

# Villkor för en godtagbar teologisk och filosofisk forskning

MIKAEL STENMARK

*Den för teologin klassiska frågan om hur kristen tro relateras till annan samtida kunskap och övertygelse diskuteras här av forskarassistenten Mikael Stenmark, Uppsala. Om forskaren utgår från ett fundament av allmänt vedertagna teorier och metoder och är villig att låta sin forskning prövas av kollegor, finns möjlighet att konstruktivt utveckla innehåll i kristen tro och filosofi.*

Man kan inom teologin och filosofin finna en skiljelinje mellan de filosofer och teologer som (medvetet eller omedvetet) förnekar att deras livsåskådningsmässiga ställningstagande kan bekräftas, modifieras eller förnekas av omständigheter eller överväganden som hör hemma utanför den egna livsåskådningens övertygelser och de som bejakar att detta är möjligt och till och med önskvärt. Låt oss kalla de förstnämnda för *fideister* och de senare för *integrationister*. Den kristna fideisten förnekar således att hans eller hennes kristna tro kan bekräftas, modifieras eller förkastas på basis av skäl eller argument som är hämtade utanför denna tro. Den religiösa tron är helt autonom i detta avseende. Den kristna integrationisten å andra sidan, accepterar att hans eller hennes kristna tro kan bekräftas, modifieras eller förkastas på basis av skäl eller argument som är hämtade utanför denna tro.

Om man som jag förespråkar en integrationistisk hållning, blir ett centralt problem att försöka komma tillrätta med hur man som kristen — eller som kristen teolog eller filosof — ska relatera sin tro till allting annat man själv eller mänskligheten i allmänhet vet eller tror sig veta.<sup>1</sup> Låt oss kalla detta för *integrationsproblemet* och sammanfatta det med frågan:

Vilken roll kan och ska de övertygelser som omfattas av vår intellektuella samtid (vilka jag kommer att kalla «allmänmänskliga övertygel-

ser»)² spela vid (a) utformandet av en kristen trosåskådning och för (b) den teologiska och filosofiska forskning som bedrivs av kristna?

Jag skiljer mellan fråga (a) och (b) därför att jag antar, för det första, att utformandet av en kristen trosåskådning inte nödvändigtvis eller ens primärt är en akademisk uppgift, för det andra, att inte all teologisk och filosofisk forskning som bedrivs av kristna har som syfte att utforma en kristen trosåskådning. Framför allt kommer fråga (b) att stå i centrum för min fortsatta diskussion.

Integrationister ger emellertid sinsemellan olika förslag till lösning på integrationsproblemet. Min avsikt i denna artikel är att identifiera och analysera några av dessa lösningsförslag, samt att själv argumentera för en bestämd ståndpunkt i denna fråga.

Vad betyder det då att integrera något med någonting annat? Att «integrera» betyder *att sammanföra till en helhet*. Det är inte fråga om en aggregation, en ansamling, av övertygelser utan om en mängd av övertygelser som hänger ihop eller hör samman på ett speciellt sätt. Det räcker således inte bara med att ha ambitionen att resultatet ska om möjligt vara fritt från mot-

<sup>2</sup> Med «allmänmänskliga övertygelser» ska förenklat förstås övertygelser vilka är vitt spridda bland intellektuella. Övertygelser vilka innefattar vissa moraliska värderingar, en del logik, samtida vetenskap, historia, övertygelser av sunt förnuft karaktär som att det finns en omvärld, materiella objekt, och andra medvetanden, osv.

<sup>1</sup> Mitt fokus i denna artikel är på kristen tro, men det principiella resonemang som förs är avsett att vara tillämpbart också på andra livsåskådningar — oavsett om de är av religiös eller profan karaktär.

sägelser (konsistenskravet), dessutom bör man sträva efter att de olika övertygelserna införlivas eller sammansmälter med varandra, de samordnas till en helhet (koherenskravet).

Integration förutsätter vidare att båda typerna av övertygelser respekteras för annars skulle man inte behöva bry sig om att integrera dem överhuvudtaget! Integrationen medför att någonting värdefullt erhålls. Tanken måste rimligen vara att det finns något att *vinna* på en integration, som annars inte skulle kunna uppstås.

Integration kan också ske på åtminstone två olika nivåer. Dels kan en integration ske i den enskilda människans eller forskarens liv. Man kan tala om en integration mellan de övertygelser som ingår i en viss persons föreställningsvärld, mellan personens religiösa, vetenskapliga och vardagliga övertygelser, osv. Dels kan integrationen ske inom en viss religion eller inom en disciplin som teologi eller filosofi. Teologer kan t.ex. försöka integrera sina teologiska teorier om människan med biologiska, psykologiska och sociologiska teorier om människan.

## 1. Fundamentalistsens svar på integrationsproblemet

Initialt kan svaret på integrationsproblemet tyckas självklart att om man som kristen ger företräde åt eller tar som utgångspunkt allmänmänskliga övertygelser, förnekar man sin tro och ytterst sin lojalitet mot Gud. Gud själv kan ju inte ha fel! Därför ska kristna övertygelser alltid ha företräde och följaktligen måste alltid de allmänmänskliga övertygelserna «anpassas» till de kristna övertygelserna. Detta sätt att resonera kan man ofta finna hos kristna fundamentalister. Antagligen skulle också fundamentalisterna ha rätt i sitt resonemang om de inte förbisåg det i sammanhanget väsentliga faktum att man måste skilja mellan Guds ord och vad vi vet eller tror oss veta om Guds ord, mellan en uppenbarelse från Gud och någons påstående om att ha en genuin uppenbarelse från Gud.

Det argument som fundamentalisten stödjer sig på verkar se ut på följande sätt:

(1) Gud handlar aldrig orätt och talar aldrig osanning.

(2) Gud har uppenbarat sin sanning för oss kristna.

(3) Därför ska kristna övertygelser alltid ha företräde före allmänmänskliga övertygelser.

Den problematiska premissen är naturligtvis den andra. Hur kan man veta att just de kristna övertygelserna är de korrekta, att de uppenbarar Guds sanning på ett ofelbart sätt för oss? Ett vanligt svar tror jag är att påstå att Gud har uppenbarat sin sanning för oss kristna därför att det står så i Bibeln. Eller något mer sofistikerat, så är argumentet det, att om någon tror så kommer han eller hon att inse att allt som står i Bibeln är sant och är Guds ord.<sup>3</sup>

Det finns en rad uppenbara svårigheter som ett sådant svar medför, men jag vill här enbart diskutera en sådan svårighet.<sup>4</sup> Ett allvarligt problem med den kristna fundamentalistens sätt att argumentera, är att det samtidigt legitimerar att alla som omfattar andra livsåskådningar kan argumentera på precis samma sätt! Samma typ av argument kan ju en muslim eller hindu anföra för att visa att han eller hon besitter Guds sanning. Än mer problematiskt är att om någon som Jim Jones säger att Gud har uppenbarat sin sanning för honom och utifrån detta hävdar att alla invändningar som riktas mot hans mission utgående från allmänmänskliga övertygelser (t.ex. att inte allt kritiskt tänkande kommer ifrån Satan), måste avvisas på grund av illojalitet mot Gud. Fundamentalisten kan då inte ha några principiella invändningar mot Jim Jones sätt att resonera eftersom fundamentalisten själv argumenterar på samma sätt.<sup>5</sup>

En sådan konsekvens tycker jag borde vara tillräcklig för att fundamentalisten skall uppge sin ståndpunkt. Men även om fundamentalisten

<sup>3</sup> Notera att påståendet måste vara att *allt* i Bibeln är sant, för annars skulle ju i princip vissa allmänmänskliga övertygelser kunna modifiera eller ersätta det som *inte* är sant i Bibeln.

<sup>4</sup> Bortsett från att argumentationen tycks gå i cirkel, så förutsätter svaret bl.a. två antaganden som båda kan kritiseras, nämligen (1) att Gud som inte kan begå fel uppenbarar påståenden och (2) att Bibeln innehåller endast de påståenden som Gud uppenbarar och inga andra.

<sup>5</sup> Jim Jones var ledare för sekten Folkets Tempel. Han begick tillsammans med cirka 900 anhängare kollektivt självmord i Sydamerikas djungel 1978.

framhårdar och säger: «Låt gå då, anhängare av andra livsåskådningar är också berättigade att argumentera för sin tro på samma sätt som jag gör; men min tro är trots det den enda sanna!», så går det ändå att kritisera hans eller hennes position på ett avgörande sätt. För även om man skulle se frågan utifrån ett rent inomkristligt perspektiv är man tvungen att skilja mellan (a) genuin kristen tro och (b) vår egen tolkning av kristen tro. Man måste göra en sådan åtskillnad därför att det finns goda skäl att tro att den uppfattning om kristen tro någon för närvarande har inte är helt korrekt betraktat utifrån en kristen utgångspunkt. Att det finns goda skäl att hysa en sådan åsikt följer av det faktum att det bevisligen finns stora skillnader mellan hur olika kristna i olika sammanhang (rumsligt så väl som tidsligt) utformat sin kristna tro. Att — givet att det förhåller sig på detta sätt — ändå hävda att just *min* utformning av kristen tro är den *helt* korrekta är minst sagt förmätet om inte rent av oförnuftigt. Även i detta sammanhang kan därför allmänmänskliga övertygelser av olika slag vara en hjälp för kristna att uppnå en mer nyanserad eller mer korrekt förståelse av sin tro, till exempel i frågor om ett kristet synsätt på slaveri, miljöförstöring, vissa bibeltexters autenticitet, etc.

