätt till konceptuell teologi visar sig när hon i citatet ovan säger att denna teologi söker efter «en förment mer upplyst terminologi». Men förkastar McFague helt konceptuell teologi? Vid första anblicken verkar svaret vara nej. Poängen är snarare att «begrepp utan bilder är sterila (64)» och att en teologi som *enbart* sysslar med begrepp (en rent konceptuell teologi) därför måste förkastas. Hon skriver också att: «Dessa metaforer [Gud som fader, moder, älskare, vän, kung, herre och regent] ger gudsbegreppet en precision och en övertygande styrka som begrepp [Gud som absolut, alltillräcklig, transcendent och allsmäktig] ensamma inte kan ge (64)». Så begrepp eller icke-metaforiska uttryckssätt har en legitim funktion att fylla

¹ Hänvisningarna i texten med siffror i parentes är till den svenska översättningen *Gudsbilder i en hotfull tid*.

² McFague nämner David Tracy som ett exempel på en företrädare för teologi som hermeneutik och Gordon D. Kaufman som en företrädare för teologi som konstruktion (256n).

inom teologin men de måste kompletteras med något annat, som egentligen är ännu viktigare, metaforer.³

Om vi följer denna tolkningslinje måste vi förstå hennes uttalande ovan om att ett omfattande av en metaforisk teologi innebär en «vägran» att avklä det religiösa språket dess bildliga och poetiska karaktär, som ett metodologiskt ställningstagande. Det är inte det att man inte kan avklä, i varje fall delvis, det religiösa språket dess metaforiska karaktär, utan poängen är att man inom den metaforiska teologin inte bör göra detta. Att man vill undvika konceptuell teologi och istället remytologisera teologin är så att säga en del av själva forskningsprogrammet.

Det som gör denna tolkning problematisk är dock att McFague hävdar att: «Alla återgivningar av verkligheten är metaforiska (dvs. inga är bokstavliga)» och att «alla [språkliga] konstruktioner är metaforiska ... (49)». Hon skriver och håller med om att «tanken att metaforen är oersätlig [har] vunnit terräng; vad en metafor uttrycker kan inte sägas direkt eller skilt från den (57)». Men av detta följer att alla former av konceptuell teologi *måste* förkastas eftersom det som är kännetecknande för denna form av teologi är att den försöker arbeta med icke-metaforiska begrepp och därmed «avmytologisera» religiös tro. Om alla språkliga konstruktioner är metaforiska (eller om det inte finns några «begrepp» utan enbart metaforer), då utesluter metaforisk teologi med nödvändighet en konceptuell teologi. Hennes vägran att avklä det religiösa språket dess bildliga och poetiska karaktär är då inte enbart ett metodologiskt ställningstagande, utan har att göra med den form av teologi som överhuvudtaget är möjlig att bedriva inom det mänskliga språkets ramar; det är ett kategoriskt ställningstagande.

Problemet är dock att *antingen* finns det en kontrast mellan metaforer och begrepp (eller som jag skulle föredra att uttrycka det, mellan metaforiska och bokstavliga begrepp) *eller* så är allting metaforer (givet att dessa två alternativ

³ Här finns ytterligare en svårighet som har att göra med McFagues val av terminologi. Hon kontrasterar här metaforer och begrepp med varandra (se också s. 56). Men visst är väl «Gud fader» lika mycket ett begrepp som «Gud allsmäktig»? Jag kan inte se annat än att svaret måste vara ja.

uttömmar våra valmöjligheter). McFague kan inte både ha kvar kakan och äta upp den.

Om denna andra tolkning accepteras, kan t.ex. McFague inte skriva att:

Metaforerna kung, härskare, herre och regent och de begrepp som åtföljer dem och som talar om Gud som absolut, alltillräcklig, transcendent och allsmäktig ger inte utrymme för ömsesidighet, delat ansvar, samspel eller kärlek (förutom i betydelsen tacksamhet) (40).

Hon kan inte längre kontrastera metaforer och begrepp med varandra. Istället måste McFague formulera sig ungefär på följande sätt:

Metaforerna kung, härskare, herre och regent och de *metaforer* som åtföljer dem och som talar om Gud som absolut, alltillräcklig, transcendent och allsmäktig ger inte utrymme för *metaforerna* ömsesidighet, delat ansvar, samspel eller kärlek (förutom i betydelsen tacksamhet).⁴

Svårigheten med en sådan förståelse av denna mening är att talet om metaforer verkar bli helt överflödigt. Vi kan helt utelämnas ordet «metafor» om vi vill. Det finns alltså en mångtydighet i själva utgångspunkten för McFagues metaforiska teologi som gör det mycket problematiskt att tolka hennes övriga resonemang på ett entydigt sätt.

Men oavsett vilken tolkning av McFague som är den rimligaste, är allt tal om verkligheten (inklusive Gud) metaforiskt? Är allt tal om verkligheten oöversättbart metaforiskt till sin karaktär? (Vi kan säga att en metafor är «oöversättbar» om den inte kan uttryckas, ens till en del, i bokstavliga eller icke-metaforiska termer.) Jag tror att svaret bör vara nej på dessa frågor, därför att tankegången om att allt tal är metaforiskt tycks gå emot våra naturliga lingvistiska intuitioner.

Begrunda exempelvis följande sats: «Kalle är en räv». Vanligen tänker vi oss att denna sats kan tolkas både metaforiskt och bokstavligt och om den tolkas metaforiskt går den åtminstone delvis att översätta till bokstavligt tal. Om satsen tolkas bokstavligt säger den något om ett bestämt djur som har fyra ben, päls, etc. och som någon — säg en djurskötare — benämner Kalle.

⁴ Ändringarna i citatet är markerade med kursiv stil.

Men om vi nu hävdar att satsen alltid är ett metaforiskt uttryck (eftersom alla satser är metaforiska), hur ska vi då förstå det när jag använder uttrycket om min gamla klasskompis Kalle? «Kalle (underförstått, min kompis) är en räv». Man missförstår mitt påstående om man tror att alla de egenskaper som kännetecknar en räv också kännetecknar min kompis Kalle. Min kompis har två och inte fyra ben! Med andra ord föreligger det en viktig semantisk skillnad mellan dessa två talhandlingar. När frasen utsägs av djurskötaren ska det tolkas bokstavligt, när den används av mig ska den tolkas metaforiskt. Vi skiljer alltså vanligen mellan bokstavlig och metaforisk mening. Men inte nog med det, vi tänker oss också att vi åtminstone delvis kan översätta en metafor till bokstavligt tal. Mitt metaforiska påstående att «Kalle är en räv» kan delvis översättas med det bokstavliga påståendet att «Kalle är listig». Därför verkar det inte heller vara riktigt att som McFague påstå att «vad en metafor uttrycker kan inte sägas direkt eller skilt från den (57).»

Att därför säga att allt tal är (oöversättbart) metaforiskt är felaktigt eller åtminstone mycket vilseledande. Men är det kanske just så vi skall tolka McFague? Att hon menar någonting annat med metafor än vi vanligen gör? För att försöka avgöra om så är fallet låt oss närmare granska hennes bestämning av vad en metafor är. Hon skriver att: «En metafor är ett ord eller en fras som används otillbörligt. Ordet eller frasen tillhör egentligen ett visst sammanhang, men används i ett annat: lampans fot, krig som ett schackspel, Gud fader (57)». En metafor hävdar McFague är att se någonting som någonting annat och innehåller därför alltid «the whisper, <it is and it is not> (McFague 1982, 13)». Men det McFague säger här verkar inte ge stöd för tanken att hon menar med metafor något annat än vad vi vanligen avser med ordet metafor, för i mitt exempel tillhör egentligen frasen «___ är en räv» ett visst sammanhang (när man talar om djur) men används av mig i ett annat (när man talar om människor). På samma sätt är det med metaforerna Gud fader och lampans fot som McFague omnämner.

Lägg dock märke till att man antagligen först måste förstå det ursprungliga sammanhanget för att, som McFague skriver, kunna begripa att fra-

sen används otillbörligt, dvs. som en metafor. Med andra ord, man måste först förstå bokstavlig mening innan man kan förstå metaforisk. Jag måste först förstå frasen att «David är en herde» för att kunna förstå uttrycket att «Herren är min herde».

Sammanfattningsvis kan vi säga att den definition av metafor som verkar följa ur vårt resonemang är något förenklat att en metafor är *ett sätt att tal vilket beskriver ett ting eller fenomen i kategorier som primärt beskriver ett annat ting eller fenomen*.

Men hur är det med det religiösa språket? Kanske McFague ändå har rätt när det gäller talet om Gud eller en gudomlig verklighet? Kanske ett religiöst språkbruk på denna punkt skiljer sig från ett vardagligt och vetenskapligt språkbruk? För det kan trots allt vara riktigt att talet om Gud eller det gudomliga är oöversättbart metaforiskt till sin karaktär även om detta inte gäller vardagligt och vetenskapligt tal.

Emellertid verkar samma distinktion mellan bokstavlig och metaforisk mening också finnas i religiöst språkbruk. I kristna sammanhang används metaforer som «Gud vår fader», «Gud är min klippa» och «Herren är min herde». Dessa uttryck skulle man missförstå om man antog att kristna trodde att det var bokstavligt sant att Gud kan ha skägg, vara av sten eller att Gud har ett bestämt yrke. Däremot har man inte missförstått dessa metaforer om man (delvis) översätter dem med satserna att «Gud bryr sig om oss» och att «Gud är trofast», satser som den troende därmed tycks ge en bokstavlig eller icke-metaforisk mening. Således verkar samma semantiska distinktion mellan metaforiskt och bokstavligt tal också föreligga i kristet språkbruk och också i detta sammanhang verkar det möjligt att åtminstone delvis översätta de metaforiska uttrycken till bokstavligt tal.⁵

⁵ Den fråga som kvarstår är naturligtvis om den bokstavliga meningen som tillskrivs begrepp och satser i religiösa sammanhang är helt identisk med den bokstavliga mening som de har i ett vardagligt sammanhang. Här finns flera olika alternativ. Richard Swinburne menar att begreppen och satserna kan användas på exakt samma sätt (Swinburne 1987). William P. Alston hävdar att religiösa begrepp och satser kan ha samma bokstavliga mening som vardagliga men menar att de först måste *förfinas* (en begreppskärna

Vidare gäller det antagligen även i en religiös språklig kontext att man först måste förstå det ursprungliga sammanhang en fras används i för att kunna förstå när den uttrycker en metafor. Mina barn måste först förstå frasen «Mikael Stenmark är vår fader» innan de kan förstå frasen att «Gud är vår fader». I denna bemärkelse är metaforer sekundära i förhållande till bokstavliga begrepp och satser.

Jag vill dessutom föreslå att de bokstavliga uttrycken är primära i ytterligare en bemärkelse. De fungerar som *kriterier* för hur de redan vedertagna metaforerna bör tolkas och vilka nya metaforer som kan ersätta de gamla metaforerna. De avgör vilka alternativa metaforer som kan användas för att uttrycka samma eller delvis samma sak.

Anta att man vill beskriva innehållet i kristen tro för en grupp mycket unga människor idag som helt saknar kunskap om en herdekultur. I ett sådant sammanhang är det kanske lämpligt (åtminstone möjligt) att byta ut talet om Gud som den goda herden mot ett tal om Gud som den goda dagisfröken. Men notera dock att det inte skulle gå att istället för metaforen «den gode herden» använda vilken annan metafor som helst, som t.ex. metaforerna «Gud som den goda pedofilen» eller «Gud som den goda giftormen». Dessa metaforen är olämplig därför att de inte bevarar den centrala bokstavliga mening som metaforen «Herren är min herde» innehåller, nämligen den att Gud bryr sig om oss och vill beskydda oss. Omvänt, är det på grund av att metaforen «Gud vår moder» bevarar det centrala innehållet i metaforen «Gud vår fader» som den kan ersätta den senare. (Detta utesluter inte att metaforen «Gud vår moder» på samma gång säger något nytt om Gud, något som går utöver vad metaforen «Gud vår fader» rymmer.)

Om mitt resonemang är riktigt skulle de kristna utsagorna om Gud som personlig, kärleksfull, moraliskt perfekt, allvetande, allsmäktig och evig befinna sig på en *annan semantisk nivå* än utsagorna om Gud som fader, moder, herde, älskare, kung, herre och klippta.⁶ Den första gruppen av föreställningar skulle också visa vilken bokstavlig mening som metaforerna på den andra semantiska nivån har eller åtminstone måste vara förenliga med (om än inte direkta uttryck för). Detsamma gäller för alla nya meta-

forer som teologer föreslår ska komplettera eller ersätta gamla metaforer.

Är man som teolog kritisk mot en traditionell kristen gudsbild är det därför viktigt att man är uppmärksam på vilken nivå den gudsföreställning man kritiserar hör hemma. Exempelvis är ett förkastande av att Gud är personlig inte en logisk följd av en kritik mot föreställningen om Gud som en fader eftersom denna kritik hör hemma på den andra semantiska nivån. Förkastas däremot tanken om att Gud är personlig blir följden att det är problematiskt att tala om Gud som en fader eller som en moder och kritiken vänder sig mot en föreställning som ligger på den första semantiska nivån.

Jag vill betona att av mitt resonemang följer ej att metaforer är av ringa betydelse, överflödiga eller att teologin borde fokusera enbart på den första gruppen gudsutsagor. Inte heller följer det att religiösa metaforer helt kan översättas till bokstavligt tal. Jag är helt överens med McFague om att metaforer är av central betydelse i kristen tro och att inte alla traditionella religiösa metaforer är lämpliga att använda sig av i vår tid.

Lägg också märke till att även om man går med på att det religiösa språket innehåller både bokstavligt och metaforiskt tal, så behöver man inte vara överens om *vilka* satser som är av respektive slag. Att det religiösa språket innehåller både bokstavligt och metaforiskt tal är något som både John Hick och Thomas V. Morris är överens om,⁷ men Hick hävdar att satsen «Jesus är Gud inkarnerad» skall förstås metaforiskt medan Morris hävdar att den skall förstås bokstavligt.⁸

måste identifieras och särskiljas) för att kunna ha en univok mening (Alston 1989, del 1). Keith Ward följer Thomas av Aquino och argumenterar istället för att talet om Gud är *bokstavligt men analogt* (Ward 1996, kap. 6). Han skriver: «If the theist is committed to speaking of God, as a reality of supreme power and value, the theist is also committed to providing some literal, if analogical, description of the reality of God (Ward 1996, 154–5)».

⁶ Denna distinktion skulle bland annat förklara varför introduktionsböcker i religionsfilosofi vanligen enbart diskuterar hur den första gruppen av utsagor eller föreställningar skall förstås eller kan förstås. Se exempelvis Peterson, *et al.* 1997, kap. 4 och Wainwright 1988, kap. 1.

Varför anser då McFague (ibland i varje fall) att allt tal om verkligheten och i synnerhet om Gud är metaforiskt? Hon skriver: «Att säga att alla konstruktioner är metaforiska är att hävda att man aldrig kan uppleva den «råa» verkligheten (49)». McFague vidhåller vidare att:

När vi lägger fram dessa tankegångar [om förhållandet mellan Gud och världen], måste vi hela tiden hålla i minnet deras metaforiska karaktär: det är inte fråga om ett nytt sökande efter en oförmedlad gudsnärvaro (vilket dekonstruktionisterna så grundligt har kritiserat). Vi kan inte gå bakom denna metafor eller någon annan konstruktion av relationen Gud-världen. ... Att imaginativt föreställa sig världen som Guds kropp ... är inte att säga att världen är Guds kropp eller att Gud är närvarande hos oss i världen. Om det vet vi inget (90).

Hennes tanke är att eftersom vi inte har direkt tillgång till den gudomliga verkligheten, kan vi ej tala om Gud på annat sätt än genom metaforer. Från det faktum att vi inte kan veta om världen är Guds kropp — eftersom vi inte kan uppleva den «råa» gudomliga verkligheten — följer att påståendet är en metafor.

Vad som är problematiskt är dock att McFague här verkar blanda samman ett påståendes *kunskapsteoretiska status* med dess *semantiska status*. Bara för att vi inte kan veta om det första ord Caesar sade den dag då han fyllde tre år var «god morgon» följer inte att satsen «De första ord Caesar sade när han fyllde tre år var «god morgon» är ett metaforiskt uttryck. Eller anta att vi aldrig kommer att kunna fastställa om det finns liv i andra solsystem än vårt. Av detta följer det inte att påståendet «Det finns liv på andra solsystem än vårt» är en metafor. Båda dessa

⁷ Hick skriver exempelvis att: «It has become fashionable today in some circles to deny any distinction between the literal and the metaphorical and to say that all speech is metaphorical. ... But if all speech is metaphorical, the term no longer has any meaning, since it no longer marks any distinction. It seems to me more useful to retain the two terms, with their different meanings (Hick 1993, 100n)».

⁸ Hick 1993 och Morris 1986. Vad Hick däremot menar är bokstavligt sant om Jesus är att han var en människa som på ett extraordinärt sätt var öppen för Guds inflytande. Detta är en central bokstavlig mening som Hick identifierar i den kristna inkarnationsmetaforen.

satser har en bokstavlig mening men vi kan inte nu (kanske aldrig någonsin) fastställa deras sanningsvärde. På samma sätt är det rimligt att anta att det förhåller sig när det gäller påståenden om en gudomlig verklighet. Bara för att vi inte nu (kanske aldrig någonsin) kan veta om världen är eller inte är Guds kropp följer det på intet sätt att påståendet därför skall tolkas metaforiskt. Vi måste skilja mellan ett påståendes semantiska status och dess kunskapsteoretiska status.

2. Gud och världen

Låt oss nu med en förhoppningsvis klarare förståelse av vad metaforer, deras funktion och relation till bokstavligt tal är närmare begrunda varför McFague anser att en traditionell kristen gudsbild inte lämpar sig för vår tid. Enligt henne kräver vår tids ekologiska och nukleära situation en radikal omtolkning av traditionell kristen teologi och dess gudsbild. McFague skriver bland annat att:

Det evolutionära och ekologiska perspektivet, den holistiska visionen som ligger till grund för ett nytt medvetande, gör varje förståelse av Gud-värld relationen ohållbar om den betraktar Gud som en yttre kraft i förhållande till världen, en kraft som kontrollerar den helt och hållet. För dem som anammar vår världs (och inte en svunnen världs) grundläggande antaganden är detta ett omöjligt synsätt (38).

Om man ska göra kristen teologi utifrån ett holistiskt perspektiv, är det uppenbart att man måste ersätta vissa avgörande traditionella modeller och begrepp för relationen mellan Gud och världen och mellan oss själva och världen. Ett språk som stöder hierarkiska, dualistiska, oföränderliga, atomistiska, antropocentriska och deterministiska sätt att förstå dessa relationer är inte lämpat för vår tid ... (32).⁹

⁹ En annan svårighet med McFagues teoribildning är att hon, å ena sidan, i inledningen av boken menar att «de anspråk som görs [i hennes metaforiska teologi] är ringa (10)», men, å andra sidan, hävdar hon bestämt i dessa textavsnitt att en traditionell kristen uppfattning om relationen mellan Gud och världen är olämplig, ja till och med omöjlig. Är det, som hon skriver, fråga om ett «tankeexperiment» eller en radikal dekonstruktion av en traditionell kristen gudstro? Är det fråga om det senare kan knappast hennes teologi anses göra anspråk som är ringa.