## 2. Tracys och Jeffners svar på integrationsproblemet

Vilken legitim roll kan då livsåskådningsmässiga övertygelser spela i en persons forskning? Om fundamentalistens förhållningssätt måste avvisas, hur ska man som kristen teolog eller filosof förhålla sig till allmänmänskliga övertygelser i allmänhet och vetenskapliga övertygelser (eller teorier och metoder) i synnerhet? (En diskussion om vad som avses med begreppen «kristen teolog» och «kristen filosof» kommer mot slutet av artikeln.) Ett svar på dessa frågor kan man finna hos teologen David Tracy. Han ifrågasätter den traditionella kristna teologens förhållningssätt (vilken fundamentalisten kan ses som en extrem variant av). Enligt den traditionella kristna teologen är teologens fundamentala lojalitet mot den kristna traditionen och den kyrkliga gemenskap i vilken han eller hon

ingår. I kontrast till det traditionella synsättet finner den moderna teologen, enligt Tracy, att:

his ethical commitment to the morality of scientific knowledge forces him to assume a critical posture towards his own and his tradition's beliefs. ... In any and every case, the fundamental ethical commitment of the theologian *qua* theologian remains to that community of scientific inquiry whose province logically includes whatever issue is under investigation.<sup>6</sup>

Vidare säger Tracy att:

This «morality of scientific knowledge» insists that each inquirer start with the present methods and knowledge of the field in question, unless one has evidence of the same logical type for rejecting those methods and that knowledge.<sup>7</sup>

I svensk teologidebatt har ett liknande synsätt förfäktats av Anders Jeffner. Han skriver:

Whatever basis we may have for our theology, we are bound, in my opinion, to demonstrate that our religious beliefs about the world, man and God are theoretically legitimate. This involves at least demonstrating that we can accept our theological doctrines without negating the principles on which we rely in the sciences, in ethics, and in our daily lives. Nor, in so doing, can a theologian be permitted to use other arguments than can be accepted regardless of religious belief. ... [A common ground of argumentation] seems to afford the only possible basis for any real integration within our knowledge of reality, and our reactions to the world in which we live. I see such an integration as a primary philosophical goal.<sup>8</sup>

Enligt Tracy står teologens grundläggande lojalitet som teolog till vad det är vetenskapligt berättigat att anta eller tro och denna lojalitet delar teologen med sina kolleger: filosofer, historiker, sociologer, med flera. «No more than they, can he allow his own — or his tradition's — beliefs to serve as warrant for his arguments».<sup>9</sup> Detta hindrar emellertid inte, så vitt jag kan förstå, teologen att som privat person eller som kristen ha en stark kristen tro och en tro som innefattar mycket mer än vad som kan vetenskapligt under-

6 Tracy 1975:7.

7 Tracy 1975:6.

8 Jeffner 1987:7.

byggas. För Anders Jeffner och hans medförfattare Jarl Hemberg och Ragnar Holte, är det viktigt att påpeka att de skrivit boken *Människan och Gud* i första hand som troende kristna och inte som universitetsteologer. «Det är framför allt de slutliga valen av ståndpunkt i olika [teologiska] frågor som för in moment av personlig avgörelse varigenom en vetenskaplig resonemangsmodell överskrids».<sup>10</sup> Vi måste således skilja mellan (a) vad man är berättigad att tro eller utgå ifrån *som kristen* (eller som privat person) och (b) vad man är berättigad att tro eller utgå ifrån *som teolog* (och detsamma gäller kan vi anta för kristna filosofer).

Den vetenskapliga intellektuella moralen kräver således att man i sin forskning som kristen teolog, endast utgår ifrån vad som är vetenskapligt fastställt, vad som ingår i den vetenskapliga kunskapsmassan och utifrån denna bas försöker berättiga sina teologiska metoder och teorier. Som teolog är man endast berättigad att omfatta dessa metoder och teorier om de kan ges ett sådant rättfärdigande. Därför kan, som Jeffner säger i citatet ovan, den kristna teologen i sin

<sup>9</sup> Tracy 1975:7. I sitt nya förord till den andra upplagan (1996) av denna monografi kvalificerar dock Tracy sin syn på rationalitet på följande sätt: «Inevitably, as all my subsequent work on hermeneutics argues, modern <rationality>, cannot be ... as straightforwardly clear and controlled as <rationality> frequently functions in *Blessed Rage for Order*. ... I am not as sure as I once was that modern reason can produce so unproblematically the kind of uncomplicated metaphysical and transcendental arguments needed for fundamental theology (s. xiv)». Frågan är emellertid om denna åsiktsförändring har några konsekvenser för hans principiella syn på teologens fundamentala lojalitet och den vetenskapliga kunskapens moral. Kanske, men om det Tracy skriver i sista meningen ovan tas som en fingervisning, är det snarare så att Tracy inte längre är lika optimistisk beträffande förnuftets förmåga att klart och entydigt visa vilka slutsatser olika teologiska argument leder fram till, än att han har ändrat åsikt om vad som skall fungera som legitimeringsgrund för teologens argument och vem som teologen ytterst bör vara lojal mot. En sådan tolkning är i också i linje med den förståelse av teologi som antyds i *Plurality and Ambiguity*. Tracy skriver där att: «Theologians can never claim certainty but, at best, highly tentative relative adequacy. Theologians cannot escape the same plurality and ambiguity that affect all discourse.» Tracy 1987:84–85.

forskning endast använda argument som kan accepteras oberoende av religiös tro.

Det är också utifrån denna tankegång som Jeffner bestämmer vad det innebär att vara en integrationist. Enligt honom är någon en *integrationist* (eller i Jeffners terminologi, en företrädare för integrationslinjen) om han eller hon vid utformandet av en kristen trosåskådning, hävdar att det finns ett system av kriterier för bedömning av olika övertygelsers sanning eller rimlighet (ett system av grundregler) som är sådant att det kan erkännas av både kristna och icke-kristna människor.<sup>11</sup> Man måste som kristen teolog utgå ifrån allmänmänskliga övertygelser i sin forskning och man är rationellt berättigad som teolog att endast omfatta sådana teologiska teorier eller uppfattningar som kan härledas eller sannolikt kan härledas ur denna mängd av övertygelser.

På samma sätt måste det antagligen, utifrån Tracys och Jeffners sätt att se det, också vara för den kristna filosofen. Den kristna filosofen kanske har sin egna *privata* övertygelse om att Gud finns, men *som filosof* är han eller hon inte rationellt berättigad att omfatta en sådan övertygelse om han eller hon inte kan visa att den följer av, är sannolik eller rationellt berättigad utifrån, premisser som accepteras av majoriteten av deltagarna i den religionsfilosofiska diskussionen.

### 3. Plantingas svar på integrationsproblemet

Ett i det närmaste motsatt synsätt till Tracys och Jeffners har nyligen förespråkats av filosofen Alvin Plantinga. Enligt Plantinga bör den kristna filosofen (och antar jag teologen) vara mer autonom (vara mer oberoende i förhållande till den

<sup>10</sup> Hemberg, Holte och Jeffner 1982:7–8. Holte skriver också att arbetet: «*Människan och Gud* 1982 i sista hand inte är att betrakta som ett religionsvetenskapligt arbete, även om det innehåller en stor mängd religionsvetenskapliga analyser. Det är våra slutliga ställningstaganden i en lång rad av trosfrågor som vi inte anser ha vetenskaplig karaktär, även om vi vill anse att de fyller sådana krav som rimligen kan ställas på avgöranden av tros- och livsåskådningskaraktär ...» Holte 1983:164.

<sup>11</sup> Jeffner 1981:19–20.

övriga filosofiska världen), ha större integritet (visa större enhet eller helhet i sitt arbete) och självförtroende (visa mer kurage, djärvhet och styrka) än vad som hittills varit kännetecknande för moderna kristna filosofer. Teologer och filosofer har varit för konformistiska i sin attityd till allmänmänskliga övertygelser:

the Christian philosopher has his own topics and projects to think about; and when he thinks about the topics of current concern in the broader philosophical world, he will think about them in his own way, which may be a *different* way. He may have to reject certain currently fashionable assumptions about the philosophic enterprise—he may have to reject widely acceptable assumptions as to what are the proper starting points and procedures for philosophical endeavor. And—and this is crucially important—the Christian philosopher has a perfect right to the point of view and pre-philosophical assumptions he brings to philosophical work; the fact that these are not widely shared outside the Christian or theistic community is interesting but fundamentally irrelevant.<sup>12</sup>

Enligt Plantinga har de kristna filosoferna egna frågor och projekt att arbeta med därför att en del av deras uppgift är att tjäna den kristna gemenskapen, en gemenskap som har sina egna frågor, intressen och forskningsprogram. Många kristna filosofer ser sig visserligen själva som filosofer som — tillsammans med ateister och agnostiker — är engagerade i ett gemensamt sökande efter den korrekta filosofiska positionen beträffande Guds existens. Men den kristna filosofen bör inte se sig själv som en del av detta projekt att bestämma den filosofiska rimligheten av att tro på Gud. Den kristna filosofen har en intellektuell rätt att utgå i sitt filosoferande från att Gud existerar och förutsätta detta i sitt filosofiska arbete, oavsett om det kan visas vara berättigat eller inte utifrån premisser som är allmänt vedertagna. «... Christian philosophers have a perfect *right* to start with the views they hold as Christians; these ... are quite as suitable as starting points for philosophical inquiry as the naturalistic perspective from which most contemporary philosophers do in fact start».<sup>13</sup>

Plantinga försöker underbygga sin ståndpunkt med olika exempel. Ett sådant berör

kristna teologers och filosofers inställning till positivismen under seklets början och mitt:

By now, of course, Verificationism has retreated into the obscurity it so richly deserves; but the moral remains. This hand wringing and those attempts to accommodate the positivists were wholly inappropriate. ... For Christian philosophers should have adopted a quite different attitude towards positivism and its verifiability criterion. What they should have said to the positivists is: «Your criterion is mistaken: for such statements as «God loves us» and «God created the heavens and the earth» are clearly meaningful: so if they aren't verifiable in your sense, then it is false that all and only statements verifiable in that sense are meaningful.» What was needed here was less accommodation to current fashion and more Christian self-confidence ...<sup>14</sup>

Utgångspunkten för kristna teologer och filosofer skulle inte ha varit att verifikationsprincipen är riktig; hur kan kristna trosutsagor uppfylla de krav som principen uppställer? Utgångspunkten skulle istället ha varit att kristna trosutsagor är meningsfulla; vad är det för fel på verifikationsprincipen? Inte heller måste kristna teologer och filosofer först kunna visa att verifikationsprincipen är felaktig för att vara rationellt berättigade att utgå i sin forskning ifrån att kristna trosutsagor är meningsfulla, fastän principen under denna tidsperiod ansågs som riktig av flertalet filosofer.