En holistisk eller ekologisk, evolutionär verklighetsförståelse är således inte förenlig med en klassisk kristen gudsbild som bl.a. innefattar föreställningar om att Gud är allsmäktig, att Gud och världen är åtskilda och att människan har en särställning i skapelsen.

Dessutom är en traditionell kristen förståelse av relationen mellan Gud och världen *farlig*. En sådan Gud–världen relation som den monarkiska modellen är ett uttryck för «stödjer attityder som antingen driver människor att dominera över världen eller gör dem passiva i förhållande till den (101)». En traditionell kristen gudsbild (eller i varje fall delar av den) utgör ett hinder för både det ansvar som är nödvändigt för människor att ta i en nukleär tidsålder och den omsorg om jorden som krävs i en tid präglad av miljökatastrofer och miljökriser.

McFagues grundläggande tes kan kanske formuleras på följande sätt:

Många av de traditionellt kristna gudsföreställningarna är oförenliga med (a) en samtida vetenskaplig verklighetsuppfattning och med (b) det engagemang som idag krävs för att rädda världen från en ekologisk och nukleär kris och måste därför radikalt dekonstrueras och rekonstrueras.

Låt oss kalla denna tes för *tesen om den traditionella kristna gudsbildens otidsenlighet*. Enligt den är en traditionell kristen gudsuppfattning på många punkter således både vetenskapligt och moraliskt suspekt.

I min analys av McFagues tes om den traditionella kristna gudsbildens otidsenlighet, är jag i första hand intresserad av hennes diskussion av *hur förhållandet mellan Gud och världen bör gestaltas*. Kräver den samtida vetenskapliga världsbilden och våra etiska ideal att kristna måste överge sitt traditionella synsätt på Gud–världen relationen? Vad jag kan förstå är det två huvudargument som McFague framför som stöd för sin tes. Det ena argumentet utgår i sin första premiss från den samtida vetenskapliga världsbilden och det andra argumentet har som sin första premiss att vi måste rädda världen från en ekologisk och nukleär kris. Låt oss titta på ett argument i taget.

3. Det vetenskapsbaserade argumentet mot en traditionell kristen gudsbild

Låt oss kalla McFagues första argument emot en traditionell kristen gudsbild för det «vetenskapsbaserade argumentet» eftersom det tar som sin utgångspunkt den samtida vetenskapliga världsbilden. Det vetenskapsbaserade argumentet verkar ha följande innehåll (se igen citaten ovan):¹⁰

- (1) Den samtida vetenskapliga världsbilden är oförenlig med ett hierarkiskt, dualistiskt och antropocentriskt tänkande.
- (2) Den traditionella kristna föreställningen om relationen mellan Gud och världen (inklusive människan) är hierarkisk, dualistisk och antropocentrisk.
- (3) Därför är dessa traditionella kristna föreställningar otidsenliga och vetenskapligt suspekta.

Hur argumenterar McFague för att visa att premiss (1) är sann eller rimlig? Hon gör det genom att framför allt betona det *holistiska* draget i den samtida vetenskapliga världsbilden som man i synnerhet kan finna stöd för inom ekologin: «Det holistiska paradigmet som ersätter det atomistiska paradigmet har, tror jag, omvälvande konsekvenser för kristen teologi (21)». Det atomistiska paradigmet förknippar hon med en mekanistisk modell av universum, det holistiska med en organisk modell.

Något förenklat kan man kanske säga att vad som är kännetecknande för ett *atomistiskt tänkesätt* är att man tenderar att åtskilja alla saker från varandra, att man ser alla ting som separata entiteter som endast slumpvis är en del av andra ting. I ett atomistiskt tänkesätt minimeras sambandet mellan ting och istället betonas det unika och individuella hos varje ting. Det *holistiska tankesättet*, å andra sida, som framför allt har anammats inom ekologin, kännetecknas av att sambandet mellan olika ting eller varelser beto-

¹⁰ Hon säger också att «det är dåraktigt att fortsätta att hos oss själva och dem som vi påverkar uppmuntra individualistiska, hierarkiska, dualistiska och utilitaristiska tänkesätt, som ju är omoderna och som har visat sig vara destruktiva för livet på alla nivåer (30)».

nas och att människan därmed ses som en integrerad del i ett ekologiskt system, ett system som hon är beroende av för sin existens och sitt välbefinnande. Låt oss kalla denna form av holism, som vi hittar i ekologin, för *vetenskaplig holism*, dvs. uppfattningen att ekologin har påvisat en interaktion och ömsesidigt beroende mellan organismer i naturliga system och mellan olika naturliga system. Vetenskaplig holism är uppfattningen att biosfären är en interrelaterad helhet.

Problemet med McFagues diskussion av den vetenskapliga världsbildens konsekvenser för teologin är dock att hon blandar samman en *vetenskaplig holism med andra typer av holism*, i synnerhet blandar hon samman en vetenskaplig holism med en etisk holism. McFague skriver att:

Den evolutionära, ekologiska och ömsesidiga modellen förespråkar en etik när det gäller andra människor såväl som andra livsformer. . . . En rättvisetik i den evolutionära, ekologiska och ömsesidiga modellen skulle även innefatta andra livsformers konkurrerande rättigheter och skulle insistera på dessa rättigheter inte bara från ett utilitaristiskt perspektiv utan också från ett estetiskt. Andra livsformer förtjänar m.a.o. en rättvis behandling på grundval av sitt egenvärde (30–31).

Hon säger också att «medan entiteter i den mekanistiska modellen skiljs åt på ett dualistiskt och hierarkiskt sätt, beaktas alla entiteter i den organiska modellen ... både som subjekt och objekt — de har både ett värde i sig själva och i ett nyttoperspektiv (29)».

Men i båda dessa citat verkar McFague blanda samman faktafrågor och värdefrågor. De ekologiska relationerna mellan organismer, deras miljö och de ekosystem de ingår i har att göra med biologiska fakta. Men frågan om hur människan ska förhålla sig till andra biologiska varelser och hur vi ska värdera dessa och oss själva är inte en fråga om enbart biologiska fakta. Vad som är rätt och orätt, eftersträvansvärt eller förkastligt följer inte automatiskt ur en beskrivning av vad som är ett naturligt förlopp eller naturliga relationer i naturen. Från det biologiska faktum (om det är ett sådant) att det i naturen är den starkaste som överlever, följer inte logiskt — som socialdarwinisterna ansåg — att samhället bör utformas på samma sätt. Inte

heller kan vi direkt sluta oss från det biologiska faktum att människan är en oundviklig del av ett ekologisk sammanhang till att vi skall söka efterlikna naturen i vårt sätt att handla och leva.

Med andra ord, glider McFague utan motive-ring över från en vetenskaplig holism till en *etisk holism*, dvs. uppfattningen att helheter som ekosystem är moraliskt beaktningsvärda entiteter.¹¹ (Någon eller något är moraliskt beaktningsvärt om det kan behandlas på ett rätt eller orätt sätt.) Etisk holism är uppfattningen att biosfären som en interrelaterad helhet är något som vi har moraliska förpliktelser gentemot.¹² McFague är således inte uppmärksam på att vetenskaplig holism och etisk holism inte är samma sak eller på att den senare inte automatiskt följer ur den tidigare formen av holism.

I själva verket ser det ut som om vetenskaplig holism är förenlig med åtminstone följande tre synsätt:

En *hierarkisk* uppfattning utgår från att ekosystemen är emergenta, självorganiserande strukturer och graderar levande arter efter deras komplexitet: människor är mer komplexa och därmed mer värdefulla än övriga däggdjur, som i sin tur står över lägre djur och än mer växter. En *holarkisk* uppfattning utgår från att ekosystemen hänger samman och rangordnar arterna efter hur mycket de bidrar till ekosystemens (inte sin egen) överlevnad: somliga arter, inte nödvändigtvis människorna, bidrar mer än andra till att ekosystemen bibehålls och är därmed mer värdefulla. ... En *egalitär* uppfattning innebär att alla arter på sitt sätt bidrar till livet och därför har lika mycket etiskt värde, oavsett komplexitet och överlevnadsvärde. (Wandén 1993, 50n)

Alla dessa tre positioner kan man hitta förespråkare för inom den pågående ekologiska och miljöetiska forskningen.¹³

¹¹ Den tekniska termen är på engelska «morally considerable». Se t.ex. Elliot 1995, 12.

¹² Andra typer av holism som figurerar i miljöetiska sammanhang är *ontologisk holism* (uppfattningen att helheter existerar som åtskilda från deras delar och är lika verkliga som deras konstituerande delar) och *metodologisk holism* (uppfattningen att vi har en ofullständig förståelse av ett ekosystem om vi endast har kunskap om dess konstituerande delar).

¹³ Exempelvis förespråkar Norton en hierarkisk uppfattning som han anser ska ligga till grund för policyfrågor rörande biologisk mångfald (Norton 1992). Se

Även om vår slutsats här måste bli tentativ, eftersom det inte finns utrymme för en detaljerad diskussion, är det trots allt rimligt att dra slutsatsen att McFague inte lyckats visa att den ekologiska världsbilden implicerar en etisk holism. (Förklaringen till detta har naturligtvis att göra med att hon blandar samman en vetenskaplig och en etisk holism.) Således skulle antropocentrism eller en antropocentrisk miljöetik (förenklat, synsättet att naturen skall bevaras för människans skull, därför att endast människan av alla objekt och processer i naturen har egenvärde) vara förenligt med vetenskaplig holism.¹⁴ Det är därmed också rimligt att tro att *om* den traditionella kristna föreställningen om relationen mellan Gud och världen är antropocentrisk, så undergrävs inte denna föreställning av vetenskaplig holism och därför är den inte heller av denna anledning vetenskapligt suspekt eller otidsenlig. (Huruvida den trots det är olämplig återkommer jag senare till i min diskussion av McFagues andra argument.)

Hur är det då med *hierarkiskt* tänkande, är det oförenligt med vetenskaplig holism? (Se igen premiss 1.) Inte heller på denna punkt verkar McFague ha rätt, för både den hierarkiska uppfattningen och den holarkiska uppfattningen som Wandén särskiljer, rangordnar och graderar levande varelser. Den första uppfattningen gör det utifrån deras komplexitet, den andra utifrån deras bidrag till ekosystemens överlevnad. Hierarkiskt tänkande tycks fullt förenligt med ekologi och vetenskaplig holism. Men inte nog med det, dessutom verkar *etisk* holism vara förenligt med hierarkiskt tänkande, dvs. man kan vara etisk holist och förkasta en egalitär uppfattning eller biocentrisk egalitarianism. Holmes Rolstons miljöetik kan (och brukar) utan vidare klassificeras som en form av etisk holism. Ändå skriver han att:

The [ecological] system does not center indiscriminately on life, with one life being equal to another; and the system does not center functionally on humans, who in the ecological sense

have little role in the system. Microbes are more important than humans instrumentally. All values does not «center» on humans, though some if it does. ... Nevertheless, humans are of the utmost value in the sense that they are the ecosystems's most sophisticated product. They have the highest per capita intrinsic value of any life form supported by the system. (Rolston 1988, 73)

Rolston rangordnar människan högre än andra levande varelser, men en mycket mer radikal — men likväl hierarkisk — etisk holism skulle vara synsättet att enbart biosfären har ett egenvärde och att alla levande varelser inklusive människan har endast ett instrumentellt värde, vilket skulle vara en viss utformning av en holarkisk uppfattning.

Åtminstone tre frågor tror jag måste besvaras, om en miljöetik ska kunna anses vara adekvat och någorlunda heltäckande: (1) *Vilka varelser eller entiteter i naturen har egenvärde eller måste vi ta moralisk hänsyn till?* (Enbart människor? Enbart levande varelser? Alla levande varelser samt arter och ekosystem? Enbart ekosystem eller biosfären?) (2) *Hur mycket måste vi ta hänsyn till de olika moraliskt beaktningsvärda varelserna eller entiteterna?* (Är de alla lika värdefulla eller har någon ett högre egenvärde än någon annan?) (3) *Hur ska vi lösa de intressekonflikter som föreligger mellan de moraliskt beaktningsvärda varelserna eller entiteterna?* (Vilka prioriteringsprinciper eller konfliktslösningsprinciper ska vi uppställa och följa när det t.ex. gäller att väga människors intressen mot djurens intressen vid konstruktioner av motorvägar, hamnar, djurparker, etc.?) Det är de olika svaren på den andra frågan som öppnar upp för rangordning eller gradering och därmed för ett hierarkiskt tänkande inom miljöetiken vare sig denna etik är av antropocentriskt eller holistiskt slag.

Även på denna punkt verkar McFague således ha missförstått den samtida vetenskapliga världsbilden. Följaktligen, om den traditionellt kristna natursynen och synen på förhållandet mellan Gud och världen är hierarkiska är detta varken oförenligt med ekologisk eller etisk holism. Det hierarkiska tänkandet i traditionell kristen tro gör således denna tro varken otidsenlig eller vetenskapligt suspekt.

också Günther 1992, Ho 1988 och Schneider 1992 för en diskussion av de andra uppfattningarna.

¹⁴ Två miljöetiker som betonar en sådan möjlighet är t.ex. Norton 1986 och Marietta 1995, kap. 2–4.

Hur förhåller det sig då slutligen med *dualism* (som också ingår som en komponent i premiss 1 och 2)? Låt oss se varför McFague anser att den traditionella kristna gudsbilden är dualistisk. Hon skriver:

att Gud skapade *ex nihilo*, ur «intet», och att Gud skapade hierarkiskt, med det fysiska underordnat det andliga. Båda dessa föreställningar stöder en dualism: den absoluta distinktionen mellan Gud och världen och att materian är underlägsen anden, liksom kroppen själen (151).

Huruvida McFague har rätt eller inte beror naturligtvis på hur man förstår begreppet dualism. Jag har inget tolkningsföreträdare men vill ändå hävda att McFague använder termen på ett missvisande sätt. En möjlighet att bestämma *metafysisk dualism* är att säga att det är synsättet att verkligheten består av två substanser eller element som är oberoende av varandra för sin existens, exempelvis en materiell och en andlig substans. *Metafysisk monism* är då synsättet att verkligheten enbart består av en substans eller ett element. *Metafysisk pluralism* slutligen, är synsättet att verkligheten består av fler än två substanser eller element som är oberoende av varandra för sin existens. Om vi utgår från en sådan bestämning av dualism, är då en traditionell kristen gudsbild dualistisk?

Vi kan jämföra med olika synsätt på relationen mellan människans medvetande och kropp. Vanligen tänker man sig att någon är en *medvetande-kropp dualist* om hon hävdar att människan väsentligen är ett medvetande (eller en immateriell själ) och följaktligen kan existera utan sin kropp. Men om man istället hävdar att medvetandet är beroende av en kropp för sin existens (dvs. att en människa inte kan existera utan en kropp), är man då en dualist? Det är det nog ingen som skulle vilja påstå. Analogt kan en teist knappast klassificeras som metafysisk dualist om hon hävdar att världen hela tiden är beroende av Gud för sin existens, dvs. världen kan inte existera utan Gud. Däremot skulle en *deist* som anser att världen, efter det Gud skapat den, existerar oberoende av Gud (dvs. även om Gud upphörde att existera skulle världen finnas kvar) kunna betecknas som dualist. Om detta resonemang är riktigt är det missledande att tala om en

traditionellt kristen gudsbild som dualistisk eftersom den ju som bekant inte är deistisk.

För övrigt har jag mycket svårt att se hur upptäckter inom ekologin eller någon annan vetenskap skulle kunna utgöra ett argument mot deism. Huruvida världen kan existera oberoende av Guds upprätthållande verksamhet eller inte, verkar vara en frågeställning som ligger långt utanför vetenskapens kompetensområde.

Vi kan därför inte dra någon annan slutsats än att när det gäller den samtida vetenskapliga världsbildens oförenlighet med ett hierarkiskt och antropocentriskt tänkande har McFague sannolikt dragit en felaktig slutsats. Huruvida denna världsbild dessutom utesluter dualistiskt tänkande har jag inte tagit ställning till, utan jag har nöjt mig med att på denna punkt försöka visa att det är missvisande att kalla en traditionell kristen föreställning om relationen mellan Gud och världen för dualistisk. McFagues vetenskapsbaserade argument kan därför inte anses vara hållbart.

4. Det miljöbaserade argumentet mot en traditionell kristen gudsbild

Låt oss kalla det andra argument jag identifierat hos McFague mot en traditionell kristen gudsbild för «det miljöbaserade argumentet» eftersom det tar sin utgångspunkt i behovet av att rädda vår planet från en nukleär och ekologisk kris. Hon frågar:

Är denna förståelse av Guds närvaro i och för världen [om en Gud som är åtskild från och som råder över världen], och följaktligen indirekt av vår närvaro i och för världen, lämpad för och till hjälp i en holistisk och nukleär tid? Jag tror inte det och föreslår i stället att vi ser världen som Guds kropp (92).

McFague skriver vidare att:

Den monarkiska modellen [Gud som kungars kung] är farlig i vår tid: den uppmuntrar ett tänkesätt som betonar avståndet mellan människan och världen; den uppmärksammar endast människan och det mänskliga; den stödjer attityder som antingen driver människor att dominera över världen eller gör dem passiva i förhållande till den (101).

Grundtanken är således att en traditionell kristen gudsbild undergräver mänsklig strävan att förbättra situationen på jorden. Den hämmar mänsklig mognad och mänskligt ansvar som är absolut nödvändigt för att vi ska kunna skapa ett jämlikt samhälle i harmoni med naturen.

Den *monarkiska modellen* (eller metaforen «världen som kungens maktsfär») kallar hon den grundläggande metaforen i en traditionell kristen gudsbild. Enligt denna modell ser man Gud som en kung som enväldigt regerar och kontrollerar denna värld och sina undersåtar, människor, genom dominans och välvilja. Modellen visar på en «Gud som fjärran från och i grunden oengagerad i världen» och relationen mellan kungen och hans undersåtar «är med nödvändighet en relation på avstånd: det kungliga är <oåtkomligt> (96)». «Kungen som den dominerande härskaren uppmuntrar militaristiska och destruktiva attityder; kungen som välvillig patriark uppmuntrar attityder som präglas av passivitet och flykt undan ansvar (101)».

På grund av dessa negativa konsekvenser som en traditionell gudsbild, eller mer exakt, den monarkiska modellen, medför för vår och världens överlevnad och välbefinnande, måste vi enligt McFague fråga oss «om inte ett byte av metaforen «världen som kungens maktsfär» mot «världen som Guds kropp» vore ett sätt att remytologisera evangeliet för vår tid (91)?»

Därmed är det centrala innehållet i McFagues miljöbaserade argument klarlagt. Hennes argument ser ut ungefär på följande sätt:

- (1) Om vi fortsätter att leva som vi nu gör hotas vår och världens överlevnad och välbefinnande.
- (2) Därför måste vi ändra vårt sätt att leva så att vi lever i harmoni med naturen.
- (3) En traditionellt kristen föreställning om relationen mellan Gud och världen som den uttrycks i metaforen «världen som kungens maktsfär» befrämjar inte, utan snarare hämmar ett sådant miljöanpassat levnadssätt.
- (4) Därför ska kristna inte längre använda sig av metaforen «världen som kungens maktsfär» utan istället använda metaforen «världen som Guds kropp».

Låt oss anta att McFague har rätt i det hon skriver och att även om, som hon säger, «dessa [hennes] kommentarer vid första anblicken förefaller vara en karikatyr snarare än en rättvis beskrivning av den klassiska västerländska monarkiska modellen, [så] beskriver de [i själva verket] bara vad som är en direkt konsekvens av dess bildspråk (96)».¹⁵ Vad följer då? Ja, det är högst oklart. Det beror nämligen på vilken av de två tidigare tolkningarna av hennes användning av metaforbegreppet vi bestämmer oss för att utgå ifrån: Om (a) allt religiösa språk (ja, kanske till och med allt tal om verkligheten) är metaforiskt eller om (b) vi kan skilja mellan bokstavligt och metaforiskt tal om Gud.

Tydligast kommer kanske denna mångtydighet fram om vi tittar närmare på hennes alternativ till den monarkiska modellen. På vilken semantisk nivå ligger hennes förslag om att vi ska se världen som Guds kropp? Ibland skriver McFague som om en distinktion mellan bokstavligt och metaforiskt tal vore möjlig:

Om en metafor ska vara acceptabel behöver den inte, kan den inte, passa in helt och hållet. Om den gjorde det vore den en beskrivning. Man bör vara medveten om hur man inte ska tillämpa en metafor (att säga att Gud är Fadern betyder inte att Gud har skägg!) ... (102).¹⁶

Precis som när jag säger om min kompis Kalle att han är en räv passar detta uttryck inte in helt och hållet. Han har t.ex. inte fyra ben. Det är med andra ord i mitt exempel bokstavligt falskt att Kalle har fyra ben och i McFagues exempel är det, antar jag, bokstavligt falskt att Gud har skägg. Här verkar således McFague gå med på

¹⁵ Jag måste erkänna att jag själv är mycket tveksam till hur representativ hennes tolkning av den monarkiska modellen i kristen tradition i själva verket är.

¹⁶ Här är ytterligare en punkt där McFague uttrycker sig på ett inkonsekvent sätt. Hon skriver uttryckligen i detta textavsnitt att en metafor inte är en beskrivning, men senare i sitt resonemang frågar McFague ändå om «metaforerna mor, kärlekspartner och vän [passar] för att beskriva förhållandet mellan Gud och världen (113)». Antingen beskriver metaforer någonting eller så gör det de inte. Rimligen måste svaret vara det första nämnda. När jag säger om min kompis Kalle att han är en räv beskriver jag någonting som är kännetecknande för honom.

att religiöst tal antingen kan vara bokstavligt eller metaforiskt.

Går vi på denna tolkningslinje så måste vi förstå hennes påstående om att världen är Guds kropp analogt med mitt påstående att «Mina barn är en del av mig». Jag menar inte bokstavligt att deras kroppar sitter ihop med min, utan påståendet uttrycker en metafor. Dock går påståendet delvis att översätta till bokstavligt tal, dvs. till påståendet att det är bokstavligen sant att jag bryr mig om Jacob och Beatrice så otroligt mycket att när de lider, lider jag minst lika mycket, när de är glada är jag glad, osv. McFagues poäng blir då att metaforen «världen som kungens maktsfär» inte lyckas uttrycka att Gud bryr sig oerhört mycket om oss och världens välbefinnande, att Gud lider och gläds med oss och världen lika mycket som Gud skulle göra om vi var en del av dennes kropp. Men på samma sätt som jag inte ska börja tro att mina barn faktiskt är, i bokstavlig mening, en del av mig, lika lite ska kristna börja tro att människan och världen i bokstavlig mening är en del av Gud. Med andra ord, kristna kan fortfarande vara *klassiska teister* och hävda (i) att Gud har skapat världen och (ii) att världen och Gud är helt åtskilda, men (iii) att världen hela tiden är beroende av Gud för sin existens. Kristna behöver bara (vilket i och för sig antagligen inte är så enkelt) sluta att använda metaforen «världen som kungens maktsfär».

Problemet är dock att McFague på andra ställen säger sådant som kommer i konflikt med denna ovanstående tolkning. Hon skriver att modellen med världen som Guds kropp inte är panteistisk, «den identifierar inte Gud helt och hållet med världen, lika lite som vi identifierar oss själva helt och hållet med våra kroppar (104)». Den är snarare *panenteistisk*: «Detta är åsikten att allt har sitt ursprung i Gud och att ingenting existerar utanför Gud, utan att Gud fördenskull reduceras till dessa ting (104–5)». Gud kommer i en beroendeställning till världen och precis som «vi bryr oss om och sköter våra kroppar och blir sårbara p.g.a dem, påverkas Gud av kroppsliga omständigheter (105)». Guds kropp kan skötas illa, plundras eller ödeläggas.

Påståendet att världen är Guds kropp är således *inte* analogt med mitt påstående att mina barn är en del av mig, utan analogt med vad en människa som är fastvuxen vid en annan män-

niska (en belägenhet några få människor befinner sig i) uttrycker när hon säger: «Min syster är en del av mig». De bokstavligt talat delar samma kropp. Eller, för att delvis använda McFagues egen analogi, Guds förhållande till världen är som mitt förhållande till min kropp, inte som mitt förhållande till mina barn. Om McFague därför trots allt menar att vi kan skilja mellan bokstavligt och metaforiskt tal om Gud, är det hon säger missvisande. McFagues poäng blir då inte bara att vi ska byta metaforen «världen som kungens maktsfär» mot en annan metafor «världen som Guds kropp», utan att vi också ska ersätta det bokstavliga talet om att Gud har skapat världen ur intet med det bokstavliga talet om att världen är en del av Gud. Traditionellt kristna människor ska upphöra att vara klassiska teister och istället bli processteister.

Det som ytterligare komplicerar tolkningen av McFague är att om, å andra sidan, allt tal om Gud är (oöversättbart) metaforiskt, verkar det inte längre vara möjligt att semantiskt åtskilja situationer i vilka uttrycket «världen är Guds kropp» används för att säga att Guds förhållande till världen är som *mitt förhållande till min kropp* (bokstavlig tolkning) eller när det är som *mitt förhållande till mina barn* (metaforisk tolkning). Detta är i min mening djupt problematiskt och otillfredsställande för det innebär att ett flerdimensionellt språkbruk begränsas till ett endimensionellt. Hennes syn på det religiösa språket är i denna bemärkelse reduktionistisk.

Men om vi tolkar McFague så att hon faktiskt menar att allt tal om Gud är (oöversättbart) metaforiskt då visar det sig dessutom vara så att hon har misslyckats med att identifiera den «rotmetafor» som används i traditionell kristen teologi för att uttrycka Guds relation till världen.¹⁷ Metaforen «världen som Guds kropp» bör inte i första hand jämföras med metaforen «världen som kungens maktsfär» utan med metaforen «världen som Guds skapelse». Denna metafor — om det nu är en metafor — används redan i inledningen av Bibeln, «I begynnelsen skapade

¹⁷ «[A] root-metaphor is the most basic assumption about the nature of the world or experience that we can make when we try to give a description of it. Each root-metaphor is a way of seeing «all that is» through a particular key concept (McFague 1982, 28)».

Gud himmel och jord (1 Mos. 1:1)», och utgör en röd tråd igenom hela Gamla och Nya testamentet och igenom hela den kristna traditionen. Morris skriver om denna inledningsvers i Bibeln, att den är:

the key to a distinctively theistic perspective on reality. This one statement captures the heart of a theistic world-view. We live in a created universe. For centuries, theists have held that the single most important truth about our world is that it is a created world. And it is no exaggeration to add that it is one of the most important truths about God that he is the creator of this world. (Morris 1991, 139)

Att McFague missar detta kan kanske ses som stöd för tolkningen att hon trots allt accepterar att det i religiöst språkbruk görs en distinktion mellan bokstavligt och metaforiskt tal, eftersom den monarkiska modellen, av många traditionella teister setts som ett metaforiskt uttryck för det faktum att världen är, i bokstavlig mening, Guds skapelse.

Således måste den tredje premissen i McFagues miljöbaserade argument rimligen omformuleras om det hon egentligen vill säga är att traditionellt kristna människor inte bara ska ersätta metaforen «världen som Guds maktsfär» med metaforen «världen som Guds kropp» utan de ska också bli processteister:

- (1) Om vi fortsätter att leva som vi nu gör hotas vår och världens överlevnad och välbefinnande.
- (2) Därför måste vi ändra vårt sätt att leva så att vi lever i harmoni med naturen.
- (3*) En traditionellt kristen föreställning om relationen mellan Gud och världen som den uttrycks i metaforen «världen som Guds skapelse» befrämjar inte utan snarare hämmar ett sådant miljöanpassat levnadssätt.
- (4) Därför ska kristna inte längre använda sig av metaforen «världen som Guds skapelse» utan istället använda metaforen «världen som Guds kropp».

Om vi gör en sådan modifiering av hennes argument så förlorar dock argumentet mycket av den plausibilitet det eventuellt haft i sin tidigare utformning (beroende på huruvida McFagues

återgivning av den monarkiska modellen är en karikatyr eller inte).

Enligt klassisk teism skiljer sig Guds skapande från vårt skapande däri att vi bara kan skapa av det som redan finns. Guds skapande har inte någon sådan begränsning. Morris skriver att «the fundamental activity of creation, as performed by God, is the most basic *giving of being*. Human creation, by contrast, involves a *using of being* in novel ways (Morris 1991, 141)». Om man som kristen också tror att Gud är moraliskt perfekt följer det att:

since this most basic giving of being is thought to be the province of God alone, this sort of creation can be thought of as the most distinctly divine activity. As such, then, it should manifest God's goodness if anything does. It should be good. And, appropriately, from early on in the book of Genesis, we are told that God surveyed the products of his creative acts and saw that they were good, very good. (Morris 1991, 141)

Om Morris resonemang är riktigt och om vi betonar att vi är satta att «bruka och bevara» skapelsen (1 Mos. 2:15) följer därav inte att den traditionella kristna föreställningen om världen som Guds skapelse inte kan befrämja utan rent av hämma ett miljöanpassat levnadssätt. Världen är, skulle vi kunna säga, ett av Guds konstverk som vi dessutom är satta att förvalta och bevara. Kristna kan därför inte se sig som härskare över jorden som är berättigade att göra vad de vill med den. Istället bör kristna se sig som trädgårdsmästare satta att förvalta, bruka och bevara en jord som Gud har skapat och som därför har ett värde oberoende av oss.

Så länge traditionellt kristna människor tar till sitt hjärta denna förståelse av världen som Guds skapelse finns det ingen anledning för dem att bli processteister *enbart* för att de vill skapa ett miljöanpassat samhälle. (Det kan naturligtvis finnas andra skäl för en sådan förändring av en kristen gudsbild.) Traditionellt kristna människor kan dessutom följa McFagues råd att ersätta metaforen «världen som kungens maktsfär» med metaforen «världen som Guds kropp» så länge de är medvetna om att också det senare uttrycket då används som en metafor och ingenting annat.

En annan möjlighet, som jag personligen tror är bättre än McFagues förslag, därför att ingen

förvirring behöver uppstå huruvida traditionellt kristna människor är klassiska teister eller processteister, är följande: Varför inte utvidga den traditionella kristna metaforen «vi är Guds barn» till att också innefatta hela skapelsen? Vi och hela skapelsen är Guds barn. Vilken «chockerande insikt» för att använda McFagues egna ord. Vi och världen är födda av Gud.¹⁸ Visserligen bara i en metaforisk och inte i en bokstavig bemärkelse men ändå! Det ger oss en bra imaginativ vision av skapelsen. För på samma sätt som mina barn kan misshandlas och våldtas så kan Guds barn bli det. Och lika upprörda som vi blir när våra barn behandlas på ett sådant sätt, lika upprörd blir Gud över att dennes skapelse skövlas och ödeläggs.¹⁹

Bibliografi

- Alston, William. P. 1989. *Divine Nature and Human Language* (Ithaca: Cornell University Press).
 Elliot, Robert (red.), 1995. *Environmental Ethics* (Oxford: Oxford University Press)
 Günther, Folke. 1992. «Nested living systems» Beijer Discussion Papers (Stockholm: The Royal Swedish Academy of Sciences)
 Hick, John, 1993. *The Metaphor of God Incarnate* (London: SCM Press)
 Ho, M-W, 1988. «On holding nature still: evolution by process, not by consequence» i Fox Ho (red.) *Evolutionary processes and metaphors* (John Wiley & Sons)

¹⁸ Jämför formuleringen som återfinns i Romarbrevet, där det står att «hela skapelsen ännu ropar som i födslovåndor (Rom. 8:22)».

¹⁹ Jag vill uttrycka mitt tack till Erica Appelros, Cristina Grenholm, Eberhard Herrmann, Anders Jeffner och David Kronlid för värdefulla synpunkter på en tidigare version av denna artikel.

- Marietta Jr., Don E. 1995. *For People and the Planet* (Philadelphia: Temple University Press).
 McFague, Sallie, 1982. *Metaphorical Theology* (Philadelphia: Fortress Press).
 ———, 1994. *Gudsbilder i en hotfull tid* (Borås: Verbum). En översättning av *Models of God* (Philadelphia: Fortress Press, 1987)
 Morris, Thomas V. 1986. *The Logic of God Incarnate* (Ithaca: Cornell University Press).
 ———, 1991. *Our Idea of God* (Notre Dame: University of Notre Dame Press)
 Norton, Ulanowicz, 1992. «Scale and Biodiversity Policy: A Hierarchical Approach» i *Ambio*, Vol. 21. Nr. 3.
 Norton, Bryan G. 1986. «Conservation and Preservation: A Conceptual Rehabilitation» i *Environmental Ethics*, Vol. 8.
 Peterson, Michael, William Hasker, Bruce Reichenbach och David Basinger, 1997 [1991]. *Förnuft och religiös tro* (Nora: Nya Doxa).
 Rolston III, Holmes, 1988. *Environmental Ethics* (Philadelphia: Temple University Press).
 Schneider, Kay, 1992. «Life as a manifestation of the second law of thermodynamics», Working Paper Series, Department of Environment and Resource Studies, University of Waterloo, Ontario.
 Swinburne, Richard, 1987. «Analogy and Metaphor» i Gerard J. Hughes (red.), *The Philosophical Assessment of Theology* (Kent: Search Press Ltd).
 Tracy, David, 1985. «Theological Method» i Peter C. Hodgson och Robert H. King (red.), *Christian Theology*, 2:a uppl. (Philadelphia: Fortress Press).
 Wainwright, William, J. 1988. *Philosophy of Religion* (Belmont: Wadsworth)
 Wandén, Stig, 1993. *Ideologiska kontroverser i miljövärlden* (Arlöv: Naturvårdsverket)
 Ward, Keith, 1996. *Religion and Creation* (Oxford: Clarendon Press).



Summary

In this paper I analyse Sallie McFague's book «Models of God». The focus is especially on two issues. The first concerns whether language in general or religious language in particular are irreducibly metaphorical. The second concerns whether a traditional Christian understanding of the relationship between God and the world is incompatible with the contemporary scientific picture of the world and with the engagement that is required today to save the world from an ecological and a nuclear disaster. I argue that neither «ordinary» language nor religious language are irreducibly metaphorical and I try to show that the two arguments McFague raises against a traditional Christian understanding of the God–world relationship are not convincing. Christians should therefore continue to see the world as God's creation and not as God's body.

DISKUSSIONSINLÄGG

Bidraget av bitr. prof. Göran Collste, Linköpings universitet, är en första reaktion på debatten om universell och partikulär etik, som öppnades i häfte 2, 1997. I nästa häfte fortsätter debatten.

Den etiska universalismen inbjuder till omprövning och dialog

För några månader sedan hade jag förmånen att delta i ett lärarutbyte med ett universitet i Malaysia. Jag tillbringade tre månader vid det malaysiska universitetet där jag undervisade i etik och politisk filosofi. Malaysia är förmodligen ett av världens mest multietniska och multikulturella samhällen. Snart nog alla världens religioner finns representerade. De olika befolkningsgrupperna lever i relativt god sämja och man är stolt och tydlig i sin identitet.

En av mina uppgifter var att undervisa i politisk filosofi för en studentgrupp bestående av malaysiska (och därmed muslimska), kinesiska och indiska studenter. Jag valde att presentera John Rawls teori om rättvisa. Jag behandlade hans idé om att välja principer i en fiktiv kontraktsituation under «okunnighetens slöja» och jag redogjorde för hans båda grundläggande principer:

varje person ska ha samma rätt till det mest omfattande systemet av grundläggande friheter, som är förenligt med ett likartat system av frihet för alla och

alla sociala värden — frihet och möjligheter, inkomst och välbefinnande och förutsättningar för självrespekt — bör fördelas lika om inte en olik fördelning av något eller alla värden gynnar den sämst ställda.¹

Hur reagerade då studenterna på denna teori? Kunde de förstå den? Kunde de relatera den till sin egen tradition? Det intressanta var att de kunde inse den universalistiska poängen med Rawls metod för att komma fram till sina rättvisepprinciper liksom principernas innehåll. Dvs. de instämde i att detta föreföll vara ett rimligt sätt att formulera vad som kan utmärka ett rättvist samhälle.

Men vad hände när de relaterade teorin till den bakgrund och den kontext som var deras? Kommer Rawls universalism inte i konflikt med t.ex. den muslimska synen på förhållandet mellan män och kvinnor eller med det hinduiskt motiverade kastväsendet. Jo,

självkärl! Och det insåg ju också studenterna. Men de reagerade inte så att de avfärdade Rawls som en företrädare för det moderna, liberala, västerländska samhället. Nej, istället såg de hans teori som en utmaning och en inbjudan till omprövning. (Liksom Rawls teori också kan fungera som en utmaning för de moderna västerländska samhällena)

Det är så en universalistisk etik kan fungera. Den kan bryta igenom och problematisera de tankestrukturer som är invanda och etablerade och som legitimerar traditionellt baserad maktutövning.

Kontextualismen

Min erfarenhet från Malaysia ser jag som ett argument mot den hållning till etiken som Arne Rasmusson (AR) för fram i den intressanta artikeln Människan i allmänhet finns inte (STK 2/97). AR representerar en ståndpunkt som delas av filosofer som Alasdair MacIntyre och Charles Taylor och som betecknas kontextualism eller post-modernism. Enligt denna uppfattning är våra moraliska övertygelser något vi övertar från de traditioner vi ingår i. Vi fostras in i vissa tänkesätt eller som AR uttrycker saken «...moraliska fenomen existerar inte isolerade utan är inbäddade i historiskt formade och föränderliga traditioner, institutioner och praktiker.»

Människan i allmänhet finns inte därför att hon är en del av dessa traditioner, menar AR. Men, har hon inte förmåga att utsätta dem för en kritisk granskning? Kan hon inte ifrågasätta dem? Om man svarar ja innebär detta också att människan har en identitet eller ett själv som åtminstone delvis är, eller åtminstone kan vara, fritt från traditionens makt över henne.