Att Plantinga hävdar att den kristna filosofen har en rätt att utgå ifrån sin kristna tro i sitt filosoferande betyder emellertid inte att Plantinga är en fideist eller en fundamentalist. För om positivisterna hade kunnat ge övertygande argument för det rimliga i att acceptera verifikationsprincipen, då hade de kristna filosoferna varit tvungna att medge att kristen teism var kognitivt meningslöst. «But the Verificationists never

<sup>13</sup> Plantinga 1988:159. Följande uttalande av Paul K. Moser och J. D. Trout i förordet till en nyutkommen bok om materialism kan ges som stöd för Plantingas uttalande om utgångspunkten för mycket samtida filosofi: «Materialism is now the dominant systematic ontology among philosophers and scientists ... As a result, typical theoretical work in philosophy and the sciences is constrained, implicitly or explicitly, by various conceptions of what materialism entails».

Moser och Trout (red.) 1995: ix.

<sup>14</sup> Plantinga 1984:258.

<sup>12</sup> Plantinga 1984:256.

gave any cogent arguments; indeed, they seldom gave any arguments at all. Some simply trumpeted this principle as a great discovery, and when challenged, repeated it loudly and slowly ...». <sup>15</sup> Plantingas ståndpunkt skiljer sig således från både fideistens och fundamentalistens, däri att han menar, att det faktum att man utgår ifrån vissa kristna övertygelser, inte innebär att de står över all kritik eller att de inte kan modifieras av fortsatta undersökningar. Grundtanken är istället, att de övertygelser man utgår ifrån, utgör en *initial begränsning* för vilka slags svar man vill undersöka och acceptera. De utgör de synsätt eller övertygelser vilka man till att börja med tar för givna när man attackerar vissa problem. <sup>16</sup>

Klart är, tror jag, att Plantinga med sina exempel har visat att *vissa* kristna filosofer och teologer i *vissa* sammanhang varit alltför konformistiska, visat alltför litet självständighet och djärvhet. Men å andra sidan är det knappast svårt för Tracy och Jeffner att ge exempel på situationer när det omvända varit fallet; när kristna teologer och filosofer har varit alltför dogmatiska och övermodiga och inte låtit sin tro modifieras av allmänmänniska övertygelser. Det hårdnackade motstånd som många kristna teologer och filosofer utövade mot Kopernikus och Galileis teorier om en heliocentrisk världsbild eller många kristna teologers och filosofers förkastande, ända fram till vår tid, av evolutionsteorin och den moderna geologins påstående om jordens höga ålder, skulle kunna utgöra sådana exempel.

Helt klart är emellertid, vill jag hävda, att både Plantinga å ena sidan och Tracy och Jeffner å andra sidan har framfört relevanta synpunkter på vad man måste ta hänsyn till vid försöken att komma tillrätta med integrationsproblemet. Men givet detta, vilka slutsatser bör vi dra av deras resonemang?

<sup>15</sup> Plantinga 1984:258.

<sup>16</sup> Plantinga 1988:161–162. Notera också att det på denna punkt finns vissa likheter mellan Plantingas synsätt och Thomas Kuhns syn på vilken funktion paradigmet har i vetenskaplig forskning. Enligt Kuhn är paradigmet funktion bl.a. att tala om vad som ska studeras, vilka typer av frågor som ska ställas och vilka svar som ska sökas. Se Kuhn 1970, exempelvis sidorna viii, 10, 175ff.

#### 4. Rationalitetsbegreppets relevans för integrationsproblemet

Det är av betydelse att observera att det är åtminstone två olika frågeställningar som ingår i integrationsproblemet och som aktualiseras av det Tracy, Jeffner och Plantinga skriver. För det första berörs frågeställningen om (1) vilka övertygelser som kan utgöra *utgångspunkten* för den kristna teologen eller filosofen i hans eller hennes forskningsverksamhet. Hur ska ett godtagbart akademiskt teologiskt eller filosofiskt arbete utformas? Den andra frågan gäller (2) vilken grupp av övertygelser som ska ha *företräde* i en konfliktsituation. Om kristna och allmänmänniska övertygelser kommer i konflikt med varandra, vilka övertygelser ska då ha prioritet? Jeffner skriver ovan att vi åtminstone inte «can accept our theological doctrines without negating the principles on which we rely in the sciences, ethics and in our daily lives,» men en fråga som då med nödvändighet uppkommer gäller vilken princip (eller vilka principer) som ska ha företräde om dessa olika principer som Jeffner talar om kommer i konflikt med varandra. <sup>17</sup> Den andra frågeställningen kommer jag inte att diskutera här utan avser att återkomma till den problematiken i en senare artikel.

Jag ska försöka visa att de olika svar som dessa integrationister ger åtminstone delvis går tillbaka på *att man uppfattar rationalitetsbegreppet på olika sätt*. Genom att precisera rationalitetsbegreppet tror jag att vi också kan komma en lång väg mot en rimlig lösning av integrationsproblemet.

Låt oss mer ingående diskutera den första frågeställningen om vad man som kristen teolog eller filosof är rationellt berättigad att utgå ifrån i sin forskning. «Utgå ifrån» betyder här att dessa övertygelser tas för givna, de behöver inte nödvändigtvis berättigas genom hänvisning till andra övertygelser för att det forskningsprojektet de ingår i ska kunna vara akademisk godtagbart (eller kunna uppfylla kraven på vetenskaplig rationalitet). Det innebär emellertid inte att man är berättigad att tillskriva sina utgångspunkter en axiomatisk ställning eller acceptera dem som postulat. Det innebär endast att de utgör en initial

<sup>17</sup> Jeffner 1987:7.

begränsning för vad som bör studeras, vilken typ av frågor som bör ställas samt vilken typ av svar som bör sökas. Inte heller innebär det att man nödvändigtvis utgår ifrån endast ett slag av övertygelser eller att man tillskriver alla de övertygelser man utgår ifrån samma tyngd eller trovärdighet. Det betyder dock att man är beredd att överge eller modifiera dessa övertygelser om den fortsatta forskningen inom området ifråga visar att detta är nödvändigt.

Något förenklat kan man säga att vi har urskilt två i grunden olika svar på denna fråga:

- (1) Den kristna teologen eller filosofen är rationellt berättigad att endast utgå ifrån de övertygelser som är allmänt vedertagna i sin teologiska eller filosofiska forskning.<sup>18</sup>
- (2) Den kristna teologen eller filosofen är rationellt berättigad att utgå ifrån sina egna kristna övertygelser (och allmänt vedertagna övertygelser) i sin teologiska eller filosofiska forskning.

I stort sett motsvarar position (1) Tracys och Jeffners synsätt och position (2) Plantingas synsätt. Låt oss börja med att närmare granska position (1) och fråga oss vilket rationalitetsbegrepp som den förutsätter. Enligt Tracys och Jeffners sätt att resonera verkar *vetenskaplig rationalitet* (eller vetenskaplig metod, intellektuell vetenskaplig moral eller vad vi nu vill kalla det) innefatta åtminstone de två kraven:

- (a) att kristna teologer eller filosofer i sin forskning endast är berättigade att utgå ifrån övertygelser som de delar med de flesta andra — vad sunt förnuft, den samtida vetenskapen eller det egna forskningsämnet lär;
- (b) att om kristna teologer eller filosofer inte kan berättiga de övertygelser eller teorier som de själva omfattar på detta sätt, då är de *som filosofer* eller *teologer* inte rationellt berättigade i att använda sig av dessa i sin forskning (även om de kan vara berättigade att

omfatta dessa övertygelser eller teorier som *privatpersoner*).

Måste man i sin forskning som kristen teolog eller filosof utgå ifrån de övertygelser som är allmänt vedertagna för att vara vetenskapligt rationell? Ja, helt klart vore det *önskvärt*. vill jag hävda, om man som forskare hela tiden kunde bygga vidare på ett fundament som tidigare forskare lagt, men frågan är om det är *möjligt* eller snarare om det är *rimligt* att uppställa detta villkor som en nödvändig förutsättning för akademiskt godtagbar teologisk och filosofisk forskning.

Låt mig, som utgångspunkt för min bedömning av rimligheten av denna förståelse av vad vetenskaplig rationalitet kräver eller vad som bör känneteckna vetenskapligt godtagbar forskning, ta *argumentet för epistemisk paritet* (eller *jämlikhet*).<sup>19</sup> Förenklat säger argumentet att man inte inom ett område ska ställa högre krav på övertygelser än vad man gör inom ett annat område. Tillämpat på teologin och i en något mer kvalificerad utformning, innebär argumentet att man inte kan kräva att teologisk forskning ska uppfylla krav som annan — i kunskapsteoretiskt avseende likvärdig — forskning inte uppfyller eller kan uppfylla.

En fråga som i anknytning till detta argument kan ställas till förespråkarna för position (1) är om till exempel den faktiska filosofiska forskningen som bedrivs — som rimligen bör anses vara i kunskapsteoretiskt avseende någorlunda likvärdig med teologisk forskning — uppfyller dessa villkor? Här tror jag i ärlighetens namn att svaret måste bli nej. Filosofer i allmänhet utgår inte i sin forskning från övertygelser som de delar med flertalet andra filosofer eller vetenskapsidkare och utifrån vilka de försöker berättiga sina egna filosofiska uppfattningar eller teorier. Snarare kan situationen inom filosofin betecknas som synnerligen pluralistisk. Man är inte ense om vilken eller vilka filosofiska meto-

<sup>18</sup> Övertygelser som är «allmänt vedertagna» antingen i betydelsen vitt spridda bland intellektuella eller inom det aktuella forskningsområdet eller bland forskare i allmänhet.

<sup>19</sup> Argumentet för epistemisk paritet har spelat en central roll inom den samtida religionsfilosofin. Det har används och diskuterats flitigt åtminstone allt sedan Alvin Plantinga använde sig av detta sätt att argumentera i *God and Other Minds* (Cornell University Press, 1969). För en diskussion av argumentet se i första hand Penelhum 1983 och Quinn 1991.

der som man bör använda sig av eller vilka filosofiska teorier som ska betraktas som allmänt vedertagna och ligga till grund för fortsatt filosofisk forskning.

Kanske skulle man, i Imre Lakatos anda, kunna säga att det finns ett flertal konkurrerande filosofiska forskningsprogram som bedrivs, där filosofer ibland försöker övertala anhängare av andra forskningsprogram att överge sina gamla forskningsprogram, men ofta tar de istället sitt eget forskningsprogram för givet och försöker utveckla vilka nya filosofiska problem man kan lösa med hjälp av de teorier som ingår i det egna programmet. Situationen i den så kallade «post-moderna» eran är om möjligt än mer pluralistisk än den var i tidigare perioder. Den slutsats vi därför borde dra är att det rationalitetskrav som ställs på teologisk forskning är för stringent utformat, eftersom filosofisk forskning som kan anses vara i paritet med teologisk forskning inte heller kan uppfylla ett sådant krav.

Anhängare av position (1) kan naturligtvis acceptera att min beskrivning av samtida filosofisk forskning är riktig, men samtidigt invända att filosoferna då bör bli mer vetenskapliga eller rationella (eller vad vi nu vill kalla det) i sin forskning. Allt jag har lyckats visa är bara att det finns ytterligare en akademisk disciplin inom vilket det bedrivs forskning som inte är vetenskapligt godtagbar eller som bryter mot kravet på vetenskaplig rationalitet.

Emellertid skulle jag vilja bemöta denna invändning genom att hävda, att om ett sådant strikt krav måste uppfyllas då skulle vi inte kunna bedriva någon intressant filosofisk forskning överhuvudtaget. Detta därför att ingen av de mer intressanta samtida filosofiska teorierna skulle hålla måttet. Filosofiska teorier och argument som t.ex. Quines argument för översättningens obestämbarhet, Wittgensteins argument mot möjligheten av ett privat språk, Næss argument för en ekofisk etik och verklighetsuppfattning, Kuhns paradigmatteori, MacIntyres teori om förhållandet mellan rättvisa och rationalitet, bygger inte på premisser som är allmänt accepterade bland filosofer eller bland intellektuella i västvärlden. Jag skulle vilja påstå att ingen filosof (eller för den delen teolog) har lyckats etablera sitt allmänna synsätt på ett sätt som har varit generellt tillfredsställande för hela den filo-

sofiska (eller teologiska) gemenskapen. Få har ens — åtminstone i modern tid — försökt!

Det går kanske att göra de teologiska och filosofiska disciplinerna vetenskapligt rationella i denna stringenta bemärkelse om vi endast tillåter deskriptiv filosofi och teologi, t.ex. om forskare inom dessa områden endast tillåts ägna sig åt teologi- och filosofihistorisk forskning. Men inte minst det akuta behov i vår tid av en bedömning av och grund för etiska ställningstaganden rörande medicinskt-etiska och miljöetiska frågor, gör ett sådant ställningstagande minst sagt moraliskt tvivelaktigt. Teologers och filosofers bidrag på denna punkt är, vill jag hävda, av utomordentlig betydelse för andra forskare och för samhället i stort.<sup>20</sup>

Vad kan då rimligen den vetenskapliga rationaliteten kräva av oss som forskare i teologi och filosofi? Om filosofiska teorier och argument av det slag som ovan angetts ska kunna anses vara exempel på akademiskt godtagbar forskning, då måste rationalitetskraven ges en svagare utformning än (a) och (b) ovan. Ett rimligare rationalitetskrav (men inte nödvändigtvis det enda) skulle förslagsvis vara:<sup>21</sup>

<sup>20</sup> För en diskussion av vilken roll den medicinska etiken har spelat för möjligheten och värdet av att bedriva en normativ etik se t.ex. Stephen Toulmins artikel «How medicine saved the life of ethics» i DeMarco och Fox (red.) 1986:15.

<sup>21</sup> Se exempelvis Jeffner (1995) för en intressant diskussion om några ytterligare krav, eller snarare ideal, som han anser teologer (och troende i allmänhet) bör söka uppfylla både i sin forskning och sitt privat liv. Det faktum att Jeffner här inte direkt anger som ett krav (eller ideal) vad som skall utgöra den teoretiska utgångspunkten för en teologs forskningsverksamhet kan eventuellt tolkas som att han på senare tid har modifierat sitt synsätt beträffande vad den vetenskapliga rationaliteten eller det vetenskapliga förhållningssättet kräver av en teolog i dennes vetenskapliga arbete. Hur det nu än är med den saken, innehåller Jeffners regeln om ifrågasättande — «Var alltid beredd att ifrågasätta såväl utgångspunkten för ditt tänkande som resultaten av kunskapsökandet» (s. 177) — en likartad tankegång som den som uttrycks i det rationalitetskrav som ovan föreslås. (När denna artikels skrevs och skickades in för publicering sommaren 1995 var jag inte medveten om innehållet i Jeffner (1995), i annat fall hade antagligen större hänsyn tagits till den i min diskussion.)



att kristna teologer och filosofer måste vara *villiga att testa* eller *kritiskt granska* de övertygelser de använder sig av eller utgår ifrån i sin forskning (oavsett om dessa är av kristet eller allmänmänskligt slag).

De är rationellt berättigade att i sin filosofiska och teologiska forskning utgå ifrån antaganden som inte är delade av flertalet andra, men de måste vara beredda att utsätta dem för även andras kritik och försöka bemöta invändningar som uppställs. Detta betyder exempelvis att man som en kristen filosof eller teolog kan vara rationellt berättigad att i sin forskning utgå ifrån — även om flertalet av ens kollegor skulle omfatta en annan ståndpunkt — kristna övertygelser som att Gud finns, att Gud har skapat världen, att människan är moraliskt ansvarig inför Gud och därför har en fri vilja, eller att kristna trosutsagor är kognitivt meningsfulla.

Låt mig ta ytterligare ett exempel för att klargöra denna tankegång. Som kristen filosof eller teolog kan man vara rationellt berättigad att utgå ifrån en *ontologisk realism* i sin forskning om man omfattar övertygelsen att Gud har skapat oss och världen och att Guds och världens existens därför inte på något sätt är beroende av oss och vårt sätt att tänka eller tala. Detta trots att det verkar vara populärt idag att tro att vårt tänkande och vårt språk på något sätt bestämmer världens och kanske också Guds grundläggande karaktär. Tror man vidare att Gud har gett oss ett förstånd (skapat oss till sin avbild) och att han skapat ett universum med en inre ordning, är man rationellt berättigad att utgå ifrån att vi kan upptäcka och införskaffa kunskap om åtminstone en del av den ordning och struktur som finns i Guds skapelse, dvs. man är också en *kunskapsteoretisk realist*. Detta trots att det i många sammanhang verkar vara vedertaget att vi inte kan transcendera våra sociala, kulturella eller lingvistiska kontexter.<sup>22</sup>

Som kristen filosof eller teolog har man en rätt att utgå ifrån dessa kristna övertygelser i den bemärkelsen att man inte först med nödvändighet behöver berättiga dessa med hänvisning till premisser som är allmänt accepterade inom filo-

sofin eller teologin innan man försöker utarbeta vilka implikationer de har för specifika filosofiska eller teologiska problem.

*Det som bör vara kännetecknande för akademisk teologisk och filosofisk forskning är således inte att alla forskare alltid i sin forskning måste utgå ifrån metoder och teorier som de har gemensamt, utan att de är villiga att låta sina kolleger och andra vetenskapsidkare bedöma den forskning de bedriver och de teorier de förespråkar samt att de är beredd att ta den eventuella kritik de får på fullt allvar.* Mer exakt, man tar kritiken på ett sådant allvar att man är beredd att modifiera och till och med förkasta de metoder och teorier man utgår ifrån.

Emellertid får man samtidigt aldrig glömma bort att ambitionen med all vetenskaplig forskning bör vara att försöka åstadkomma en *intellektuell plattform* bestående av metoder och teorier som forskare kan vidarebefordra till nästkommande generation av forskare och som därmed kan utgöra något som fortsatt vetenskaplig forskning kan utgå ifrån. Att detta är svårt att förverkliga — i synnerhet inom human- och samhällsvetenskaperna — medför på intet sätt att det inte skulle vara ett *ideal* för all vetenskaplig forskning att söka uppnå.