Uppgiften för etiken är enligt kontextualismen att uttolka den egna traditionen och med den som utgångspunkt utforma en «kontextuell dygdetik». Vad får denna inställning för följder i dagens samhälle? Det finns idag uppenbarligen ett stort allmänt intresse för etik vilket inte minst märks i radio och TV och på dagspressens debatt- och insändarsidor. Orsakerna är flera men en är att vi genom nya möjligheter och ny teknik ställts inför tidigare okända etiska frågor: Hur bör vi använda gentekniken? Hur länge bör svårt sjuka människor hållas vid liv inom värden? Är det rätt att forska på levande foster? Bör vi donera våra organ?

1 Rawls, J., *A Theory of Justice*, Oxford 1973, s. 303.

Detta är exempel på några aktuella frågor. Uppräkningen av nya liksom av redan kända etiska problem som berör oss alla skulle kunna fortsätta. Etiker som står för en universalistisk och rationell etik, dvs. den ståndpunkt som AR angriper, försöker att på basis av etiska principer, moraliska intuitioner och faktaövertygelser formulera förnuftigt grundade och kritiserbara svar på dessa frågor (se vidare nedan). Men hur kan man utifrån den traditionsbundna dygdetik som AR företräder resonera? Vilka blir följderna för den tillämpade etiken?

Alasdair MacIntyre gör själv stor affär av att «liberaler», dvs. etiker i den universalistiska upplysnings-traditionen, inte lyckats ena sig om svaren på kontroversiella etiska dilemman i nutiden trots att man hävdar betydelsen av rationell argumentation². Men MacIntyre gör själv inte ens något försök att utforma en alternativ grund för tillämpad etik.

Universalismen

Hur ser då det universalistiska alternativet ut? Det gemensamma för universalister är inte att moraliska traditioner är betydelselösa utan att det är möjligt att argumentera över traditionsgränser. En metod för etisk rationalitet som förts fram av bl.a. John Rawls betecknas «the Method for Reflective Equilibrium» (REM). REM innebär, kortfattat, att en välgrundad ståndpunkt förutsätter en jämvikt mellan moraliska intuitioner och etiska principer och teorier. Ställs vi inför ett problem tar vi intuitivt ställning. Detta ställningstagande kan prövas mot de etiska principer som vi omfattar. Är det intuitiva ställningstagandet oförenligt med den slutsatsen en tillämpning av den etiska principen eller teorin leder fram till kanske vi vid närmare eftertanke måste ompröva antingen vårt intuitiva ställningstagande — det kanske var förhastat — eller den etiska princip vi omfattar, den visar sig kanske ohållbar i vissa praktiska tillämpningar.³

Visst är traditioner och gemenskaper betydelsefulla för våra moraliska ställningstaganden. Det är utifrån vår uppfostan som vi lär oss se världen och det moraliska landskapet. Yrken, för ett ta ett nutida exempel, kan fungera som kontexter då en yrkesetisk medvetenhet tillägnas och utvecklas.⁴ Detta utesluter dock inte att man kan och bör underkasta den traditionella moralen en kritisk granskning. Vi behöver inte se tra-

ditionen som normativt auktoritativ utan just bara som en utgångspunkt. De givna föreställningarna och principerna är kritiserbara.

Den egna traditionen kan ibland fungera som en kritisk instans till ställningstaganden som intagits i nutiden. Två exempel får illustrera detta: Muslimska kvinnor som kritiserar det kvinnoförtryck som utövas i islams namn har ofta tagit intryck av en liberal jämställdhetssyn. Men de kan också använda Muhammeds egen kvinnoyn i sin argumentation. Så hävdar exempelvis den muslimska feministen Wadud-Mushin Amina att Koranens regel om att en man får ha högst fyra hustrur då motiverades med att mannen måste kunna försörja sina hustrur. Vid den tid regeln formulerades var syftet således att skydda kvinnan. Idag när kvinnor kan försörja sig själva är regeln överflödigt och fungerar, i strid med Muhammeds intention, snarare kvinnoförtryckande.⁵

På liknande sätt kan kristna idag hänvisa till Jesu icke-våldsinställning i sin kritik av vissa nutida kyrkors legitimering av överheten och dess våldsutövning.

Etiska traditioner är således ofta källor till etisk insikt och erfarenhet. Men när muslimer eller kristna möter ateister eller hinduer duger inte dessa traditions-hänvisande argument. Då är de också nödvändigt att argumentera utifrån traditionsöverskridande referenspunkter. Under förutsättning att man är intresserad av dialog och — om möjligt — att uppnå samförstånd.

Att det finns skillnader mellan traditioner i synen på vad som är rätt, dvs. etikens innehåll, och uppfattningar om hur man kommer fram till etiska ställningstaganden, dvs. etikens rättfärdigande, behöver inte betyda att traditionerna är inkommensurabla. Skillnaderna kan ges en sociologisk eller moralpsykologisk förklaring. Chandran Kukathas hävdar i anslutning till Adam Smiths teori om moralisk sympati att individerna i ett samhälle har en naturlig strävan att komma överens: «... it is the process of self-evaluation by reflecting on the likely judgements of others that leads to the development of common moral standards ... Moral standards, like social standards generally, arise out of the interaction of individuals in particular circumstances or contexts».⁶ Genom ökade kontakter mellan olika kulturella grupper kan därmed också en ökad förståelse för den andres ståndpunkter uppnås. Detta kan kanske uppnås i de nutida pluralistiska samhällena och genom den tilltagande internationalisering.

2 MacIntyre, A., *After Virtue, a study in moral theory*, London 1985, s. 6 ff.

3 Diskussionen om REM är omfattande. Se t.ex. Rawls, J., «Outline of a Decision Procedure for Ethics», *The Philosophical Review* 60 (1951), *A Theory of Justice*, Oxford 1971 och Nielsen, K., «Relativism and Wide Reflective Equilibrium», *The Monist*, 76 (1993).

4 Se min bok *Etik i datasamhället* (Stockholm 1993) där jag tillämpar MacIntyres teori på begreppet yrkesetik.

5 Amina, W.M., *Qu'ran and Woman*, Kuala Lumpur 1992.

6 Kukathas, C., «Explaining Moral Variety», i *Cultural Pluralism and Moral Knowledge*, ed. Paul, E.F., Miller, F., Paul, J., Cambridge 1994, s. 13 f.

Den som förnekar universalismen och istället menar att olika traditioner och gemenskaper («communities») har sin egen givna legitimitet och att alla moraliska normer är traditionsberoende riskerar att stå utan möjligheter att kritisera orättfärdig maktutövning och orättvisor som utövas inom ett annat samhälle än ens eget. Detta leder till en relativism där t o m nazism och stalinism riskerar att kunna formulera sitt eget moraliska rättfärdigande.

Dygder och etiska principer

Tradition och universalism kan således båda finnas med i etisk argumentation. Det gäller också dygder och etiska principer. De flesta filosofer och teologer som omfattar en universalistisk ståndpunkt har tagit intryck av kritiken att dygdetiken har fått spela en undanskymd roll i deras etiska teorier. Därför har man sökt att komplettera principetiken med en dygdetik. Det finns naturligtvis ett samband mellan dessa. Frågan vad som är eftersträvsvärda dygder, dvs. vilka egenskaper som utmärker en god människa, kan inte besvaras oberoende av vad som har egenvärde och hur vi bör handla.

AR menar däremot att en kontextuell dygdetik utgör ett alternativ till en universalistisk principetik. Han gör här en missvisande analogi till fotboll som jag inte kan låta bli att kommentera. Principetiken motsvarar enligt AR «de officiella reglerna» för fotboll medan dygdetiken handlar om förmågan att spela fotboll. Dessa kategorier skulle således handla om helt olika saker: principetiken motsvarar regler för hands och inkast medan dygdetiken motsvarar fotbollens utövande.

ARs analogi är missvisande därför att den utgår ifrån att principetik och dygdetik handlar om olika saker. Istället är det olika sidor av en och samma sak: hur vi bör handla och vad som är gott. En bättre analogi är därför följande: generella regler och principer för hur fotboll bör spelas, dvs. hur man drar upp ett anfall, markerar motståndare, slår en frispark mm kompletterar och instruerar den enskilde fotbollsspelarens egen förmåga att lösa sin uppgift.

Den teologiska etiken

Är då inte den kontextuella dygdetiken ett etiskt tänkande som bättre än principetiken motsvarar en genuint kristen etik? Nej, knappast. Om man med kristen etik menar enbart Jesu etik var den snarare ett exempel på teonomt förankrad radikal kärleksetik som ställde stora krav på uppoffring för medmänniskan: «vänd andra kinden till!», «älska Din fiende!» osv. Om man däremot med kristen etik menar det etiska tänkande som utvecklats genom en fortlöpande tolkning av bibeltexten i samtiden i dialog med filosofiskt tän-

kande under kristendomens historia fram till nutiden, har både principetiken och dygdetiken sin givna plats.

Ett gemensamt drag för den svenska teologisk-etiska tradition som utvecklats av bl.a. Ragnar Holte, Carl-Henric Grenholm och Göran Bexell är inte att man förnekat att kristendomen har ett etiskt innehåll. Dessa teologer har tvärt om försökt att utlägga och tolka detta innehåll. De har då, i likhet med tidigare etiker i kristen tradition, fört en dialog med den filosofiska etiken och förnekat att kristen etik måste komma i konflikt med andra etiska synsätt. De har använt de teologiska begreppen *skapelse-teologisk etik* eller *etik utifrån den första trosartikeln* för att uttrycka att det finns skapelsegivna allmänmänniska egenskaper som förnuft, språk och gemensamma grundläggande mänskliga erfarenheter och behov utifrån vilka det är möjligt att föra etisk argumentation över traditions- och religionsgränser.

Vilket är alternativet i dagens pluralistiska och mångkulturella samhällen? Måste vi inte söka efter lösningar på de etiska frågorna som kan förena olika synsätt snarare än att fördjupa klyftorna mellan religioner och livsåskådningar? Bör vi inte ifrågasätta konserverande traditioner snarare än att befästa dem? Kan den postmoderna kontextualismen som AR representerar erbjuda något annat än auktoritetstro, fundamentalism eller irrationalism på den normativa och tillämpade etikens område?

Göran Collste



LITTERATUR

Theodore Hiebert: *The Yahwist's Landscape. Nature and Religion in Early Israel*. 210 sid. Oxford University Press, New York, Oxford 1996.

Är naturen ett problem för bibelvetenskapen? Det påstår i alla fall Theodore Hiebert i sin nyutkomna bok *The Yahwist's Landscape*. Där gör han upp räkningen med tidigare forskning i ett första kapitel. Hiebert menar att deras framställning kännetecknas av ställningstaganden för historia och mot naturen. Han lägger sig vinn om att visa att ett sådant betraktelsesätt vilar på numera överspelade och rentav felaktiga grunder och föreslår ett alternativt sätt att göra exeGES med naturen i centrum. Detta tillvägagångssätt testas Hiebert sedan i tre kapitel på det äldsta berättande materialet i Pentateuken; nämligen den s.k. Jahvisten. I ett sista kapitel samlar Hiebert ihop sina tankegångar och för en dialog med nutida ekologiska debattörer.

Bokens mest betydelsefulla kapitel är enligt min mening det första. Det är en skarp uppgörelse med några av de fundament som GT-forskningen tycks vila på. Den ena rör Israels ursprung: att de skulle härstamma från en strikt nomadtillvaro i öknen. Detta hänger samman med den andra föreställningen, vilken rör Israels egenart: att de skulle vara ett alltigenom historiemedvetet folk i klar kontrast till de omgivande naturreligionerna. Konsekvensen av ett sådant betraktelsesätt blir snart att naturen problematiseras och marginaliseras och att historien ses som den sfär där Gud väljer att uppenbara sig. Hiebert belyser detta med en mängd exempel från forskare fram till våra dagar.

Bägge dessa föreställningar bygger på axiomatiska motsatsförhållanden där historia ställs mot natur och öken mot det bördiga landskapet. Detta har ytterst sin grund i de århundraden när bibelvetenskapen tog fart och i de filosofiska ideal som var rådande vid 17-1800-talen, med Hegel som främste företrädare. Man ansåg då att natur och historia var lämpliga kategorier för bedömning av antika religioner och man räknade med en utveckling av dessa från primitiva naturreligioner till mer sofistikerade historiska religioner.

Men kan man verkligen använda sig av moderna samlingsbegrepp som natur och historia som analysredskap för en religion vars språk faktiskt saknar dessa ord, frågar sig Hiebert? Visst reflekterade Israel över såväl natur som historia, men man organiserade inte sin världsuppfattning kring de begreppen. För dem var det inte två separata och motsatta kategorier, där det gudomliga bara återfanns i den ena. Man såg tillvaron som en helhet.

Modern arkeologisk och antropologisk forskning har ställt mycket i de ovannämnda fundamenten på

huvudet. Uppfattningen om nomadismen som en autonom och separat livsform är inte längre hållbar. Forskare räknar inte längre med en linjär utveckling från jägar-samlarsamhälle via boskapsskötsel till åkerbruk. Det har visat sig att får- och gethushållning existerat sida vid sida med bofast åkerbruk i ett symbiotiskt förhållande. Den strikta nomadtillvaro som gamla tiders forskare såg framför sig var inte möjlig före kamelens införande, vilket skedde långt senare än det som anges som Israels «formativa tid». Den miljö som kännetecknar den tiden är i stället den typiska för medelhavsområdet med en bofast åkerbrukande bas, kombinerad med semi-nomadisk boskapsskötsel.

Med sådana nya rön i ryggen vänder sig Hiebert till bibeltexten för att kritiskt granska tidigare exegeters arbete och medelst en naturcentrerad läsning se vad texterna har att förmedla. Som undersökningsobjekt väljer han det berättande material som kronologiskt föregår prästerskriften, väl medveten om den debatt som alljämt förs kring möjligheten av en jahvistisk källa i pentateukmaterialet. Hiebert hävdar att man i J-materialet kan finna en sammanhållen syn på naturen, en syn som på många punkter diametralt skiljer sig från den hos P.

Hiebert börjar med att undersöka urhistorien, vilken han anser sluta i och med syndaflodsberättelsen. Jahvisten skriver sin urhistoria utifrån ett specifikt och begränsat perspektiv till skillnad från det mer universella hos P. Jahvistens perspektiv är icke nomadens utan kännetecknas av den jordbruksform som praktiserades i bergsbygderna kring Medelhavet under antiken; ett jordbruk blandat med småboskapsuppfödning. Den brukbara jorden, *adamah*, och människans relation till den, är den fasta hållpunkten i hela Jahvistens framställning. Människor, växt- och djurliv beskrivs som delar av samma organiska system, ett system vars terminologi också kan användas för att beskriva gudomen.

Samma perspektiv kännetecknar patriarkberättelserna, menar Hiebert. Dessa berättelser upptar den största delen av Jahvistens material och borde ägnas uppmärksamhet därefter, något som alls inte skett genom forskningshistorien. Centrum för dessa berättelser är den odlingsbara marken i den judiska bergsbygden. Det är det som löftena handlar om, och det är där patriarkerna hör hemma, där beskrivs de som bofasta. Endast när de lämnar detta området kallas de för *gerim* hos J, till skillnad mot P som använder *gerim* om israeliterna fram till dess de återkommer från Egypten.

Patriarkernas vandringar är inga säsongsbetonade nomadvandringar, ett faktum som redan Wellhausen

påpekade. De tjänade syftet att få patriarkerna i kontakt med de heliga platserna, platser vilka sedan kom att fungera som «portar» till och från landet för fäderna. Utanför deras sfär fanns öknen och obrukbar mark och det enda som egentligen fick patriarkerna att lämna bergsbygden var rubbningar i den naturliga och sociala miljön. Dessa heliga platser kännetecknades av olika naturfenomen till vilka gudsuppenbarelsen var nära knuten, något som Hiebert menar pekar på att naturen ingalunda var desakraliserad hos J. Resonemang kring detta och om kultplatserna och deras funktion som *axis mundi* anser jag vara bokens svagaste punkt. Här skissar Hiebert bara, i en bok som annars målar med klara färger och tydliga konturer.

Vad gäller berättelserna om Egypten och ökenvandringen så påpekar Hiebert att det här är fråga om omlokalisering av en bofast befolkning och inte nomadvandringar. P framställer öknen som platsen där Israels sanna gudstillbedjan får sin början. För J är dock södern endast detsamma som ett temporärt och perifert uppehåll. I dessa berättelser framställs öknen och nomadtillvaron inte som något ideal. Tvärtom så beskriver berättelserna en farofylld färd därigenom till det som är det verkliga målet; nämligen Israels bergsbygd.

Genom Jahvistens hela berättelse intar naturen en viktig och grundläggande plats, menar Hiebert. Det är i naturens hägn som Israel tjänar och tillber sin Gud, därifrån tar man sina offergåvor och där förväntar man sig också uppleva Guds goda vilja och välsignelse.

Den slutsats Hiebert drar av sin undersökning är att det inte längre finns fog för att säga att Israels religion föddes i öknen bland nomader med ett specifikt historiskt medvetande. Ursprunget finns snarare i bergsbygdens mylla, i vilken den israelitiska småbondens syn på individ, samhälle och religion är rotad, och där tillvaron upplevs som en helhet. Just denna miljö av småskaligt jordbrukssammanhang tar sedan Hiebert som utgångspunkt för en avslutande dialog med moderna ekologer.

För egen del fann jag boken utomordentligt upplysande och läsvärd och rekommenderar den starkt. I synnerhet det första kapitlet ger en utmanande analys av orsakerna till naturens marginalisering och problematisering inom bibelvetenskapen. Den debatten fortsätter sen i de följande kapitlen. För den forskare eller lekman som intresserar sig för ekoteologi anser jag boken vara ovärderlig. Den är skriven med bägge i åtanke. För- och nackdelar med *end-notes* kan man givetvis diskutera. En separat bibliografi saknas, men hade varit önskvärd. Slutomdömet är dock att som ett bidrag till förståelsen av naturens plats i vår specifika religiösa tradition är den ett mycket välkommet bidrag.

Karin Lindvall

Birger Gerhardsson: *The Shema in the New Testament: Deut 6:4–5 in Significant Passages*. 324 sid., Novapress, Lund 1996.

Ett av Birger Gerhardssons livsprojekt kan nog med denna bok sägas ha fått en avslutning. Även om flera enskilda bidrag är att vänta kommer denna bok att framstå som slutrapport på ett projekt som varade i över trettio år. Slutartikeln ger enligt hans egna ord «a survey of what I have discovered to this point and constitutes something of a summary» (s. 11).