Det är antagligen denna ambition som leder Tracy och Jeffner till att ställa de krav de ställer på teologisk forskning. *Men villkoren för (a) att en teori ska anses berättigad att tillhöra den vetenskapliga kunskapsmassan och (b) att en forskare eller grupp av forskare ska vara berättigade att bedriva en viss typ av forskning eller omfatta en viss teori behöver emellertid inte vara desamma.* Jag tror nämligen att man måste skilja mellan, vad vi förenklat skulle kunna kalla, «vetenskaplig rationalitet» och «vetenskaplig kunskap». *Vetenskaplig rationalitet* har att göra med under vilka villkor en eller flera forskare ska anses vara berättigade att tro vad de tror beträffande en viss vetenskaplig frågeställning, teori, forskningsmetod, etc. *Vetenskaplig kunskap*, å andra sidan, har att göra med när en eller flera forskare har gett tillräckliga skäl eller belägg för att en övertygelse, teori, metod, etc., bör vara godtagbar för den vetenskapliga gemenskapen i dess helhet eller ska anses vara

<sup>22</sup> För en diskussion av anti-realism i teologi och religionsfilosofi, se exempelvis Runzo (red.) 1993.

berättigade att utgöra en del av den etablerade vetenskapliga kunskapsmassan.<sup>23</sup>

Helt klart är att det inte räcker med att kristna teologer eller filosofer är villiga att testa eller kritiskt granska sina uppfattningar eller teorier för att dessa ska anses tillhöra den vetenskapliga kunskapsmängden (i det här fallet den religionsfilosofiska eller teologiska kunskapsmängden), dvs. utgöra berättigade vetenskapliga kunskapsanspråk. Inte heller kan teologer eller filosofer nöja sig med att *de själva* är rationellt berättigade att omfatta sina egna teorier. Den intellektuella vetenskapliga moralen kräver dessutom att de ska försöka övertyga *sina kollegor* om att deras utgångspunkter eller teorier är riktiga och sträva efter att underbygga dem till den grad att de kan accepteras som berättigade vetenskapliga kunskapsanspråk. Plantingas synsätt på godtagbar teologisk eller filosofisk forskning måste därför kompletteras, eftersom målsättningen med den kristna teologens eller filosofens forskning ytterst måste vara att skapa teorier som är generellt godtagbara, som kan bli accepterade som en del av den vetenskapliga kunskapsmassan. På denna punkt måste vi ge Tracy och Jeffner rätt.

Det innebär också att även om en kristen filosof kan vara rationellt berättigad att i sitt filosoferande utgå ifrån (ta som initialt givet) att Gud finns så följer inte — *pace* Plantinga — att han eller hon inte bör se sig själv som del av «a common search for the correct philosophical position *vis a vis* the question whether there is such a person as God».<sup>24</sup> Något sådant följer inte eftersom den intellektuella vetenskapliga moralen kräver av religionsfilosofer att de också ska försöka få sina uppfattningar och teorier accepterade som vedertagna religionsfilosofiska kunskapsanspråk. Därför kan Plantinga *som filosof* inte nöja sig med att han är rationellt berättigad att omfatta de uppfattningar han har om Guds existens utan han måste också försöka övertyga sina kollegor. Inte bara övertyga dem om att han själv eller andra i samma situation är *rationellt berättigade* att tro att Gud existerar utan också om att det är *sant* att det finns en

Gud. Att det antagligen är svårt, om inte näst intill omöjligt, att åstadkomma något sådant när det gäller existentiellt viktiga frågor som de om det finns en Gud eller inte, utgör ingen allbar invändning mot tanken att också teologer och filosofer i sin forskning ska sträva efter att uppfylla samma målsättning som all annan akademisk forskning.

Det finns förvisso också exempel på religionsfilosofiska teorier eller uppfattningar som erhållit en sådan status. Idag (till skillnad från när positivismen var som starkast) utgör uppfattningen att det religiösa språket är kognitivt meningsfullt en del av den etablerade religionsfilosofiska kunskapsmassan. På samma sätt betraktas idag den så kallade «logiska» versionen av det ondas problem (att det ondas existens är logiskt oförenligt med existensen av en allsmäktig och kärleksfull Gud) som vederlägd och som ett ofruktbart sätt att försöka argumentera mot tron på en allsmäktig och kärleksfull Gud.<sup>25</sup>

Mitt resonemang leder också fram till slutsatsen att de villkor Jeffner uppställer för att någon ska kunna ses som en integrationist är för stränga. Man behöver inte hävda att det finns ett system av allmänt vedertagna kriterier, som man måste utgå ifrån vid utformandet av en kristen trosåskådning eller när man bedriver teologisk forskning för att kunna klassificeras som integrationist. Inte heller är det enbart tillåtet för integrationisten att använda sig av argument som kan accepteras oberoende av religiös tro, utan det borde rimligen räcka — se inledningen av denna artikel — med att man accepterar det som möjligt och önskvärt att ens kristna tro kan bekräftas, modifieras eller förkastas på lais av skäl eller argument som är hämtade utanför denna tro för att kunna karakteriseras som integrationist.

<sup>23</sup> För en utförlig och mer kvalificerad diskussion av denna distinktion se Stenmark 1995:216–221.  
<sup>24</sup> Plantinga 1984:260.  
<sup>25</sup> Istället fokuserar man idag diskussionen kring det som brukar kallas för den «evidentiella» versionen av det ondas problem: Frågan om teistisk tro utgör en rimlig förklaring av vad som verkar vara ondscans realiteter. Utmaningen är här om inte den mängd av ondska som finns gör det *orimligt* eller *osannolikt* (om än inte inkonsistent) att tro att det finns en allsmäktig och kärleksfull Gud. Se exempelvis Adams och Adams (red.) 1990 och Peterson (red.) 1992.

## 5. En begreppsbestämning av kristen teologi och filosofi

I min diskussion av integrationsproblemet har jag hittills talat om kristen teologi och kristen filosofi utan att närmare gå in på vad dessa begrepp står för. Låt oss nu fråga oss vad kristen teologi och filosofi rimligen kan anses beteckna och hur de uppfattningar om teologisk eller filosofisk forskning vi diskuterat är relaterade till en sådan bestämning av vad kristen teologi och filosofi är.

Termen «teologi» brukar ofta beteckna en lära om Gud. Kristen teologi kan då bestämmas som en genomtänkt framställning av innehållet i kristen tro. (På samma sätt finns det naturligtvis också en muslimsk teologi, en judisk teologi, osv.) *Universitetsteologi* skulle då kunna beteckna det studium av innehållet i kristen tro (eller annan religiös tro) som är konfessionellt obundet och vilket låter forskare oberoende av livsåskådning analysera denna tros innehåll. (Internationellt sett är termen «icke-konfessionell teologi» att föredra som benämning på denna typ av teologi därför att universitetsteologin utomlands även kan vara konfessionellt bunden.) Universitetsteologin kan då skiljas från *konfessionell teologi*, om man med konfessionell teologi menar studiet av innehållet i kristen tro (eller annan religiös tro) som är konfessionellt bundet i betydelsen att den enbart låter kristna forskare eller en viss grupp av kristna forskare analysera denna tros innehåll.

Om man acceptera denna bestämning av teologi kan inte teologi likställas med religionsvetenskap. Detta därför att religionsvetenskap innehåller mer än bara ett studium av olika religioners tros läror eller övertygelser. *Religionsvetenskap* betecknar istället, förslagsvis, det konfessionellt obundna studiet av religion i alla dess former och uttrycksätt.

Det förekommer att denna distinktion mellan universitetsteologi och konfessionell teologi blandas ihop med en annan distinktion, den mellan vad som kan kallas *analytisk teologi* och *konstruktiv teologi* (eller *normativ teologi*). Analytisk teologi skulle då beteckna det studium av kristen tro (eller annan religiös tro) som avser att klargöra och kritiskt granska innehållet i eller olika utformningar av denna tron. Den konstruk-

tiva teologins uppgift, å andra sidan, är emellertid inte bara att klargöra och kritiskt granska innehållet i kristen tro (eller annan religiös tro) utan också att försöka förbättra, utveckla och systematisera detta innehåll.<sup>26</sup>

En sammanblandning av dessa olika distinktioner sker när universitetsteologin ibland anklagas för att enbart vara analytisk och därmed sakna ett konstruktivt-normativt element. Emellertid följer härav inte att universitetsteologin skulle med nödvändighet enbart kunna klargöra och kritiskt granska kristen tro, den kan mycket väl vara både analytisk och konstruktiv till sin karaktär. Anledningen till att ett sådant missförstånd har uppstått har antagligen att göra med att man antagit att universitetsteologin förutsätter ett accepterande av position (1) ovan (sid. 151). Universitetsteologi blir då detsamma som studiet av innehållet i kristen tro som är konfessionellt obunden, *men* som förutsätter att de verk samma teologerna i sin forskning utgår enbart ifrån uppfattningar som är allmänt vedertagna.

Det är *svårt* att enbart utifrån det begränsade fundament som allmänt vedertagna övertygelser utgör åstadkomma någon egentlig konstruktiv teologi. Ragnar Holte skriver t.ex. att:

Man kan i [etiska] argumentationen vädja direkt till allmänmänskliga etiska erfarenheter och intuitioner på ett sätt som inte har sin motsvarighet när man argumenterar om hur t ex någon viss del av den kristna trosåskådningen i dag ska tolkas och utformas. Ska man här föra in hypotetiska ståndpunkter som underbyggs med skäl, så är det en hel serie av föregående hypoteser som också måste förutsättas. Det gäller då hypoteser som att gudstron överhuvud är något rimligt, att just den kristna varianten av gudstro är värd att tas på allvar etc. Först om man hypotetiskt har bejakat en serie av sådana ståndpunkter blir det meningsfullt att även anta en viss utformning av kriterier i tros läran och att se vad följden härav blir vid diskussionen av enskilda punkter i tros läran.<sup>27</sup>

<sup>26</sup> Notera att jag här använder termen analytisk i en snävare mening än när den används i uttrycket «analytisk filosofi». Den analytiska filosofin innefattar, åtminstone som den uppfattas av de flesta analytiska filosofer idag, både ett analytiskt (i snäv mening) och ett konstruktivt moment.