Vilken roll har Shema, särskilt då dess början, Deut 6:4 f., haft hos Jesus och de första kristna? Det är projektets huvudfråga. Och resultatet kan i förenklad, sammanfattande form sägas vara följande:

- Jesus från Nasaret läste den judiska bekännelsen Shema varje morgon och kväll, använde den som norm för sitt liv och undervisade sina lärjungar utifrån den, ord för ord, fras för fras, ämne för ämne. Även temat Guds rike/herravälde är hos Jesus kopplat till Shema. Och liknelsen om den fyrahanda sädesåkern med dess utläggning har nog Jesus själv formulerat utifrån den rabbiniska tolkningen av Deut 6:4 f.
- En av de tidiga lärarna i kyrkan, en välutbildad skriftlärare jude med en lärjungaskara kring sig, en kristen ex-farisé, arbetade vidare med Jesustraditionen och förfinade Shema-tolkningen i flera centrala texter: Matt. 4:1–11 par; Matt. 27:33–54; (Matt. 13:1–9, 18–23); Matt. 13:24–33, 44–48 och Matt. 6:1–6, 16–21. — Ett Shema-mönster finns också enligt Gerhardsson i Apg. 4:32 och 1 Kor. 13.
- Den viktigaste och mest tydliga «Shematexten» från denna skriftlärda skola återfinns i början av Matteusevangeliet och fungerar där som ett slags prolog: den midrashiska berättelsen om hur Jesus prövas.
- Den Shemabaserade undervisningen i dessa texter har främst ett positivt syfte att fördjupa de kristnas tro men utgjorde också en del av diskussionen och konflikten med samtida judar.
- Den fortsatta Shema-tolkningen hittar vi framför allt i den matteanska traditionen men det finns också spår i andra texter: 1 Kor. 13 och Apg. 4:32.
- Den skriftlärde uttolkaren av Jesustraditionen bakom dessa texter är knappast identisk med lärjungen Matteus även om han skulle ha hetat Matteus.
- Den skriftlärde uttolkaren är inte heller identisk med den som slutredigerade Matteusevangeliet eftersom denne ibland fördunklar en Shemaläsning av texten.

Detta ämne har Gerhardsson behandlat i en bok 1966 och sedan i drygt tjuu artiklar i tidskrifter, samlingsverk och festskrifter. Sjutton av dem finns nu i denna utgåva, tio på engelska, sex på tyska och en på franska.

Mer än hälften av dem finns också på svenska men ofta i en första version, bl.a. åtta artiklar i boken «Hör, Israel!» Om Jesus och den gamla bekännelsen. Gerhardsson har haft som vana att först publicera något på svenska och sedan översätta det i en något reviderad, utvidgad form (eller ibland i omvänd ordning).

Jag är tacksam och glad över att Gerhardsson gjort sig mödan att samla dessa artiklar och skriva ett förord. Även för svenska läsare är det viktigt att ha artiklarna samlade och att ha tillgång till en del engelska artiklar som är mycket svåra att komma åt. Jag tänker särskilt på den grundläggande inledande artikeln, kap. 4 ur den första publikationen i ämnet 1966, och den sista sammanfattande artikeln ur festskriften till F. Neirynek 1992.

Jag övertygas också lätt av Gerhardssons tolkning av frestelseberättelsen, «the only place in which the basic discovery can be made» (s. 10). Han argumenterar där metodiskt stegvis för sin nya tolkning utan att utförligt redovisa, än mindre kritisera andra utläggningar. Kanske är denna framställningsform en delförklaring till att nästan inga exegeter — Gerhardsson noterar detta i slutet av sin inledning — har utsatt hans Shemaläsningar för grundlig prövning. Exegeter brukar citera och diskutera mera om de direkt kritiseras eller om de får stöd för egna uppfattningar. Nya tolkningar bara glider förbi.

Är den grundläggande formativa användningen av Shema i tolkningen av Jesus begränsad till en judekristen skriftlärd i den första generationen kristna? Är den mest judiska bilden av Jesus den historiskt mest äkta? Detta är några frågor som blir kvar efter läsningen av Gerhardssons bok. Han har själv många reservationer i sitt försök att hitta ett formativt bruk i Apg. 4:32. Och utläggningen av kärleken i I Kor. 13 har inte riktigt samma slags Shemamönster som de matteanska texterna. Då återstår bara Matteus.

Det är min förhoppning i denna anmälan av boken för svenska läsare att den samlande rapporten om det långa Shemaprojektet skall utmana några exegeter att ta upp dessa och andra frågor i Gerhardssons omfattande arbete med Shema och Matteus till en allvarlig prövning.

Birger Olsson

The Dead Sea Scrolls. Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Translations. Edited by James H. Charlesworth with F.M. Cross, J. Milgrom, E. Qimron, L.H. Schiffman, L.T. Stuckenbruck, and R.E. Whitaker. Vol 1. Rule of the Community and Related Documents. 185 sid., J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen/Westminster John Knox Press, Louisville 1994.

James H. Charlesworth, professor vid Princeton Theological Seminary i USA, torde gå till historien som en av vår tids största projektforskare inom bibelvetenskapens område. Resultatet av hans första stora satsning, *The Old Testament Pseudepigrapha*, 2 vols. New York 1983, 1985, har blivit ett nödvändigt standardverk för alla bibelstuderande. Sedan 1985 är Charlesworth ledare för «The Princeton Theological Seminary Dead Sea Scrolls Project», förkortat PTSDSS. Resultaten av detta projekt kommer att redovisas i tio stora volymer. Den första, som recenserar här, bär årtalet 1994.

PTSDSS är ett mycket omfattande projekt med syfte att ge ut «the first critical and comprehensive edition of all the texts and English translations of the non-biblical Dead Sea Scrolls». I det allmänna förordet nämns samverkan med fjorton sällskap, bibliotek och museer och ett antal fonder och enskilda som stött arbetet. En särskild datorkommitte har arbetat för att få fram ett bra system för redovisning av texterna med textkritiska tecken av olika slag och utgivaren har vid sin sida haft fyra rådgivare: F.M. Cross, J.A. Sanders, D.N. Freedman och S. Talmon. Och så alla assistenterna. Till den första volymen namnges fem «gifted assistants» och därtill tre «who labored indefatigably, especially over the last year». Charlesworth har alltid haft en stor förmåga att samla goda arbetare kring sig.

Projektet kan nog sägas vara ett amerikanskt-israeliskt projekt. Av de 45 namngivna forskarna i projektet kommer 32 från USA och 8 från Israel. Från Europa kommer egentligen bara en känd Qumranforskare, Martin Hengels efterträdare i Tübingen, Hermann Lichtenberger.

Första volymen innehåller framför allt Disciplinrullen i tolv versioner: den stora rullen från första grottan (1QS) och elva mindre fragment från fjärde och femte grottan (4Q255–264 och 5Q11). Till den stora rullen hörde ursprungligen också Församlingsregeln (1QSa) och Välsignelserna (1QSB). Med detta material får vi den kanske viktigaste presentationen av Qumransamfundets teologi. Till första volymen har också förts en del besläktat material: 5Q13 (Sectarian Rule) och 4 Q159, 513, 514 (Ordinances and Rules).

Varje handskrift beskrivs först i en kort, koncis och heltäckande introduktion med en bibliografi över den viktigaste litteraturen. Den hebreiska texten med utförlig textkritisk apparat presenteras sedan så utförligt som möjligt på varje vänstersida. På högersidan får läsaren en engelsk översättning rad för rad och ett antal noter, främst språkliga och översättningsmässiga, till den engelska texten. Sist i volymen finns en lista över handskrifterna från Qumran (både efter nummer och efter namn) med angivande av var i den tiovolymiga projektrapporten de kommer att ingå.

Av första volymen att döma är detta ett verk som varje Qumranforskare måste ha. Här finns en samlad

och kvalificerad genomgång av det material som fanns tillgängligt i början av 90-talet. Visserligen kommer publiceringen av fragmenten från grotta fyra att revidera vår uppfattning om dessa sensationella handskriftsfynd från Qumran, de viktigaste under detta århundrade inom bibelforskningens område. Men publiceringen av resultaten från PTSDSS kommer att väsentligt underlätta utvärderingen av de texter som håller på att publiceras just nu.

Ta t.ex. presentationen av Disciplinrullen i denna volym. Charlesworths introduktion, som i stort bygger på den allmänna consensus som idag finns inom Qumranforskningen, ger en kortfattad men mycket innehållsrik beskrivning av IQS. Enligt förordet ska varje inledning klart redovisa textunderlaget, originalspråket, datering, ursprung, historisk förankring, teologi, förhållandet till den hebreiska bibeln och samtida judiska skrifter och eventuella samband med nytestamentliga skrifter, särskild dokumentets betydelse för rekonstruktionen av kristendomens ursprung. Dessa punkter återkommer i regel i de introduktioner som finns i första volymen även om den sista punkten ofta blir rätt mager. Det hör nog samman med den tydliga markeringen i fråga om noterna att utgåvan inte är tänkt som en kommentar, inte ens en mini-kommentar till texterna från Qumran.

Efter grundliga kollationer av handskrifterna presenteras den hebreiska texten till IQS och de elva fragmenten med 400 textkritiska noter. I noterna anges när utgivaren, i detta fall Elisha Qimron, har korrigerat IQS. De elva fragmenten förtecknas som helhet i noterna och det blir för första gången mycket tydligt hur Disciplinrullen har en egen historia. Utgåvan inbjuder här till nya diakrona studier av detta grunddokument från Qumran.

Charlesworths översättning av den textkritiskt förbättrade texten är genomgående mycket ordnära, vilket kan vara en hjälp för den som studerar texten utan tillgång till den hebreiska texten. Jag skulle dock önska ytterligare en volym som översätter texten enligt de regler som utmärker flertalet moderna bibelöversättningar. En sådan version skulle öka användbarheten avsevärt för folk som endast vill orientera sig om vad detta är för slags texter.

Till översättningen av IQS finns 307 noter, oftast filologiska motiveringar till översättningen, alternativa översättningar, literala återgivningningar och diskussion av enskilda översättningsproblem. När Qimron översätter på ett annat sätt än Charlesworth anges också det i noterna.

När det kommer till detaljer finns alltid olika bedömningar. Vi kan ta ett av de mest centrala ställena i IQS som talar om vandrigen ut i öknen, 1 QS 8.12–16, det ställe som också har fått den längsta noten i utgåvan. Översättningen lyder:

12 When these become the Community in Israel
13 they shall separate themselves from the session of the
men of deceit in order to depart into the wilderness to
prepare there the Way of the Lord(?);

14 as it is written: «In the wilderness prepare the way of
the Lord, make level in the desert a highway for our
God.»

15 This (alludes to) the study of the Torah wh[ic]h he
commanded through Moses to do, according to every-
thing which has been revealed (from) time to time,

16 and according to that which the prophets have
revealed by his Holy Spirit.

Texten i Jesaja 40 har orden «JHWHs väg». Den som uttalade tetragrammaton JHWH i Qumran straffades enligt t.ex. 1QS 6.27. I handskrifterna finns därför ibland olika markeringar som skall hindra läsaren att uttala gudsnamnet. I texten ovan avänds en särskild form av personliga pronominet «han» i rad 13 och i rad 14 markeras JHWH med fyra punkter. Detta redovisas i noten tillsammans med formuleringen i fragment E som har «sanningens väg» i Jesajacitatet. Att i dessa två fall i en mer literal återgivning ändå översätta med «of the Lord» är missvisande. Varför inte «the Way of HE» resp «the Way *****». Just svårigheten att här återge gudsnamnet förklarar det absoluta bruket av «Vägen» (the Way) i Qumrantexterna. Om man inte kan uttala JHWH eller godta en omskrivning av typ «sanningen» återstår bara «vägen». «Vägen» blir en tydlig sammanfattande referens till Jes 40 som folket i Qumran tolkade detta bibelställe och ett likartat språkbruk torde också ligga bakom den arkaiska beskrivningen av de första kristna i Apg. 9:2 som «de av Vägen». Jämför Apg. 19:9,23; 24:4,14 och även 18:25f. I 1QS 9.18 översätter Charlesworth det absoluta bruket med «the Way» men inte i rad 19 och 21. Här förstår jag inte noten «Probably not «the Way»». I 8.15 skulle jag också vilja ha en filologisk not om det inledande pronominet. Borde man inte hellre översätta början av raden med «This (Way is)»?

Det finns alla skäl att gratulera Charlesworth och hans många medarbetare till detta för all bibelforskning så viktiga projekt och dess utmärkta första volym. Här håller vi på att få ett nytt outhärligt standardverk. Vi väntar ivrigt på fortsättningen.

Birger Olsson

K.G. Hammar: *Samtal om Gud*. 67 sid. Arcus/Verbum, Lund/Stockholm 1997.

En av de allra första publikationerna av K.G. Hammar sedan tillträdet som ärkebiskop i Svenska kyrkan är skriften *Samtal om Gud*. Det är en liten bok med stora förtjänster, och till en av de främsta hör dess samtals-

öppna ton. Vi inbjuds att tala med Hammar vid kaffebordet och på torget snarare än i gudstjänstlokalen eller seminarierummet. Det är ingen hemlighet att samtalet där ofta går lättare än vid de mer formella diskussionerna. Även för teologin är kaffebordet och torget viktigt för att föra samtalet framåt.

Hammars syfte med boken är snarast att ställa frågan om «Gud» är ett omöjligt ord. Han frågar (s. 10): «Kommer <Gud> tillbaka? Med frågan menar jag, om det ska bli möjligt att samtala om <Gud> offentligt, öppet.» Frågan om det offentliga samtalet om Gud är naturligtvis en avgörande fråga även för teologin, och att missa Hammars inbjudan till samtal vore närmast ödesdigert. Jag skulle vilja påstå att Hammars fråga är en fråga i rättan tid, både för kyrkans och teologins del. Hammar påpekar också att samtalet måste föras med dem som menar sig stå utanför eller på marginalen av den kristna traditionen. Intentionen för Hammars skrift verkar således vara att samtala om Gud med människor som känner sig främmande för den kristna trons språk.

Vilka utgångspunkter tar Hammar själv i sin skrift? Till att börja med vill han distingera mellan ordet «Gud», dvs. våra gudsbilder, och Guds egen verklighet. Att blanda samman sina egna gudsbilder eller gudsbegrepp med Guds egen verklighet innebär en förnävnig i förståelsen av Gud. Om Guds verklighet däremot inte förnävas till att endast omfatta vår gudsbild — «Gud» som en del av verkligheten — försvinner också möjligheten att Gud endast förblir en privatsak, menar Hammar. Visserligen behöver vi våra gudsbilder för att tala om Guds egen verklighet, men Gud är alltid bortom eller mer än dessa bilder. Här måste kyrkan ansvara för att människor ges möjlighet att tillägna sig mystikens insikt om det begränsade i alla våra gudsföreställningar. Utan att bli svårförståelig redogör Hammar här för den kristna mystikens grundinsikt.

Hammar menar vidare att denna insikt om våra gudsbilders otillräcklighet leder till en språklig befrielse av talet om Gud. Den kristna traditionen kan inte uppfattas som en statisk reservoar av sanningar som skall förmedlas i klassrummet, utan måste ses som en dynamisk resurs för det pågående samtalet och för den enskildes religiösa utveckling. Våra språkliga uttryck för det gudomliga måste erövrats inifrån, genom den egna erfarenheten, och kan därför inte pluggas in som en utantilläxa.

Inte heller förnuftet är tillräckligt för att finna Gud. Hammar menar att vi lever i en tid som sett vinsterna med det kritiska förnuftet inom vetenskap och teknik, men som också sett förnuftets baksida, och därför är beredd att gå bortom förnuftet. Även förnuftet har sina begränsningar. Här är Hammar en aning problematisk. Visserligen står han inte ensam i sin kritik av det för-

nuft som gjort sig gällande i den västerländska kultursfären efter Descartes. Fler än Adorno och Horkheimer har pekat på «upplysningens dialektik», och sett att det moderna förnuftet är både på gott och ont. Samtidigt är det tveksamt vad som menas med att gå bortom förnuftet. Jag tror det finns skäl att göra upp med upplysningens strävan efter entydighet, men kanske är det vi behöver snarare ett *annat* förnuft än något mer än förnuftet. Naturligtvis är en relation mer än information, men Hammar låter ibland som han tänker sig en relation mellan Gud och människa bortom eller vid sidan av förnuftet. Stämmer detta innebär Hammars position ett återfall till en romantisk idealism där människans möte med Gud blir ett möte vid sidan av hennes historiska och sociala verklighet — en konsekvens som Hammar förmodligen inte tänkt sig.

Nåväl, det som går utöver förnuftet är, enligt Hammar, kärleken. Att erfara Gud som kärlek «spränger alla ramar». I kärlek relaterar Gud till människan, och människans gensvar är kärlek till Gud — polemiskt mot Anders Nygren! — och kärlek till medmänniskorna och den övriga skapelsen. Genom kärleken erfars Gud som person, vilket är förutsättningen för att människan skall kunna relatera till Gud. Utan relationen till Gud blir människan inte hel. Den sanna människan möter vi i Jesus Kristus, som också visar att Gud aldrig kan tänkas utan människan. «Gud hör ihop med människan därför att Gud är kärleken» (s. 48). Gud är inte någon som är mot människan, utan snarare den som vill hjälpa till att förverkliga det «djupast mänskliga». I Jesus Kristus visar sig Guds människovänlighet också genom solidariteten med människan i lidandet och döden. Korsets väg är både Guds och människans väg till sann mänsklighet. Den kristna tron förkunnar inte ovanifrån, utan underifrån, menar Hammar.

Hammars bok ter sig lovande för den som är mån om att såväl kyrkan som teologin skall hålla det offentliga samtalet om Gud levande. Istället för ett herdabrev «in» mot kyrkan vänder sig Hammar «utåt», för att åter sätta «Gud» på dagordningen. Det är inte omöjligt att han lyckas i sin intention. Det som emellertid kan tyckas märkligt när ärkebiskopen i Svenska kyrkan fattar pennan är frånvaron av gemenskapsperspektivet, dvs. ecklesiologin. Det handlar i *Samtal om Gud* till allra största delen om individens relation till Gud: «de enda budskap som en människa kan ta emot är de som bekräftas av den egna erfarenheten» (s. 64). Detta är alternativet till en auktoritär kyrka som förkunnar sitt budskap ovanifrån, menar Hammar. Även om Hammar vänder sig mot individualismen som företeelse innebär frånvaron av kyrkotanken i Hammars bok att den kristna trons karaktär av social gestaltning inte tematiseras. Därmed riskerar Hammar att hamna i den position han vill undvika, nämligen att den kristna tron blir en privat angelägenhet, och att Gud reduceras till

en del av tillvaron. Jag har påpekat problemet redan ovan, och när Hammar på tal om gudstjänsten, skriver att den meditativa gudstjänsten ökar möjligheten för ett verkligt möte för den som är ovan vid det kristna språket, växer farhågan att Hammar utprepar drömmen om en romantisk omedelbarhet bortom allt språk och bortom all social gestaltning. Därmed riskerar Hammars inkarnatoriska perspektiv att gå om intet, eftersom den kristna tron aldrig vinner vare sig språklig eller social kropp. Gud är, så att säga, hela tiden på väg någon annanstans, och ingen lyckas egentligen få tag på honom.

Det verkar som om Hammars målande om att inte framställa den kristna tron eller kyrkan som auktoritär, gör att han riskerar att hamna i en position där den kristna tron aldrig kan vinna konkretion. En kristen tro bortom föruftet och bortom den sociala gestaltningen kommer att få svårt att nå fram till den offentlighet som är Hammars mål. Även om detta är ett problem med Hammars skrift, får detta inte undanskymma dess förtjänster. Hammar är klar och tydlig i det han skriver, och han är inställd på just samtal. Syftet med *Samtal om Gud* är varken att säga allt eller säga det sista ordet, men samtidigt vill den vrida fokus mot det som måste ses som den kristna kyrkans givna kärna, nämligen Gud. Jag kan därför inte komma på ett bättre sätt att visa respekt och uppskattning för Hammars skrift än att fortsätta det samtal han inlett på ett så förtjänstfullt sätt.

Ola Sigurdson

Daniel W. Hardy: *God's Way With the World. Thinking and Practising Christian Faith.* 421 sid. T&T Clark, Edinburgh 1996. — David F. Ford & Dennis L. Stamps: *Essentials of Christian Community. Essays for Daniel Hardy.* 370 sid. T&T Clark, Edinburgh 1996.

Idag pågår en viktig renässans för konstruktivt teologiskt skapande i Storbritannien. En viktig källa för detta arbete är den i Sverige föga uppmärksammade, amerikanske teologen Daniel W. Hardy. På svenska finns han bara representerad genom ett par artiklar i David Fords *Modern Teologi*. Idag är Hardy nyligen pensionerad men var under många år professor vid universiteten i Birmingham och Durham. Därefter blev han 1990 direktor för «The Center of Theological Enquiry» vid Princeton, ett institut med uppgift att teologiskt bearbeta utvecklingen i samtid och vetenskap.

Hardys betydelse för engelsk teologi grundar sig inte så mycket på hans skriftproduktion, som är mycket begränsad, utan främst på hans bidrag till förnyelsen av den teologiska utbildningen på universiteten och på den anglikanska prästutbildningen. Under

många år kämpade han för en förståelse av teologin som bröt upp från en ofruktbar polarisering mellan konfessionell teologi och «neutral och deskriptiv» religionsvetenskap efter amerikanskt mönster. Detta resulterade bl.a. i att han startade upp de första universitetskurserna som behandlade modern teologi också utifrån ett konstruktiv, systematiskt angreppssätt.

Hardy är en teolog med blick för de komplexa samband som finns mellan teologi och övriga vetenskapsområden. Han är vidare alltid på väg; en teolog som aldrig kan fixera sin hållning i en position, utan alltid måste pröva en ny kreativ bearbetning av sina tidigare hållningar. Resultatet blir en begränsad produktion som inte är lättillgänglig men som är fylld av kreativa uppslag, pregnant laddade formuleringar (ibland alltför abstrakta) och spännande utblickar till den komplexa värld vi lever i.

Nu har tillgängligheten av Hardys teologi ökat genom att T & T Clark publicerar två böcker som ställer hans teologi i fokus. Hardy har själv gjort en utmärkt sammanställning av sina viktigaste artiklar och föredrag – varav flera tidigare opublicerade – i boken *God's Ways With the World*. Samtidigt har David Ford och Dennis Stamps redigerat en festskrift till Hardys 65 årsdag (nov. 1995). Förutom tjugo artiklar av kända teologer såsom Stanley Hauerwas, Stephen Sykes, James Dunn, Frances Young och Ann Loades innehåller boken ett biografiskt porträtt signerat David Ford, ett långt gensvar av Hardy till festskriftens artiklar samt en bibliografi som t.o.m. tar upp hans opublicerade material. I den svenska kontexten är dessa böcker intressanta för att de ger både en god inblick i Hardys förståelse av universitetsteologins uppgifter och en stimulerande introduktion till hans teologi. I denna recension ska jag försöka peka på några huvudtankar i hans teologi som främst utgår från hans egen bok *God's Ways With the World*.

Bokens tema och röda tråd är en vilja att tydliggöra hur vi lever i Guds universum och att göra det på ett sådant sätt att vi kan relatera livets avgörande aspekter till «Guds vägar med världen». Han formulerar själv bokens huvudärende inledningsvis: «Now . . . the connection between God's way and the world in which they are found must be restored in a new and deeper synthesis of faith, theology and other disciplined forms of life and thought: that is the fundamental task of theology in our time» (s. 1). Temat är vitt. Det flätar samman naturvetenskap, kultur, samhällsfrågor med Hardys teologiska försök att formulera den transcendentia godhet, skönhet, enhet och sanning som möjliggör denna komplexa och dynamiska verklighet. Tonen i boken är därmed en stark protest mot trivialisering av Gud i modern tid och inte minst mot de teologiska strömningar i hans brittiska och amerikanska kontext som accepterat sekulariseringens begränsning

av trons sfär (se t.ex. Hardys intressanta uppgörelse med Don Cupitt, Maurice Wiles och John Hick i kapitel 16: «English Crypto-Atheism and its Causes»). Försöket till en ny syntes innebär att boken blir en summering på Hardys livslånga teologiska arbete, presenterat i 18 artiklar som spänner över hans teologiska favoritämnen och som summeras i 13 avslutande predikningar. Detta blir en mycket fascinerande läsning fylld av utmaningar och uppslag, även om artikelformen gör att dessa inte alltid systematiskt sammanvävs eller konkretiseras. Dessutom blir det vissa störande upprepningar i materialet.

Hardys teologiska position ska emellertid inte enbart avgränsas gentemot engelsk «krypto-atéism». Hans teologiska program gör att han lika våldsamt angriper en teologi som dragit sig tillbaka från sanningsspåren till en ren historisk beskrivning med hjälp av sekulär vetenskaplig metodik («Plastic Life») och en konfessionell teologi som nöjer sig med att pröva sina anspråk enbart mot den egna traditionens källor («Formalism of the Past»). För Hardy är det lika förödande med en teologisk anpassning till moderniteten som med sekterisk isolering. Teologi är istället «the art of transcendence» med uppgift att klarlägga hur denna yttersta sanning formar allt i tillvaron. Därför blir teologens arbete mycket ansvarsfullt: «theological statements are also God-, community- and world-involving; each statement enhances or destroys relationship to God, others and world» (s. 31). Han anser därför teologi är «vishet» och ett kreativt skapande (*poesis*). I några av bokens höjdpunkter (kapitel 3 och 4) beskrivs denna teologiska *poesis* utifrån aboriginsk mytologi och keltisk kristen poesi som «the opportunity to sing reality». Eller som Hardy alltid betonar, det är genom tillbedjan som tillvaron rör sig mot sin rätta tillblivelse.

När Hardy talar om teologins poetiska och sjungande uppgift förutsätter detta vidare att han avgränsar sig från en traditionell lingvistisk korresponstensteori. Guds handlande i världen är inte fixerade ting i det yttre som det teologiska språket sedan korrekt kan referera till. Men inte heller slår han över i en sådan lingvistisk motsats där allt blir en form av postmodern retorik utan referens. Den sanning teologin söker är «a performance» som händer i tillvarons komplexa och ständigt överflödande samspel. Detta sker bl.a. i och genom språkets skapande (*poesis*). För Hardy är Gud den närvaro och aktivitet i världen och i dess språk som vill föra hela tillvarons dynamiska skeende närmare den godhet och skönhet som den är kallad att vara. Den övriga boken är sedan fylld av spännande riktmärke (mer än utarbetade förslag) på hur denna teologiska vision ska förverkligas i relation till natur/naturkunskap och samhälle/samhällsvetenskap. Här ska jag endast peka på tre aspekter som jag anser dominera hans tänkande.

För det första, Hardy tillhör den växande skara engelska teologer som åter ser metafysiken som en nödvändig uppgift för teologin. Emellertid menar han att den teologiska reflexionen över metafysik måste befrias från sin traditionella bindning till fixerade «ordningar» i natur och samhälle. Universum är en sammanvävd dynamisk process som utvecklas kreativt. Därför är skapelsen inte bara en fråga om att Gud givit världen en stabilitet, kontinuitet och riktning (även om detta naturligtvis är viktigt) utan att den också skapats turbulent och oförutsägbar. Världen är ett överflöd (*a plenum*) som sträcker sig mot en transcendent godhet, enhet och skönhet. I denna oändliga dynamik är människans kulturella, institutionella och teologiska skapande en viktig del.

Hardys teologiska vision betyder vidare att han kraftigt protesterar mot kosmologiska försök att reducera tillvaron nedåt. Istället finner Hardy tillvarons nycklar i det överflöd som skapas i samspelen och i sammanfogningen av universums komplexa mångfald. Och eftersom Gud är treenig, är Guds närvaro primärt «a being-with» denna dynamiska process. Därför kan också Hardy betona mångfald, partikularitet och det oförutsägbara och förkasta rationalism, generaliseringar och korresponstensteorin, men utan att det leder till en icke-kristen postmodernitet. Liksom för många andra teologer ger treenighetens relationalitet öppningen mot mångfald och olikhet, samtidigt som den förmår sammanväva allt i en aktiv enhet. Det som möjligen gör Hardy extra intressant och utmärkande är hans vägran att reducera denna aktiva enhet till en organisk rationalitet. Han låter dynamiken förbli i dess mångfaldiga skeende.

Som jag redan påpekat, är slutligen Hardys metafysik från början till slut styrd av att allt reflekterar och borde dras mot tillbedjan av sin skapare. Även om detta för den anglikanske teologen självklart har sitt centrum i gudstjänsten, är det på intet sätt begränsat till kyrkväggarnas gränsdragning. Tillvarons hela mångfald av partikulära platser, institutioner och kulturer är fylld av «the transformative wisdom of God in Christ» (s. 252) eller, för att använda ett av Hardys karakteristiska uttryck, hela universum är «Christomorphic». Kyrkans speciella kallelse är därmed att vittna om denna sanna «being-with» mitt i det större samhället och kulturen. Men inte främst genom att kämpa för vissa idéer och teorier utan som ett nytt socialt samspel med Gud, varandra och tillvaron i stort. Även om Hardy på detta sätt tenderar att tona ned konflikten mellan Kristi vishet och modern rationalitet, och mellan kyrkans och den liberala kulturens sociala världar, öppnar han samtidigt vyer som mycket väl motiverar att ta tid med dessa två nypublicerade böcker.

Philip Geister: *Aufhebung zur Eigentlichkeit. Zur Problematik kosmologischer Eschatologie in der Theologie Karl Rahners* (*Acta Universitatis Upsaliensis, Uppsala Studies in Faiths and Ideologies* 5). 128 sid. Almqvist & Wiksell International, Stockholm 1996.

En doktorsavhandling på svensk mark om Karl Rahner (1904–84) hör inte till vanligheten. Utomlands har däremot många forskare känt sig dragna till föreställningsvärlden hos denne tänkare, som ofta sägs vara den mest inflytelserike katolske teologen i världen under vårt århundrade. När Philip Geister i Uppsala — jesuit liksom Rahner själv — nu ger sig i kast med Rahners teologi innebär det kontakt med ett internationellt kraftfält, som vi i Sverige behöver stå i relation till.

En huvudfråga i boken är vilken roll Rahner ger kosmos som helhet i sitt perspektiv mot den eskatologiska fulländningen. Geister vill själv utveckla en «kosmologisk eskatologi» under diskussion med Rahners texter. Huvudtiteln antyder en bakgrund i hegelskt och heideggerskt tänkande. Innebörden kan kanske anges så: Den gamla tidsålderns upphävande innebär en upphöjelse till kosmos egentliga bestämmeelse.

Till största delen är boken en framställning och tolkning av Rahners tankegångar, med författarens egna kommentarer inflikade. Den består av två huvuddelar, och i båda får såväl Rahner som Geister föra ordet. Det är dock inte alltid glasklart var Rahner och var Geister talar. Detta kan bero på att referatet av Rahner sker inom ramen för en diskussion med Rahner-texter. I en epilog ställer författaren upp fyra egna teser till en «kosmologisk eskatologi», mot bakgrund av den tidigare diskussionen. Avhandlingen är alltså inte bara en Rahnerundersökning utan har också uttrycklig adress till dagsaktuell problematik, särskilt ekologisk sådan.

Starten sker i Rahners materiebegrepp, sådant det möter i hans tidiga verk *Geist in Welt* (1939) och *Hörer des Wortes* (1941). Geister vill visa att Rahner, trots att han tilldelar materien i sig en lägre grad i ontologin, ändå låter den upphöjas till att ingå i själva varat. Därmed föreligger en enhet mellan materia, ande och vara. Slutsatsen ligger nära till hands att Rahners grundhållning är monistisk. Framställningen förs sedan steg för steg framåt via en disposition utifrån begrepp som evolution, kristologi och framtid. Som genomgående ledstänger fungerar begreppen fulländning, eskatologi och kosmologi.

Rahner är ju särskilt känd för att se det gudomliga förankrat i den mänskliga existensen. På ett transcendentalt sätt är människans väsen öppet för Guds tilltal och självmeddelelse. I människans inre finns ansatsen till överskridande av gränsen mellan mänskligt och gudomligt. Eftersom denna tanke är så grundläggande i Rahners åskådning ser Geister hos honom ett slags

antropocentricitet. Han förefaller kritisera Rahner för att därigenom begränsa perspektivet, samtidigt som han framhåller att Rahner vid närmare påseende inkorporerar hela kosmos i sin fulländningsvision.

En sådan dubbelhet förvånar inte, när det gäller studiet av Rahner. Hans tankevärld är så vid att motsätsas rymms inom den. Ofta söker och finner han det förenande bland konkurrerande ideer. Allt detta gör det problematiskt att fixera Rahner vid klara ståndpunkter. Det försvårar likaså en distinkt dialog med hans teologi. Därför är det inte konstigt om det blir knepigt att få grepp om Rahnerdiskussionen även i Geisters avhandling. Författaren själv ser sig också föranledd, inte utan anledning, att bedriva en immanent kritik mot somliga av Rahners utsagor.

Möjligen hade Rahner-bilden framträtt tydligare om Geister utgått ifrån den senare, mer elaborerade Rahner i stället för den tidige, mer skolastiskt präglade — ett mer induktivt än deduktivt förfaringssätt. Till Rahners storhet hörde att han alltmot förmodade bryta sig loss från skoldogmatisk schematik. Han genomgick ett slags omvändelse till att ha människan i fokus, utan att därför bli mindre teocentrisk. Geisters bok förutsätter nu hos läsaren en stor kunskap om thomistisk och skoldogmatisk begreppsapparat. Det blir ett handikapp, i synnerhet som författaren ju ser sin studie som ett led i diskussionen kring den kristna trons relevans för nutida ekologisk problematik — även om detta sedan inte tydligt får bära hela framställningen utan snarare tillspejtas först i epilogen genom Geisters personliga sluttelser.

Jag tar särskilt upp några punkter där boken stimulerat till frågor och invändningar.

1. Författaren strävar bort från en antropocentrisk till en kosmocentrisk eskatologi. Materiens fullkomning tycks vara viktig för honom. En av hans fyra sluttelser går ut på att «relativera» människan som skapel-sens syfte och krona, dess «causa finalis». Att holistiskt försöka omfatta så stora helheter som möjligt är ju tidstypiskt. Men, undrar jag, löper man inte risken att den enskilda människan kommer bort i storskaligheten? Vi människor kan inte överblicka allt. Människan är trots allt oss närmast. Jag tror inte att Geister anser djuren och meteorstenarna likställda med människorna. Än mindre tror jag att han vill devalvera människans värde. Men nog finns det en risk i tiden att människovärdet nivelleras utifrån viss likhetsfilosofi. Rahners antropologiska ansats är ett korrektiv mot detta och borde försvaras snarare än kritiseras. Detta behöver inte betyda att materien och universum ringaktas. Inte heller behöver det motsäga hoppet om kosmos eskatologiska fullkomning. För övrigt: Kan man över huvud tala om kosmos fulländning utan att alla enskilda människor är delaktiga av den (bortsett ifrån

att ingen kan vara individuellt säker)? Om en mänskliga går förlorad är inte kosmos fullkomnat. Alltså: Spela inte ut antropocentrism och kosmocentrism emot varandra. Hos Rahner kan båda tendenserna spåras, i en helhet.

2. I linje med detta undrar jag om Rahners grundattityd är balanserat återgiven när Geister, i anslutning till Michael Petty, beskriver den så, att världen och kosmos utgör en förlängning av människan eller t.o.m. är Kristi kropp. Här an knyter Geister också till Sallie McFagues likartade teorier. Visserligen är Rahner starkt inkarnatorisk i sitt tänkande, men han skulle enligt min mening knappast kunna kallas panenteist (och naturligtvis inte panteist). Hans differentieringar i vara-begreppet visar detta. Här kunde man önska en tydligare bevisföring från Geisters sida. I själva sakfrågan är det, menar jag, oerhört viktigt att klart skilja mellan Skaparen och det skapade. Annars riskerar människan att till slut paralyseras i sitt etiska förhållningssätt — allt blir lika gudomligt och oberörbart. Eller så blir lösningen den motsatta: allt blir lika litet gudomligt. Differensen mellan Skaparen och det skapade hindrar inte att skapelsen får gudomlig stämpel, men inte som Gud, inte heller som Guds kropp, utan som kreerad av Gud. Människan är bara «nästan» en gud, och dessutom härskare över Guds verk (Ps. 8:6 f.).

3. En annan av Geisters egna slutsatser innebär front mot varje «frälsningsindividualism». Bra — om en sådan individualism betyder att «min» frälsning blir den enda viktiga («allt ljus på mig!»). Men även här tycks Geister sätta skapelsens allmänna väl i främsta rummet — på bekostnad av den enskildes? Det heter dessutom att människans personliga frälsning är bunden till hennes sunda förhållningssätt mot hela skapelsen. Detta klingar lagiskt för ett lutherskt öra — för stort krav! Och nog måste det vara på kollisionkurs med Rahner. Ekologisk medvetenhet hör förvisso till ett etiskt leverne men kan knappast vara ett villkor för individens eskatologiska räddning. Som ett memento kan man däremot välkomna Geisters tredje sluttes om den apofatiska dimensionen i alla utsagor om den eskatologiska fulländningen.

4. Författaren kritiserar Rahner för att inte bygga sin teori om den eskatologiska fullkomningen på Kristi uppståndelse. Jag är inte så säker på att kritiken gör Rahner rättvisa. Poängen hos Rahner är väl att budskapet om denna uppståndelse inte är blott och bart ett påstående om ett historiskt faktum bland andra, detta påstående må vara aldrig så revolutionerande och apostoliskt. Inom ramen för hans antropologiskt transcendentala grundsyn möter detta evangelium en skapelseburen grundtillit av långt djupare art än ett påståeligt «Jesus lever». Det djupast mänskliga äger här en förförståelse. För min del ser jag det därför annorlunda än Geister: Rahners transcendentateologi snarare

öppnar vägen till hoppet om hela skapelsens fulländning än — som Geister överraskande påstår — «utesluter» detta hopp.

Man kunde ta upp flera trådar i Geisters Rahner-tolkning, t.ex. analysen av apokalyptikbegreppet och frågan om förhållandet mellan teologi och naturvetenskap. På en del punkter kunde belysningen då ske från en annan vinkel. Rahners kända tes om en i vår tid ofrånkomlig interpretationspluralism kan tillämpas på hans egna texter! Men jag vill understryka att det mesta som Geister anför från Rahner förefaller kongenialt tolkat.

Ett par tekniska saker: Avhandlingen tycks mig mycket välskriven i sin tyska språkdräkt. En undran kan gälla bibliografins förhållande till den anförda litteraturen.

Sammanfattningsvis: En intrikat och tankeväckande avhandling, som påminner oss om att vi i Karl Rahners teologi har en rik källa att ösa ur. Geister betonar i rahnersk anda att teologin är beroende av både uppenbarelsen och den mänskliga erfarenheten — tack för det. Detta är ett uttryck för den positivt tentativa hållning som möter i både Geisters framställning och Rahners tankevärld.

Örjan Wikmark

Thure Stenström: Gyllensten i hjärtats öken. Strövtåg i Lars Gyllenstens författarskap, särskilt Grottan i öknen. 365 sid. (Acta Universitatis Upsaliensis) Almqvist & Wiksell International, Stockholm 1996.