<sup>27</sup> Holte 1984:163.

Holtes slutsats beträffande möjligheten att bedriva konstruktiv teologi blir därför negativa.

Konstruktiv teologisk verksamhet är dock — givet denna begränsning — *inte omöjlig* att bedriva (vilket också Holte skulle medge). I den mån man som teolog kan berättiga sina förbättringsförslag av innehållet i den kristna tron och sina nya teologiska teorier genom en hänvisning till detta fundament av allmänt vedertagna övertygelser (teorier och metoder), kan en konstruktiv teologi utformas. Helt klart är dock att möjligheten att inom teologin (så väl som inom filosofin) bedriva forskning som avser att förbättra, utveckla och skapa en syntes av innehållet i kristen tro ökar avsevärt om man omfattar en sådan syn på vetenskaplig rationalitet och godtagbar akademisk forskning som jag har försökt argumentera för i denna artikel.

Filosofin skulle på samma sätt som teologin kunna vara antingen konfessionellt bunden eller obunden. När filosofin är religiöst konfessionellt bunden<sup>28</sup> kallas den ibland för *filosofisk teologi* (philosophical theology) och när den istället är obunden går verksamheten under beteckningen *religionsfilosofi*.<sup>29</sup> Vidare kan både den konfessionellt bundna och den obundna filosofin vara både analytisk och konstruktiv till sin karaktär. *Kristen filosofi* skulle följaktligen antingen kunna vara akademisk (och då vara en del av religionsfilosofin) eller konfessionell (dvs. filosofisk teologi) och i båda utformningarna kunna innefatta åtminstone två huvuduppgifter:<sup>30</sup>

(a) *Filosofisk reflektion över kristen tro*: att filosofiskt analysera kristna övertygelsers mening, innehåll och grund (t.ex. genom att granska vilken mening kristna trosutsagor har, om kristna gudsuppfattningar är logiskt motsägelsefria och sammanhängande eller om kristen tro kan rationellt berättigas).

(b) *Reflektion över filosofiska frågor i ljuset av kristna övertygelser*: att analysera filosofiska frågeställningar utifrån ett kristet perspektiv (t.ex. genom att undersöka hur kristna övertygelser kan bidra till att förbättra filosofiska teorier om kropps- och medvetandeproblematiken, om kunskapens natur eller om moralens yttersta grund).<sup>31</sup>

Sammanfattningsvis så rymmer integrationsproblemet (dvs. frågan om vilken roll övertygelser som omfattas av vår intellektuella samtid ska spela vid utformandet av en kristen trosåskådning och för den teologiska och filosofiska forskning som bedrivs av kristna) flera olika frågeställningar. Den frågeställning jag i första hand diskuterat i denna artikel rör vilka övertygelser som ska utgöra utgångspunkten för den kristna teologen eller filosofen i hans eller hennes forskningsverksamhet. Min slutsats är att godtagbar akademisk teologisk och filosofisk forskning kan utgå ifrån kristna övertygelser förutsatt att dessa utgångspunkter endast tillåts utgöra en initial begränsning för forskningsarbetet och att kristna teologer och filosofer är villiga att testa alla de övertygelser de utgår ifrån eller använder sig av i sin forskning.<sup>32</sup>

<sup>28</sup> Notera att filosofin kan vara inte bara religiöst konfessionellt bunden utan också marxistiskt, ekosofiskt, naturalistiskt, feministisk, osv. konfessionellt bundet.

<sup>29</sup> Termen filosofisk teologi ges emellertid ofta en annan betydelse. Robert Merrihew Adams skriver t.ex. att: «Philosophical theology is the part of philosophy of religion that is primarily about God. ... By «philosophical theology» in this context I do not mean a discipline that can be practiced only by those who believe, as I do, that God exists». Adams 1987:3–4.

<sup>30</sup> Naturligtvis så delar inte alla religionsfilosofer min förståelse av religionsfilosofi och kristen filosofi. Exempelvis skriver Svend Andersen: «Religionsfilosofi er derimod at forstå som en del av den kristne teologin, dvs. en filosofisk eksplikation af centrale dele af den kristne tros indhold». (Andersen 1990.) Enligt Andersen är således religionsfilosofi detsamma som kristen (konfessionell?) filosofi i bemärkelse (a) nedan.

<sup>31</sup> Exempelvis så innehåller Flint (red.) 1990 kristen filosofisk forskning som faller in under (a) och Beatty (red.) 1990 innehåller kristen filosofisk forskning som faller in under (b).

<sup>32</sup> Jag vill uttrycka mitt stora tack till Eberhard Herrmann samt till deltagarna på de högre seminarierna i religionsfilosofi och i praktisk filosofi, Uppsala, för värdefulla synpunkter på tidigare versioner av denna artikel.



## Litteraturförteckning

- Adams, M.M. och R.M. Adams (red.) 1990. *The problem of evil* (Oxford: Oxford University Press)
- Adams, Robert Merrihew, 1987. *The virtue of faith and other essays in philosophical theology* (Oxford: Oxford University Press).
- Andersen, Sven, 1990. «Analytisk og fænomenologisk religionsfilosofi» i Hans-Olof Kvist (red.) *Naturlig teologi* (Åbo:Luther-Agricola-sällskapets skrifter B 18).
- Beaty, M.D. (red.) 1990. *Christian theism and the problems of philosophy* (Notre Dame: The University of Notre Dame Press).
- DeMarco, J.P. och R.M. Fox (red.) 1986. *New directions in ethics* (London: Routledge).
- Flint, Thomas P. (red.) 1990. *Christian philosophy* (Notre Dame: The University of Notre Dame).
- Hemberg, Jarl, 1980. «Om naturvetenskap och kristen tro» i *Tro och liv*, Nr. 6.
- Hemberg, Jarl, Ragnar Holte och Anders Jeffner, 1982. *Människan och Gud* (Lund: LiberFörlag).
- Hodgson, Peter C. och Robert H. King (red.) 1985. *Christian theology*, 2:a uppl. (Philadelphia: Fortress Press).
- Holmes, Arthur F. 1983. *Contours of a world view* (Grand Rapids: Eerdmans).
- Holte, Ragnar, 1984. *Människa Livstolkning Gudstro* (Lund: Doxa AB).
- Jeffner, Anders, 1981. *Vägar till teologi* (Arlöv: Skeab förlag).
- Jeffner, Anders. 1987. *Theology and integration* (Uppsala: Almqvist & Wiksell).
- Jeffner, Anders, 1995. «Religionen och vetenskapens anda» i Sigurd Bergmann och Göran Eidevall (red.) *Upptäckter i kontext* (Lund: Institutet för kontextuell teologi).
- Kuhn, Thomas. 1970: *The structure of scientific revolutions*, 2:a uppl. (Chicago: The University of Chicago Press).
- McMullin, Ernan, 1988: «The shaping of scientific rationality: Construction and constraint» in Ernan McMullin (red.) *Construction and constraint* (Notre Dame: The University of Notre Dame Press).
- Moser, Paul, K. och J.D. Trout, (red.) 1995. *Contemporary Materialism* (London: Routledge).
- Penelhum, Terence, 1983. *God and skepticism* (Dordrecht: D. Reidel Publishing Company).
- Peterson, M (red.) 1992. *The problem of evil. Selected readings* (Notre Dame: The University of Notre Dame Press).
- Plantinga, Alvin, 1984. «Advice to Christian philosophers» i *Faith and Philosophy* Vol. 1, Nr. 3, finns också omtryckt i Beaty (red.).
- Plantinga, Alvin, 1988. «Method in Christian philosophy: a reply» i *Faith and Philosophy*, Vol. 5, Nr. 2.
- Plantinga, Alvin, 1990. *God and other minds* [1967] (Ithaca: Cornell University Press).
- Quinn, Philip L. 1991. «Epistemic parity and religious argument» i James E. Tomberlin (red.) *Philosophical Perspectives*, 5, *Philosophy of Religion* (Atascadero: Ridgeview Publishing Company).
- Runzo, Joseph (red.) 1993. *Is God real?* (New York: St. Martin's Press).
- Stenmark, Mikael, 1995. *Rationality in science, religion and everyday life* (Notre Dame, Indiana: The University of Notre Dame Press).
- Tracy, David, 1975. *Blessed rage for order* (New York: The Seabury Press) (Ny upplaga, nytt förlag och förord, The University of Chicago Press, 1996).
- Tracy, David, 1987. *Plurality and ambiguity* (Chicago: The University of Chicago Press).



## Summary

In this article I focus on the issue of how one as a Christian theologian or philosopher should relate one's Christian beliefs to everything else one knows or believes (what I call the problem of integration.) This issue contains several different questions. The one I focus on here concerns what beliefs are suitable as starting points for theological and philosophical inquiry. After discussing several possible answers, my conclusion is that Christian beliefs can function as proper starting points for academically acceptable theological or philosophical inquiry given that these beliefs only are allowed to constitute initial constraints of the inquiry and that Christian theologians and philosophers are willing to test all beliefs they start from or use in their research.