I flera sammanhang har jag pekat på att Thure Stenström är den svenske litteraturhistoriker som tidigast ägnat tidsproblematiken i Lars Gyllenstens romaner sitt intresse. I min bok om tidsproblematiken i Gyllenstens romaner påminner jag om att Stenström 1960 vid Geijersamfundets sommarkurs i Ransäter föreläste om *Senilia*, «en roman om tiden» och om *Hans och Greta*, «Lars Gyllenstens fina femtiotalssaga».

En storslagen bekräftelse på Stenströms intensiva engagemang i Gyllenstens författarskap är nu senast det stora arbetet *Gyllensten i hjärtats öken*.

Framställningen som har till syfte att spåra en djupare, hemlighetsfull verklighet (s. 286) gestaltar «en ökenvandring i tre etapper» (s. 324). Uppgiften förutsätter en balansgång mellan inkännande och inlevelse å ena sidan och nykter avståndsbedömning å den andra (s. 16).

Det första kapitlets rubrik «Förstadier och förstudier» syftar närmast på de gyllenstenska arbetsanteckningarna som ger en unik möjlighet att studera framväxten av romanen *Grottan i öknen*. Rubriken för emellertid också tankarna till Sören Kierkegaard, vars

tankevärldar är betydelsefulla inslag i «det rika universum, som Gyllenstens författarskap utgör» (s. 11). Thure Stenström fäster med all rätt uppmärksamheten vid *Grottan i öknen*, som enligt honom är den nutida svenska idéroman, som kan sägas vara en 1900-talets motsvarighet till Viktor Rydbergs *Den sista atenaren*:

Fästän från helt nya och moderna utgångspunkter ställer Gyllensten lika oförfärad som någonsin Rydberg fundamenten i vår människosyn och livstolkning under debatt.

I andra kapitlet får läsaren möta «Eremit i stort sällskap». Det handlar om ökeneremiten Antonius som tillhör «den krets av mytiska figurer, som Gyllensten gärna uppehåller sig vid i sitt litterära skapande» (s. 67). Öknen får här bli en bild av den absoluta ledan. Jag har tidigare konstaterat att uttrycket hjärtats öken är en anspelning på en lång tradition:

bristande medvetenhet om eller undervärderande av denna tradition omtintgör förståelsen av senare tiders sekulariserade mystik. Det historiska perspektivet är lättast att upptäcka, om man ser ledans problematik i *Grottan i öknen* mot dess bakgrund i Mänskan djuren all naturen.

I kap. 3 ställs läsaren inför den «självsframskapade ödemark» som är «ett inte alltför svårgenomskådligt kamouflage för diktarens belägenhet» (s. 140), när denne önskar framskapa alternativa världar och utopier — värdigare och mänskligare, mer fantasieggande och suggestiva än vad den omänskliga samhällsstrukturen tillåter.

Öknen liksom asketlivet i stort har, som Thure Stenström påpekar, utövat stor lockelse på fantasimänniskan Gyllensten. Man kan hos honom tala om en ökenlivets interiorisering. «Den självframskapade ödemarken» får företräda «en karakteristisk gyllenstensk landskapstyp» (s. 96). Ökeneremiten Antonius blir en modern antihjälte, när Gyllensten följer principen: «så som Antonius liv, så ock människans i alla tider». Gyllensten har emellertid tidigt fäst sig vid «det inslag av ödmjukhet som ingår i Antonii eljest betydande högmød» (s. 107).

Kapitel 4 har fått den dramatiska rubriken «Som gammal man ånyo i exil». Det behandlar andra kapitlet i *Grottan i öknen*, avsnittet «Andarna». Inledningen är ett augustinuscitat, hämtat från *Confessiones* 3, VI och torde enligt Stenström närmast åsyfta den illusion som kommer de fåkunniga människorna att sätta sin lit till det kreaturliga:

i köttet lever människan med nödvändighet «utomhus», i exil. Bilderna av världen kan inte någonsin stilla själens hunger. Idisslandet av bilder ur sinnevärlden är dock det enda som står människokreaturet till buds.

Berättarperspektivet i kapitlet «Andarna» får i och med detta sin förklaring, menar Stenström. De skif-

tande synbilderna är materiella och måste så vara. Men i sin ofullständighet pekar de ut över sig själva, mot det som inte är kött, materia, sinnevärld. Det tankeschemat orkestreras fulltonigt och varieras i romanens fortsättning.

«Ett fördolt narrskap», som kap. 5 är betitlat, är ett arbetsanteckningarnas nyckelord hos Gyllensten. Stenström tar där bl.a. fasta på termen arkeologi och kan konstatera att den laborativa arkeologin i *Grottan i öknen* domineras av det metafysiska syftet: att fånga det gudomliga bakom det kreaturliga — att frambringa epifanin (s. 280). Stor roll spelar därvid, med Gyllenstens eget uttryck, «de arkeologiska skärvorna». Med tillgång till ett antal knapphändiga data har vi att rekonstruera, «fylla ut», eller tolka varandra.

Mötet med den förfallna villan i romankapitlet får representera en rudiment av inlevelse, «något att fylla med vårt eget fantasiliv» (s. 283). Det kunde sägas vara att upptäcka husets» antropologiska betydelse». Om den gamla bergsmansgården i sista delen av *Grottan i öknen* skrev jag en gång att en tankebyggnad som den trots allt mindre vittnar om tillvarons «Unheimlichkeit» än om dess «Heimlichkeit», om att det är möjligt för människan att bli hemmastadd i världen, den jordiska tillvaron.

Rakt igenom det till synes tröstlösa förfallet lyser en «metaphysics of at home». I romanen går en valfrändskap i dagen, en valfrändskap med synen på människan såsom *minor mundus*, en värld i miniatyr.

Rätt förstått vittnar allt i *Grottan i öknen* om ett fördolt narrskap, vars innebörd bör göras till föremål för en aldrig upphörande utforskning.

Bengt-Erik Benktson

Dan R. Stiver: *The Philosophy of Religious Language. Sign, Symbol & Story*. 258 sid. Blackwell, Oxford 1996.

Bokens titel anger nog så väl vad den handlar om: Det religiösa språkets filosofi. Som så många andra över-siktliga religionsfilosofi framhåller Stivers bok inledningsvis den betydelse den logiska positivismen och dess kritik av religiöst språk haft för religionsfilosofins utveckling under innevarande halvsekel. Stivers påpekar visserligen mycket riktigt att det inte bara är religionsfilosofin som kommit att fokusera språket, utan filosofin i allmänhet. Idag är t.ex. en seriös kunskaps-teoretisk diskussion omöjlig att föra utan att språkfilosofiska frågor ställs i centrum. Den tid är förbi då man kunde uppfatta språket som ett oproblematiskt och lik-som transparent medium för en i sig icke-språklig kunskap. Nej, att förstå vad kunskap är, innebär till stor del

att förstå hur det medium — språket — som uttrycker och förmedlar kunskap fungerar. Det gamla talesättet «det dunkelt sagda är det dunkelt tänkta» har definitivt sin moderna filosofiska tillämpning: saknas ett språk att uttrycka kunskapen i, låter det sig svårigen sägas att kunskap föreligger (låt oss för enkelhetens skull bortse från sådana distinktioner som «knowing that/knowing how»). Förhållandet kunskapsteori—språkfilosofi blir därmed ett tvåvägsförhållande, vilket visar sig i att språkfilosofin, religionsfilosofisk eller ej, måste finna ett sätt att förklara vari språkets kognitivitet ligger, och vad som kan menas med att ett språkligt påstående är sant, falskt, eller befinner sig utanför dessa kategorier.

Förutom att Stivers bok ger en historisk tillbakablick, och snabbt rekapitulerar bl.a. Tomas av Aquinos analogilära, universaliestriden samt konflikten mellan bokstavlig och allegorisk bibeltolkning — därmed visande att den teologiska och filosofiska reflektionen över språket ingalunda är ett uteslutande modernt fenomen — ger den en översikt över inte mindre än fem olika moderna förhållningssätt till det religiösa språket. Jag säger «förhållningssätt till» och inte «teorier om» eftersom varje förhållningssätt i sig kan innefatta flera olika teorier. Stivers benämner dem: a) Language Games, b) Hermeneutical Philosophy, c) Metaphor, Symbol, and Analogy, d) Narrative Theology, e) Structuralism and Poststructuralism.

Vid en sådan bred uppläggning säger det sig självt att mycket blir översiktligt och somligt något oklart, men låt mig med en gång säga att jag i mycket uppskattar Stivers bok. För det första är det den första religionsfilosofiska introduktionsbok jag sett som uteslutande behandlar teorier om det religiösa språket, och med tanke på vad jag inledningsvis sagt om språkfilosofins särställning är det givet att en översikt och introduktion av detta slag är efterlängtat. Den tar upp de huvudsakliga förhållningssätten och de centrala filosofer och religionsfilosofer som är förknippade med dem. Den är dessutom, och framför allt, mycket up to date. Allt för många introduktioner till religionsfilosofin når inte längre än till ungefär Basil Mitchell, men mycket vatten har flutit under broarna sedan dess. Stivers förpassar faktiskt mången redan tidigare lätt nastånden introduktionsbok till antikvitetstadiet. Dessutom — och visst är det till stor del däri det uppfriskande i hans bok ligger — vågar sig Stivers utanför den analytiska filosofins domäner, och tar upp till diskussion t.ex. den religionsfilosofiska betydelsen inte bara av Ricoeurs, utan också av Heideggers och Gadamers filosofier.

Att sammanfatta Stivers sammanfattningar låter sig knappast göra i detta sammanhang, och Stivers väljer att i analyserna vara tämligen förtegen beträffande sin egen ståndpunkt, för att istället så opartiskt som möjligt lyfta fram såväl de starka som de kritiserbara sidor av de olika förhållningssätten och teorierna. I det

avslutande kapitlet framgår dock Stivers uppskattning av den wittgensteinianska språkfilosofins kontextmedvetenhet. Stivers hävdar (det för mig ganska självklara) att vi kan inte skapa en förståelse för vad religiöst språk är, utan att se till detta språks användning i den religiösa gemenskapen. Samtidigt kan man när Stivers i kapitlet om «Language Games» behandlar den wittgensteinianska fideismen, i synnerhet i D.Z. Phillips utformning av den, se att han förhåller sig kritisk till dess tendens, dels att tolka det religiösa språket non-kognitivistiskt, dels att betrakta endast det vetenskapliga språkspellet som kognitivt.

Väl medveten om att Stivers i detta avseende håller sig till den gängse läsningen av Phillips vill jag ifrågasätta att detta är den enda möjliga: Att ge det vetenskapliga språkspellet prioritet behöver inte vara detsamma som att framhålla det som kognitivt i någon högre grad än andra språkspel, men det vetenskapliga språkspellet spelas, och dess regler godkänns, av fler deltagare än vad som är fallet med t.ex. det kristet religiösa, och även de som spelar det senare spelet godkänner i flertalet fall det vetenskapliga. Man skulle därför kunna hävda att det vetenskapliga språkspellet har prioritet, men att skälen för detta snarare är av sociologisk och kommunikativ art än av filosofisk. Om man väljer en sådan tolkning blir också den gängse kritiken mot Phillips — att de flesta troende trots allt uppfattar sitt religiösa språk som kognitivt, och att Phillips i sin språkfilosofi därför snarare är normativ än deskriptiv — betydligt svagare. Vad Phillips i så fall hävdar är inte att den troende specifikt missförstår sin egen användning av religiösa begrepp, utan att det är förståelsen av språket och dess relation till kunskapen rent generellt som är misstagen.

I sina avslutande reflektioner lyfter Stivers fram en insikt av detta senare slag, en insikt som han hävdar att all nutida språkfilosofi, även om den inte klart uttrycker den åtminstone pekar mot: att den traditionella språkfilosofi som uppfattat språk som sekundärt i förhållande till tanke, och ord som ett atomistiskt avbildande av en utomspråklig verklighet, är grundläggande misstagen. Relationen mellan språk och tanke/kunskap är betydligt mer komplicerad än så, och språk används — som t.ex. Austin så klart visat — till så mycket mer än att beskriva.

Jag uppskattar Stivers ambitioner, även i detta stycke, och tycker att han lyckas bra med att visa att de nutida filosofiska förhållningssätten till det religiösa språket till stor del är kompatibla med varandra. Den kontextmedvetenhet som den wittgensteinianska språkfilosofin betonar, och talar om i termer av språkspel, kan t.ex. tolkas i termer av «narrative» som hos Ricoeur och andra mer hermeneutiskt influerade och inriktade filosofer. Man kan, och bör, naturligtvis ifrågasätta den underförstådda premiss Stivers tycks

arbets utifrån, att det är med Wittgenstein den nya förståelsen av språket börjar. Mycket har — vilket även framskiner hos Stivers — pågått inom den s.k. kontinentala skolan, med fenomenologin och hermeneutiken, både före och under Wittgenstein. Men kanske ska man uppfatta uppläggnings av hans bok som att den, vilket jag tror är helt riktigt, vill visa att den senare Wittgenstein, för den analytiskt skolade filosofen, kan utgöra en ingång och en väg till förståelse av ett alternativt förhållningssätt. Själv finner jag t.ex., vilka invändningar Heidegger-puristerna än må ha, att mycket av Heidegger blir betydligt begripligare för mig om jag går via Wittgenstein. Och kanske skulle det en kontinental engelsk filosof till att upprätta en plattform för kommunikation mellan den analytiska och den kontinentala filosofin. Personligen tror jag att det är just i den kommunikationen som möjligheterna till en fruktbar religionsfilosofi ligger. Den religionsfilosofi som fortfarande envisas med att hålla sig till den spelplan och de spelregler som anvisats av den logiska positivismen har gått ohjälpligt i stå, medan den kontinentala skolan haft en tendens att urarta till seketeristiskt navel-skåderi. Kanske är den utveckling, som Stivers tycker sig både kunna se och kunna rekommendera, en möjlighet att få det bästa av båda världarna.

Sammanfattningsvis kan jag inte annat än rekommendera Stivers bok. Den ger en god överblick över den nutida utvecklingen på ett av de mest centrala områdena inom religionsfilosofin och den gör det på ett språkligt lättillgängligt sätt. Visst kan man göra anmärkningar på detaljer, på att Stivers inte alltid klart visar var skillnaderna mellan olika religionsfilosofier faktiskt går. (T.ex. framgår inte att det är väsentliga skillnader mellan Soskice och McFague beträffande metaforers kunskapsteoretiska status, än mindre vari dessa skillnader består.) Men jag uppfattar det inte som att Stivers alls haft ambitionen att skriva en bok som täcker in alla detaljer, utan snarare en bok som tydliggör den riktning det religiösa språkets filosofi kommit att ta. Och det har Stivers lyckats mycket bra med!

Martin Holmberg

Bjørn Thommessen och Jon Wetlesen: *Etisk tenkning. En historisk och systematisk innføring. 288 sid. Ad Notam Gyldendal, Oslo 1996.*

I Norge inleds akademiska studier sedan länge med *examen philosophicum*. Från hösten 1996 följs denna av en *examen facultatum*. Tillsammans utgör dessa den första terminens studier för så gott som alla studenter vid norska universitet.

Examen philosophicum ger grundkunskaper i vetenskapsteori och argumentationsanalys och en

orientering i filosofi- och vetenskapshistoria. *Examen facultatum* innehåller en gemensam del, som orienterar om etiska frågor och etiska teorier samt om området vetenskap och rationalitet, och en fakultetsspecifikt del som introducerar fakultetens studie- och forskningsområde.

Tidigare utvärderingar visar att man verkligen värdesätter denna «filosofiska» introduktion. Studenterna uppfattar den inte som något som tar tid från de «riktiga» studierna, utan som något som ger ett värdefullt perspektiv på studier och forskning och som förser dem med ett språk att tala om sådant. Såvitt jag förstår är den norska kulturen på det här området något som Sverige borde lära av. Det skulle motverka den «gymnasiefiering» som svensk universitetskultur utsatts för sedan ett antal år. Men det är väl en s.k. from förhoppning?

Examen philosophicum har länge borgat för en omfattande bokproduktion av hög kvalitet. Nu kommer läromedlen för *examen facultatum*. Kvaliteten och ambitionen är densamma. Ett sådant är ovannämnda bok. Författarna är verksamma vid Filosofisk institutt i Oslo. Boken är avsedd för det gemensamma etiska inslaget.

De ca 290 sidorna delas lika mellan en historisk och en systematisk del. Den historiska delen med Thommessen som författare är inte i första hand en text i moralfilosofins historia. Ambitionen är att sätta in de etiska resonemangen i ett historiskt sammanhang. Tonvikten ligger därför på faktorer av social, politisk, ekonomisk, juridisk och religiös natur som karakteriserar en historisk miljö eller epok och som bildar bakgrund till dess värderingar och värderingsresonemang.

Författaren går fram kronologiskt med start i den homeriska miljön med dess aristokratiska samhälle och betonande av ära. Han behandlar etiken i grekisk och romersk antik, det medeltida samhällets etik, osv., och avslutar sin framställning med en diskussion om dagens mångkulturella samhälle med dess värdekonflikter.

Att relatera en miljöns dominerande värderingar till samhällsstruktur, religiösa förhållanden, etc., ger en god utgångspunkt för fortsatta systematiska resonemang om värderingar — förutom att läsaren förses med en portion socialhistorisk kunskap. I den historiska delen får vi också bekanta oss med enskilda tänkare från antikens Platon till våra dagars John Rawls. Presentationerna blir med nödvändighet kortfattade men är välskrivna och precisa.

Framställningen begränsas till västerlandets historiska miljöer, vilket är rimligt med tanke på kursens syfte. Thommessen presenterar tidsperioder och samhällen på ett klart och pedagogiskt sätt. Speciellt bra är framställningen av «Etikken på 1700- och 1800-tallet»

med resonemang om sambandet mellan olika former av rättighetstänkande och de samhälleliga förändringarna.

Bokens andra del av Jon Wetlesen behandlar etiken ur systematisk aspekt. Han diskuterar först avgränsningen av etikens område och olika former av etik och etiska studier. Under normativ etik presenteras sedan klassiska ståndpunkter inom konsekvensetik, dygdetik och deontologisk etik. Wetlesen uppfattar dygdetik som en form av teleologisk etik vid sidan av konsekvensetik, vilket för många kan synas förvånande. Frågan är naturligtvis hur vi definierar «teleologisk etik». Han refererar här till C.D. Broad, men det är uppenbart att inte heller Broad är helt entydig på denna punkt.

Rättighetsetik får ett eget avsnitt där författaren skiljer mellan olika slag av rättigheter och också diskuterar Hohfelds indelning. Avslutningsvis behandlas FN:s deklaration om mänskliga rättigheter.

Avsnittet om metaetik är väl sammansatt. Wetlesen redovisar främst innebörden av olika ståndpunkter. Man kunde önska mer av kritiska resonemang om svårigheter resp. förtjänster med olika ståndpunkter. Författaren tar inte explicit ställning, även om man kan gissa att han ligger nära det han kallar «svag kognitivism», dvs. att normer och värdeutsagor inte kan vara sanna och förmedlare av kunskap i sträng mening, men att de ändå kan vara (mer eller mindre) välgrundade.