# Gudstro bortom modern metafysik

## — en jämförelse mellan Jean-Luc Marions och John Milbanks postmoderna teologier

ROLAND SPJUTH

*I mycket nutida teologi har Gud som en följd av modernitetens verklighetsuppfattning marginaliserats till en skyddad inre, kyrklig eller mystisk sfär. Två teologiska och postmoderna nytolkningar av varat presenteras och diskuteras i denna artikel av teol. doktor Roland Spjuth, som 1995 disputerade i systematisk teologi i Lund. Paris-filosofen Jean-Luc Marion förspäkar en «God without Being» och Cambridge-teologen John Milbank ger en offensiv kritik av modernitetens lära om varat.*

Den moderna tolkningen av tillvaron har drivit teologin på defensiven. I en värld som blev utforskad och kontrollerad av det mänskliga förnuftet minskade ständigt utrymmet för Guds verksamhet. Gud förvisades alltmer från ekonomi, politik och samhällsliv till en inre, extraordinär upplevelsesfär, som omhuldas i inestängda kamrar och slutna gudstjänstrum, eller till en «djupdimension», som mot alla odds rättfärdigar trons anspråk på att den värld människan förklarat ändå tillhör Gud. Teologins reträtt inför den utbredande rationalitet som burit upp den västerländska moderniteten har resulterat i en marginaliserad och trivial Gud. Ska teologin därför bryta upp från detta instängda hörn krävs också en förnyad uppgörelse med den verklig-hetstolkning och kunskapsförståelse som begränsat trons och teologins utrymme.

Utifrån detta perspektiv är det viktigt att uppmärksamma att det i modern filosofi länge förts ett dödligt krig mot det modernas, självsäkra *ratio*, framför allt i den mycket inflytelserika franskspråkiga postmoderniteten.<sup>1</sup> Därmed har man även på nytt, och från utgångspunkter befriade från gamla läsningar, återvänt till de grundläggande och klassiska ontologiska fråge-

ställningarna om tillvaron. Därmed inte sagt att «postmodernism» naturligt öppnar upp för gudstro. Oftast har dess kritik och nya sökande skett inom ramen för en nihilistisk grundhållning; Jacques Derrida är det mest kända exemplet. De teologiska försök som konsekvent följt postmodernerna uppslag har därmed oftast hamnat i en radikal dekonstruktion av traditionell teologi. Gud blir «den totalt Andre» bortom varje mänskligt *logos*, vilket gör att man stänger varje möjlighet för teologin att se en högre mening i en fragmentarisk och ändamålslös historia eller att ge en auktoritativ läsning av texten. Prästens och forskarens fastslagna och avgränsade tro ersätts av ett fritt skapande där vilken social lek som helst tycks möjlig att konstruera.<sup>2</sup> Enligt min syn är denna hållning knappst teologins väg ut ur sin fångenskap i modern metafysik. Postmodernitet tycks därför vara intressantare som kritik av det moderna än som positiv lösning.

I denna artikel ska jag introducera två inflytelserika forskare som i hög grad anslutit sig till den postmoderna kritiken av modern ontologi och epistemologi men som i sitt teologiska gensvar på modernitetens kris kombinerar postmodern kritik med en positiv återknytning till den

<sup>1</sup> För en kort definition och diskussion av denna mycket mångtydiga term, se min bok *Creation, Contingency and Divine Presence in the Theologies of Thomas F. Torrance and Eberhard Jüngel*, Lund, 1995, s. 17–21.

<sup>2</sup> Det mest kända exemplet på en sådan position är Mark C. Taylors teologi. Se speciellt hans «klassiska» bok, *Erring: A Postmodern A/theology*, Chicago, 1984. Jag lämnar här frågan huruvida Derrida själv förändrats och gått från en nihilistisk till en etisk filosofi i sina senare skrifter.

kristna traditionen. För det första, skall jag presentera Jean-Luc Marions bok *Dieu sans l'être: Hors-texte* från 1982, översatt till engelska 1991 under titeln *God without Being*.<sup>3</sup> Boken väckte mycket stor uppmärksamhet eftersom det sågs som anmärkningsvärt att en ledande postmodern filosof i Frankrike argumenterade för katolsk gudstro men också därför att hans försök att tala om en Gud utan Vara bröt med dominerande thomistiska övertygelser i fransk teologi. För det andra, ämnar jag pröva Marions förslag till en gudstro bortom modern metafysik genom att bryta hans ståndpunkter mot ett annat intressant och mycket viktigt teologiskt gensvar till postmoderniteten; nämligen Cambridgeteologen John Milbanks arbeten. Avsikten är alltså att introducera två centrala bidrag i den mycket livliga diskussion som handlar om gudstrons möjligheter och former i en tid efter moderniteten (och att göra dessa tillgängliga genom att undvika alltför mycket av postmodern «jargong»), samt peka på några av de viktiga vägval som behöver göras utifrån denna diskurs.

## 1 Jean-Luc Marions Gud bortom Varat

Jean-Luc Marion föddes 1948 och är idag filosofiprofessor i Paris. Han blev uppmärksammad 1975 genom sin avhandling om Descartes och har sedan fortsatt röna stor respekt som kännare av dennes filosofi och av den brytperiod då moderniteten föddes i Västeuropa.<sup>4</sup> Men Marion är också en filosof som erkänner att «theology, of all writing, certainly causes the greatest pleasure» (s. 1). Utan att han därmed vill sammanblanda ämnen, är Marion därför på ett självklart sätt filosof och teolog med speciellt intresse för de skärningspunkter som skapas mellan dessa områden. Till dags dato har han förutom en rad teologiska artiklar publicerat fyra teologiska

böcker varav *God without Being* är den mest uppmärksammade.

Marion är en del av den filosofiska rörelse som oftast betecknats som postmodern vilket tydligt ses i hans vokabulär och problemformuleringar. Som de flesta andra vill han emellertid inte själv enkelt definiera sig som postmodern. Även om han i *God without Being* arbetat med en konsekvent genomförd dekonstruktion av metafysikens historia, menar han att en hållning vars positiva innehåll bestäms utifrån den kärlek som Gud uppenbarar i Jesus Kristus knappast kan kallas postmodern (se det engelska förordet, s. xxi–xxii). Att läsa Marion är därmed att möta en kreativ konfrontation mellan postmodern diskurs och kristen uppenbarelsetro där man inte ber om ursäkt för att man försöker förstå uppenbarelsens hållning till tillvarons grundläggande frågor.

### 1.1 Metafysik som «avguderi»

*God without Being* är i mycket en uppgörelse med den metafysik som bedrivits i västvärlden. Han följer här i många stycken välkända fotspår som Nietzsche och Heidegger trampat upp och menar, liksom dessa, att denna tradition enbart kan sluta i «Guds död». Men han ger denna kritik en religiös tolkning genom att beskriva metafysikens kunskap som «avguderi». Marions bok börjar därför med en fenomenologisk analys av begreppen avgudabild och dess motpol ikonen (s. 7–24). Både avgudabilden och ikonen är tecken som pekar på något utanför sig själva och båda gör anspråk på att detta något är det gudomliga som genom dess kroppslighet framträder för den mänskliga iakttagaren. Den avgörande skillnaden är emellertid att de pekar på det gudomliga på två helt olika sätt och i denna olikhet ligger enligt Marion hela skillnaden mellan avguderi och sann tillbedjan. Avgudabilden blir för Marion till en spegel där människans egen höghet, glans och gudserfarenhet reflekteras tillbaka till henne. Avguderi kan därför definieras som ett uttryck för subjektets egen intentionalitet (Husserl) vilket enbart låter Gud framträda i enlighet med människans måttstock. I avguden bemästrar sålunda människan det gudomliga för sina egna syften. Ikonen däremot konfronterar människan med en blick från den Andre. Här blir det därför inte människans blick som fyller

<sup>3</sup> I denna artikel använder jag för tillgänglighetens skull den engelska översättningen som är publicerad av The University of Chicago Press. Sidhänvisningarna till *God without Being* ges inom parentes i den löpande texten.

<sup>4</sup> För en introduktion till Marions arbeten och tänkande, se Graham Ward, «Introducing Jean-Luc Marion», *New Blackfriars* 76 (1995), 317–324.

bilden med innehåll utan i ikonerna öppnas människan för det gudomliga «Ansikte» som strävar efter att nå fram till människan; det oändliga som fyller men aldrig uppslukas av det synliga. Endast ikonerna förmår därmed att bryta reflexen av människans egen strävan och upplevelse och endast där sker «the opening of a face» (s. 19). Marion har senare ersatt kontrasten mellan avgud och ikon med spänningen mellan synligt och osynligt, men Graham Ward konstaterar att Marion trots detta behåller bipolariteten mellan intentionalitet och uppenbarhet eller, med andra ord, konflikten mellan de två principerna *egot* och Gud.<sup>5</sup>

Marions analys är så här långt inte obekant. Liksom i Barths religionskritik, blir avguderi det raster som avslöjar samtidens religiositet som dess egen självbild och som därför med nödvändighet kommer i motsats till Guds uppenbarhet. Det utmärkande för Marion är emellertid att han sammanbinder dessa reflektioner kring avguderi med en fördjupad analys av främst Heideggers förståelse av *Varat*.<sup>6</sup> I ett första steg följer Marion Heideggers kritik av västerlandets «onto-teologi» som försökte finna Guds plats utifrån övertygelsen att det varande kräver en yttersta grund i ett högsta Vara. Därmed bestämde metafysiken på förhand både den plats där Gud ska finnas och gav Gud sitt namn — *causa sui* (Descartes, Spinoza, m.fl.). För Marion blir denna metafysik konsekvent till avguderi eftersom den tänkte det högsta Varat (Gud) utifrån de nödvändigheter som styr det varande.<sup>7</sup> Såsom Heidegger hävdade, förmådde inte denna tradition att förstå vad Varat i sig är utan Gud förblev enbart ett högre varande; dvs. avguderiets självreflektion (se s. 34–36).

<sup>5</sup> Se *a.a.* s. 319. För Marion, se speciellt *Sur l'ontologie grise de Descartes*, Paris, 1975.