Det intressantaste avsnittet behandlar etisk argumentation i vardagslivet. Utifrån en diskussion om kasuistik, förebildliga exempel och analogier kommer Wetlesen in på frågor om etiskt relevanta likheter och skillnader. Han diskuterar kort förhållandet mellan enskilda fall och normer och begreppet «reflektivt ekvilibrium». Framställningen är mycket klar och upplysande och väcker intresse för hur man faktiskt resonerar i vardagslivets moraliska frågor. Kanhända borde också något sagts om en förenklad nyttomoral i vardagsresonemangen. Sådan finns förvisso.

Den systematiska delen avslutas med ett kapitel som behandlar tillämplad etik där läsaren själv får ta ställning till ett antal problem och ett kapitel som tar upp värderingar som motiverar eller förutsätts vid forskning.

Etisk tenkning är en innehållsrik och välskriven bok. Författarna har bemödat sig om att den ska vara en helhet och sammanför på ett naturligt sätt det historiska och det systematiska perspektivet. Jag har tidigare framhållit den goda pedagogiken och klarheten i framställning och språk. Att norska filosofer än en gång åstadkommit ett utmärkt läromedel och att norska studenter som läser för *examen facultatum* är att gratulera är uppenbart.

Bo Petersson

Karstein M. Hansen: *Skapelse og Kritik. Skapelsestankens kritiske funksjon i K.E. Løgstrups forfatterskap med særlig henblikk på den unge Løgstrup*. 427 sid. Universitetsforlaget, Oslo 1996.

Forskningen kring den danske teologen och filosofen K.E. Løgstrups (1905–1981) författarskap har hittills, i stort, lämnat Løgstrups tidiga produktion — före hans *godkända* doktorsavhandling 1943 — obeaktad. Framför allt är skapelsesteologen Løgstrup känd för sin human och fenomenologiskt förankrade etik, genom sin kända *Den etiske fordring* (1956) och vidareförd i läran om de spontana livsyttringarna, formulerad i den senare *Opgør med Kierkegaard* (1968). I Sverige har forskningen kring Løgstrup just uppmärksammat hans etik och antropologi, genom Lars-Olle Armgards doktorsavhandling *Antropologi* (1971) och Kristina Nilssons doktorsavhandling *Etik och verklighetstolkning* (1980).

Under de sista åren av sitt liv vidgade Løgstrup alltmer sitt perspektiv — från ett antropologiskt-etiskt och existensteologiskt till ett naturfilosofiskt och estetiskt perspektiv, där människan ses som *infälld i universet* och samtidigt *i Guds pågående sansning* — vilket hans avslutande *Metafysik*-serie behandlar. Detta har också blivit föremål för den senare forskningen kring Løgstrup. Den danske teologen och Løgstrupkännaren *Ole Jensen* framhåller själv i *Sårbar usårbarhet* (1993, s. 175) behovet av en «fas-revidering» av sin tidigare gjorda fas-indelning av det lögstrupska författarskapet (STK 47/71, s. 62–66), en revidering — med en fjärde fas — vilken gör rättvisa åt just *Metafysik*-bandens fas. I sin ursprungliga fas-indelning räknar Jensen med en första fas runt Løgstrups doktorsavhandling *Den erkendelsesteoretiske konflikt mellem den transcendentalfilosofiske idealisme og teologien* (1942), den andra från slutet av fyrtioalet och tio år framåt, med centrum kring *Den etiske fordring*, och en tredje fas tiden efter ca 1960. I denna artikel från 1971 formulerar Jensen tesen att *skapelsestanken* i Løgstrups författarskap — vilken fungerar *kritiskt* mot den kantianska och reduktionistiska verklighetsuppfattningen — binder ihop tredje fasen med den första, och «rummer det konsistente och originale i forfatterskapet» (s. 66). I detta sammanhang formulerar Jensen uppgiften för den efterföljande Løgstrup-forskningen, nämligen att tematisera denna kritiska skapelsestanke hos Løgstrup, något som *Hansen* tar sin utgångspunkt i.

Hansens avhandling skrevs mellan åren 1981–87 och försvarades i kompendieform för teologie doktorsgraden vid Oslo Universitet 1990, vilken nu föreligger som bok. Hansen har dessutom arbetat fram en fullständig bibliografi över Løgstrups hela författarskap, *K.E. Løgstrups forfatterskap 1930–1981* (1987).

Detta, tillsammans med att han under åren 1981–87 tillhört den redaktionskommitté vilken utgivit Løgstrups postuma texter, gör det svårt att — utanför en liten skara av kännare — hitta någon med hans goda kännedom om Løgstrups produktion.

Till skillnad mot Jensens perspektivutvidgning «framåt», utgör Hansens perspektiv en fas-utvidgning «bakåt», till «en fase «null» forut for disputasen» (s. 21), där Løgstrups opublicerade avhandlingar från 1930-talet och den från 1940 arbetats in. Inledningsvis knyter Hansen an till Jensens STK-artikel om fasindelningen när han formulerar behovet av «en modifikation av trefaseopdelningen» (s. 21) och uppgiften att tematisera skapelsetanken i Løgstrups författarskap. Här i inledningen gör han en viktig och fruktbar bestämning av hur skapelsetanken fungerar hos Løgstrup: «... skapelsestanken ... foreligger som en *hermeneutisk modell*, en *skapelsehermeneutikk*, som ikke primært får sitt materiale innhold fra den teologiske tradisjon. Skapelsestankens hermeneutiske status gjør den til en *åben kategori*, som innholdsbestemmes ut fra en kritisk konfrontasjon med saksområder som ikke primært er fagteologiske» (s. 15).

I den efterföljande första delen, *Del I 1930-årenes teologi*, gör så Hansen en grundlig och omfattande (75 sid.) genomgång av de tidiga avhandlingarnas framväxt och mottagande. Dessa — vilka endast föreligger i manuskriptform — är den år 1932 prisbelönta guldmedaljvhandlingens om Max Schelers fenomenologiskt grundade materiala värdeetik, och de tre försöken till doktorsavhandling, *Det religiøse motiv i den erkendelsesteoretiske problemstilling* (1933), *Subjektobjekt forholdet* (1938) och *Erkendelsesteori og teologi* (1940), samtliga tre avvisade för uppnående av teologie doktorsgrad av Det teologiske fakultet vid Københavns Universitet. Svårigheter att bedöma Løgstrups kritik av kunskapsteorin, samt för lite utrymme för teologi, angavs som motivering när avhandlingarna avvisades.

Hansen visar hur Løgstrup under denna tid — mellan den teologiska ämbetsexamen 1930 och doktorsavhandlingen (1942), vilken delas in i studieåren i utlandet (1930–35) och prästtiden i Danmark (1936–1943) — utifrån *Martin Heideggers* och *Hans Lipps existensfenomenologi*, där människan alltid redan befinner sig i en värld, gör upp med *Edmund Husserls* medvetandeariktade fenomenologi och den kunskapsteoretiska traditionen, vilken Husserl trots sitt dynamiska intentionalitetsbegrepp är exponent för. *Existensfilosofin*, vilken övertagit själva metoden från Husserl, lär Løgstrup, att filosofi som *fenomenologi* inte är reflexion, varför en brytning med «det erkjennelsesteoretiske skjema» (s. 55) är nödvändigt. Hansen lyfter här också fram *den dialektiska teologins betydelse* för Løgstrups uppenbarelse- och engagemangsbundna

etik och teologi, när Løgstrup polemiserar mot kunskapsteorins engagemangsfria och autonoma subjekt.

Skapelsetanken — vilken finns färdigutbildad hos Løgstrup runt 1940 — blir, som kritisk instans, tillsammans med dess yttringsformer — interdependens, definitivitet, spontanitet och livsytring — avhandlingens teologiska centrum i *Del II Skapelsesteologi* (s. 105–160). Här redogör Hansen för hur skapelsetanken bestäms av själva konflikten med den transcendentalfilosofiska idealismen, dvs. (ny-)kantianismens kunskapsteori, något som utgör temat i Løgstrups doktorsavhandling. Hansen förklarar här hur Løgstrup vidgar begreppet transcendentalfilosofi i sitt författarskap, från att i avhandlingen beteckna en viss nykantiansk riktning — Marburger-skolan — till att senare utsträckas till att gälla som «typrepresentant for enhver form for tenkning som frakjenner tilværelsen en skapelsesgit mening, og som gir mennesket i oppgave å skape den» (s. 128).

Medan del I och II i huvudsak har en kronologisk uppbyggnad, får *Del III Skapelsestankens kritiske funksjonsområder* (s. 161–294) en mer systematisk tematisk prägel, bestående av *Pedagogikk*, *Etik I*, *Kantianismen*, *Etik II*, *Den etiske Fordring*, *Etik III*, *Skapelsestankens universelt-kosmiske innhold som kritisk instans i Løgstrups metafysiske etik* och *Språkfilosofi*. Här ges etiken ett mycket stort utrymme av Hansen.

Efter denna del kommer *Del IV Avslutning* (s. 295–325), med metodiska synpunkter, där Hansen bl.a. diskuterar fenomenologin hos Løgstrup som *förm Metodisk filosofi*, vilken just fungerar som kritisk instans inför andra typer av erfarenhetsbeskrivningar. I det här sammanhanget betecknar Hansen också metoden som en *copia*-metod, dvs. rikhaltighet på iakttagelser och tankar, och hela författarskapet som *cornu-copiae*, för att understryka hur Løgstrup på ett närmast *fenomenografiskt* sätt prioriterar perspektivrikedom framför systematik. Avslutningsvis bifogar Hansen en nerbantad men ändå värdefull version av sin tidigare Løgstrupbibliografi (s. 377–407).

Hansen bidrar med sin deskriptiva Løgstrup-läsning högst väsentligt till forskningen kring Løgstrups författarskap. Inte minst fas-modifikationen bakåt, med den tidigaste produktionen — och omständigheterna kring de underkända avhandlingsförsöken — berikar bilden av och ökar förståelsen för Løgstrup. Hansen har genom sitt pedagogiska grepp om skapelsetanken som en öppen kategori, vidgat förståelsen för Løgstrups lyhörddhet inför samtidens filosofier — framför allt fenomenologin och existensfilosofin — och förståelsen för hur viktigt det är för teologin att förhålla sig aktiv till epokens «kulturella konception», av de dominerande vetenskapliga och filosofiska (nykantianska) tänkesätten.

Emellertid kan man ställa sig frågan, hur det kommer sig att Hansen — med sin deskriptiva, nära Løgstrup-läsning, och sin förståelse av skapelsetanken som en öppen kategori — inte gör rättvisa åt det senare författarskap, där Løgstrup utbildar en *estetiserad naturmetafysik och teologi*, som alltmer dominerar över det antropologiska och etiska. För Løgstrup innebär just den konkreta och sinnliga läran om *sansningen*, och filosofin om människans totala infälldhet i universet, dvs. *skapelsefilosofin*, den slutgiltiga och avgörande vederläggningen av transcendentalfilosofins antropocentriska kunskaps- och livssyn, där sansningen helt underordnas förståelsen. Här i Løgstrups senare *Metafysik*-band är det verkligen på plats att tala om en *vändning mot konsten och naturen*, vilket Heidegger aldrig riktigt lyckas med, då han är alltför rotad i en antropocentrisk aktivism. För att formulera kritiken med Ole Jensens ord: «Det er mærkeligt, at det sanselige og æstetiske (og aisthæsis betyder sanselig stemthed) er helt rangeret ud på et sidespor i Hansens arbejde. Æstetik synes erstattet af etik. Men sådan er det ikke hos Løgstrup! Der kan man snarere sige, at etik spiller en mindre og mindre rolle og æstetik en større og større i løbet af den udvikling, forfatterskabet tager som skabelsesfilosofi. Og æstetiken hører hjemme under skabelsesfilosofien eller skabelsestanken» (1993, s. 178). Ole Jensens efterlysning av större utrymme för estetik och sansning i den tredje delen av Hansens avhandling, och samtidigt en nerbantning av etiken framstår som rimlig.

Kan det vara så att teologin — på protestantisk botten — fortfarande har svårt att bejaka *sinnligheten* och *estetiken*, och eller att Hansen befinner sig så tätt inpå Løgstrup att han inte ser när hans egna tankar projiceras på Løgstrup? Hur som helst, Hansens gedigna doktorsavhandling är väl värd en läsning!

Tomas Petrov

Resumé av doktorsavhandling

Gustav Strömsholm: *De homosexuella som kyrklig spelbricka. En analys av aktörerna, aktionerna och debatten i Finland år 1993. 377 sid. Åbo Akademis förlag, Åbo 1997.*

Detta är en avhandling om kyrkan och de homosexuella i Finland år 1993. Avhandlingens intresse fokuseras på vad som sker inom den evangelisk-lutherska kyrkan. Det är de homosexuella själva som för upp frågan i offentligheten. De kräver jämlik behandling. Ärkebiskop John Vikström ger en radiointervju där han önskar ändra vår inställning till de homosexuella. Senare i debatten säger han att de homosexuella kan bo

tillsammans i den sekulära staten. Detta är en rät-tighet för dem, även om kyrkan inte skulle anse att det är rätt. Dessa uttalanden leder till att de konservativa inom kyrkan för kampen på många plan mot ärkebiskopen. Han anmäls som irlärlig till domkapitlet, Paulussynoden antar ett uttalande, ett öppet brev med teologunderskrifter överlämnas och till sist uppvaktas biskopsmötet med en medborgaradress. I den kyrkliga kampen träder snabbt den homosexuella människan i bakgrunden. Kampen i kyrkan gäller Bibelns auktoritet, och hur den skall tolkas. Det blir en kamp mellan de konservativa och de liberala. Denna avhandling visar att de konservativa på alla plan hade en bättre kampberedskap. Organisationen hade vuxit fram under den förlorade kvinnoprästkampen. Kyrkomötet fattade år 1986 beslut om kvinnliga präster. De första kvinnorna prästvigdes år 1988. Organisationsberedskapen fanns alltså, och den togs i bruk för att föra en kamp med de homosexuella som spelbricka. De konservativa inom kyrka kämpade för att Bibeln på varje punkt skulle tolkas bokstavligt. De homosexuella igen krävde att behandlas på samma sätt som de heterosexuella. Båda dessa grupper motsatte sig ärkebiskopens krav på att vi skulle förändra vår inställning till de homosexuella. För de konservativa gick han för långt medan de homosexuella ansåg att han stod för en halvmesyra. I opinionsbildningen gick större delen av de kyrkliga tidningarna mot ärkebiskopen. Stöd fick han bland de kyrkliga tidningar som finansieras med skattemedel. Den profana pressens ledarskribenter ställde sig enhälligt bakom ärkebiskopen. Ledarskribenterna värnade, som ärkebiskopen, om samvetsfriheten och om att Finland också i fortsättningen skulle ha en folkkyrka. Trots att ärkebiskopen lämnades rätt ensam i kampen inom kyrkan, gick han som segrare ur striden också på det planet.

FRÅN REDAKTIONEN

Redaktionen förändras

STK:s redaktion genomför personella och några mindre organisatoriska förändringar under hösten 1997.

De senare innebär främst att redaktören får en redaktörsassistent, som biträder i redaktörsarbetet samt att redaktionen skall få en bredare förankring, även vid nyare universitet och högskolor.

De personella förändringarna genomförs i två steg. Det blir skifte av redaktör. Sedan jag under många år varit ledamot av redaktionens arbetsutskott och därefter under åtta år redaktör, menar jag nämligen att det är dags för en ny redaktör att ta vid. Redaktionen har utsett professorn i systematisk teologi och ledamoten av STK:s arbetsutskott Werner Jeanrond till ny redak-

tör. Vi hälsar Werner välkommen! Med sin kunskap och sitt breda internationella kontaktnät kommer den nye redaktören att bidra till att STK befäster sin ställning som landets ledande teologiska facktidskrift.

Samtidigt lämnar Fredrik Lindström arbetsutskottet och därmed uppgiften som särskilt ansvarig för recensionsavdelningen. Redaktionen tackar Fredrik för insatsen och för det goda samarbetet; under hans ledning har recensionsavdelningen även fått nya och väl fungerande rutiner.

Som redaktörsassistent och samtidigt ny ledamot av AU och särskilt ansvarig för recensionsavdelningen tillträder teol doktor Ola Sigurdsson. Även Ola hälsas välkommen till denna nya funktion! Som ny ledamot av redaktionens arbetsutskott välkomnas vidare professor Eva Hamberg.

Ansvarig utgivare och därmed ledamot av stora redaktionen har Per Erik Persson varit. Han lämnar nu

denna uppgift. Redaktionen tackar Per Erik för allt vad han betytt för STK. Som ny ansvarig utgivare och ledamot av stora redaktionen inträder under tecknad Göran Bexell.

Vi räknar med att under hösten förnya också den stora redaktionen; resultatet meddelas i häfte 1, 1998. Redaktionssekreteraren Hannelore Stein kvarstår i sin viktiga uppgift.

STK skall även i fortsättningen ha syftet att publicera vetenskapliga bidrag från teologins och religionsvetenskapens alla områden men med särskild inriktning på de systematiska ämnena. Redaktionen inbjuder intresserade att skicka in artikelmanus, att delta i debatter och att skriva recensioner. STK går med goda förhoppningar mot sin 74:e årgång.

Göran Bexell

TILL REDAKTIONEN INSÄND LITTERATUR

ALMQUIST & WIKSELL INTERNATIONAL, STOCKHOLM

Lawe, Kari: *Vannozza de Cattanei och påven Alexander VI.*

En renässanspåvefamilj i relation till samtidens och eftervärldens syn på celibat, prästäktenskap/konkubinät och prästbarns rättsliga och sociala ställning (BIBLIOTHECA THEOLOGIAE PRACTICAE, Kyrkovetenskapliga studier 58). 486 sid. 1997.

Möller, Håkan: *Den wallinska psalmen* (BIBLIOTHECA THEOLOGIAE PRACTICAE, Kyrkovetenskapliga studier 56). 301 sid. 1997.

Levenskog, Yngve: *Institutionssjälavård i Sverige 1932–1989. Med särskild hänsyn tagen till fängelsesjälavården* (Acta Universitatis Uppsaliensis, Bibliotheca Theologiae Practicae 57). 190 sid. 1997.

BOKFÖRLAGET NYA DOXA, NORA

Anderberg, Thomas: *Guds moral. En essä om lidandets och ondskans problem.* 144 sid. 1997.

Douglas, Mary. *Renhet och fara. En analys av begreppen orenande och tabu.* (Övers. av A. Kallrén). 256 sid. 1997.

Peterson, Michael, W. Hasker, B. Reichenbach, D. Basinger: *Förnuft och religiös tro. En inledning till religionsfilosofin* (övers. P.L. Månsson). 312 sid. 1997.

Wallgren Hemlin, Barbro: *Att övertyga från predikstolen. En retorisk studie av 45 predikningar hållna den 17:e söndagen efter Trefaldighet 1990.* 331 sid. 1997.

BONNIER ALBA, STOCKHOLM

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

Redaktör:

Werner G. Jeanrond. Lund.

Redaktionens arbetsutskott:

Redaktören samt Birger Olsson, Lund, Eva Hamberg, Lund och Ola Sigurdson, Göteborg (särskilt ansvarig för recensionsavdelning).

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, Trygve Mettinger, Lund, Thorleif Petersson, 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), insattes 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.