<sup>6</sup> Detta laddade ord uttrycker närmast det transcendenta villkor som gör allt varande möjligt. I översättningen av Heideggers distinktion mellan *Sein* och *Seiendes* (för Marion *l'être* och *l'étant*) använder jag begreppen Varat och det varande som Richard Matz använder i sin svenska översättning av *Sein und Zeit*.

<sup>7</sup> Marion har i andra sammanhang kraftfullt betonat att det modernas metafysik bygger på «the univocist drift that analogy undergoes with Suárez and others». Se «The Essential Incoherence of Descartes' Definition of Divinity» i A.O. Rorty (ed.), *Essays in Descartes' Meditations*, Berkley, 1986, 306.

Betyder detta att Marion ser Heideggers förståelse av Varat som grunden för en teologisk nystart? Nej, Marion tar ett andra, och för bokens argumentation mycket avgörande, steg när han kraftfullt protesterar mot en sådan tanke och hävdar att detta bara skulle innebära en «ännu större fara» (s. 38 f, se vidare kritiken av Heidegger på s. 39–46 och 61–73). Heideggers fenomenologi var ett försök att bortom alla vetenskapliga och religiösa förklaringar av det varande nå fram till en förutsättningslös förundran inför det mysterium att «det som är *är*». Men för Marion ger detta ingen tillgång till Gud. I Heideggers fråga uppenbarar sig inte Gud utan enbart det varandes egen händelse givet av Varat.<sup>8</sup> Men det är inte denna immanenta förståelse av det varande som är Marions huvudinvändning utan att Heidegger, precis såsom den onto-teologiska metafysiken, på förhand bestämmer Guds position. Det är nämligen Heideggers fenomenologiska analys av människans existens (*Dasein*) som ger den ontologiska ramar som sedan, enligt honom, måste styra all förståelse av det som existerar. Teologin reduceras därmed både genom att ontologin bestäms fenomenologiskt utan teologisk inblandning och genom att denna analys ger de grundläggande varande-villkor som allt måste respektera. Därför hävdade Heidegger: att om Gud uppenbarar sig, då måste också Gud visa sig som en varelse i «Varats tempel». Teologi blir därmed en ontisk vetenskap som bedrivs inom och kontrolleras av ontologins tempelbyggnad.

Heideggers ontologi är viktig för Marion men inte som en positiv lösning utan som den «negativa läromästare» som visar att Gud måste tänkas utan Varat. När Marion talar om «Gud utan Varat» betyder det därför inte att han förnekar Guds existens utan att han hävdar att vi enbart kan möta Guds Ansikte när vi slutar att projicera våra varande-nödvändigheter (i metafysisk eller i Heideggeriansk mening) på Gud. Gud kommer aldrig att bli sedd inifrån en ontologisk tolkning av det varande utan enbart när en sådan slutenhet i det varande radikalt genom-

<sup>8</sup> Heidegger protesterade kraftigt mot att sammanbinda Varat med Gud. I ett berömt yttrande hävdade han att om han själv skulle skriva en teologi skulle ordet «Varat» inte ens förekomma. Se *Seminare*, Gesamtausgabe, vol 15, Frankfurt am Main, 1986, s. 436 f.



bryts. Teologin måste istället starta i en omskalkande öppning inför Gud bortom Varat och därmed i en *teologi* befriad från metafysikens *ontologi*. Men hur kan då människan, som måste förstå allt utifrån det varandes nödvändigheter, tänka en Gud utan Vara? Heideggers stora bidrag är, för Marion, denna lärdom att det egentligen är omöjligt för människan att tänka Gud.

### 1.2 «Att vara eller inte vara — det är inte frågan»

Heideggers fenomenologi utgick från att den mest grundläggande horisonten i mänsklig existens nås i förundran över att det som är *är* och att denna horisont framför allt framträder i ångesten över allts hotande intighet. Marions protest mot att låta ontologins bestämningar kontrollera teologin betyder att han söker en mer grundläggande horisont för Gud, som gör att t.o.m. Heideggers fråga om «att vara eller inte vara» kommer i bakgrunden.

I kontrast till Heideggers betoning på ångest, lyfter Marion fram Predikarens klagan över allts *tomhet* (*ennui*, engelska *vanity*)<sup>9</sup> som en nyckel för att förstå tillvaron (s. 119–126). Här blir människans djupaste problem inte längre oron för intighet, utan hennes avsaknad av något som bryter upplevelsen av världens tomhet och av den likgiltighet hon känner inför allt som sker. Inte ångest utan melankoli är vår tids arvedel. För att förstå hur Marion kan se denna horisont som viktigare än frågan om varat, måste man se sambandet mellan tomhet och behovet av kärlek (se bl.a. s. 135–138). I kärleken ställs nämligen frågan om det varande i bakgrunden inför något ännu viktigare. Kärlek kan gälla även «det som inte är» och utan kärlek blir «det som är» utan värde (tomt). Liksom livet för den enskilde blir tomt utan den andra människans kärlek, så klargör tomheten att vårt grundläggande problem är avsaknaden av «den Andre» vars kärlek kan ge ett värde åt vårt varande och därmed bryta igenom vår melankoli. «Att vara eller inte vara» — det är alltså *inte* frågan. Istället hävdar Marion att Gud visar sig i en mer grundläggande hori-

sonst än den som Heideggers ontologiska analyser når, idag främst uttryckt i vår tids stora *saknad* efter den kärlek som gör livet värt att leva: «att vara älskad eller att inte vara älskad» — det är frågan! Det är i denna fråga som *jaget* och *existensen* ställs på sin yttersta spets, avklädd all förtröstan och grund i det som är varande. I denna horisont blir det *som om* allt saknar värde (Marion hänvisar här främst till 1 Kor. 7:29–31, se s. 126–132) och det är enbart när *allt* på detta sätt ifrågasatts som existensen kan finna sitt liv i det överraskande mötet med den gudomliga kärlek som ger tillbaka allt men med ett helt nytt innehåll. I kontrast till det modernas autonoma subjekt, ser Marion därför istället ett «jag» som är tomt och i exil utan någon annan grund än den Andres tilltal (*jaget* som «*der Angesprochene*» eller «*L'Interloqué*»).<sup>10</sup>

Marions argumentation innebär inte att han säger att gudstron kan härledas som ett *svar* på de problem som klargörs i en fenomenologisk analys av människans existens. Syftet är inte att hitta en grund för gudstro i det varande utan att stryka under att gudsmötet kräver att människan avkläddes all förtröstan på egna ägodelar, egen makt och egen vishet (filosofi). Gudstron uppkommer inte som svar på filosofins försök att finna *den verkande orsaken* till det varande utan i den överraskande öppning där vi möter det lysande Ansikte som är vänt till oss. Denna öppning sker i konfrontation med en kärlek som saknar grund och motivation i det varande.

Marion hävdar att vi möter Gud i en horisont som i grunden är annorlunda än den horisont som allt varande händer inom. Ska man tänka «Gud» måste man därför göra en radikal skillnad mellan kärlekens och varandets *logos*. Det betyder inte att han förnekar betydelsen av den ontologiska differensen mellan varat och det varande eller att han, som många andra postmoderna filosofer, ersätter denna differens med en annan. Nej, hans anspråk är att det finns en mer grundläggande horisont som på ett djupare sätt bestämmer tillvaron än den horisont Heideggers

<sup>9</sup> Jag följer bibelkommissionens förslag som över-sätter predikans hebel med tomhet istället för fåfånglighet.

<sup>10</sup> Marions kritik av modern subjektförståelse är väl sammanfattad i artikeln «L'Interloqué» i Eduardo Cadava, o. a. (red.), *Who Comes After the Subject?*, London och N.Y, 1991, 236–245.

ontologi öppnat och som man måste tala om på ett helt annat sätt.

Vad betyder då kärlekens *logos* för Marions tolkning av det varande? Vi såg ovan att när allt blivit *så som* tomhet kan det *ges tillbaka* med en helt ny innebörd. Nyckeltermen i Marions teologiska förståelse av tillvaron blir alltså *gåvan*. Åter kan man emellertid fundera över relationen mellan Marion och Heidegger, eftersom även Heidegger definierade relationen mellan Varat och det varande i termer av gåva (*es gibt*). Men istället för att se likhet dem emellan, poängterar Marion igen skillnad (se s. 102–107). Heidegger kan aldrig tolka gåvan utifrån tanken på en extern givare utan han definierar den som «ödets» gåva (*das Geben als Geschick*) vilket gör att gåvan uppslukas av mottagaren («gift without any distance»). Därmed kan man göra en fenomenologisk bestämning av gåvan utifrån det som *är givet*, dvs. inom ontologins tolkningsram. I kärlekens horisont förblir emellertid distansen kvar mellan Givaren och gåvan. Därmed är inte längre gåvan (tillvarons spel mellan varat och det varande) något absolut som människan förmår greppa utifrån tillvarons ramar, utan den förblir en del i ett högre «spel» som bestäms av Givarens intentioner. Spelet mellan Varat och det varande blir inte den avgörande horisonten i tillvaron (det givna) utan denna finns i en högre horisont som bara förstås utifrån den öppning där Guds kärleksfulla avsikt med tillvaron uppenbaras. Utifrån denna gudomliga avsikt är inte längre det varande ett presens man kan förhålla sig likgiltig till (tomhetens melankoli) utan en kärlekens *present* som man ständigt mottar som ett överflöd av nytt varande. «All that matters here is the gift model that one accepts — appropriation or distance» (s. 105).

Den gudsbild Marion försöker presentera för sina läsare är en radikal betoning av Gud som kärlek. I detta gör han ett tydligt val att bryta med den nythomistiska betoningen på Gud som *ipsum esse* till förmån för traditionen från Dionysius och Bonaventura som satte *bonum* som Guds främsta namn (se s. 75).<sup>11</sup> Kärlek befriad från ontologin, Gud utan Vara, betyder att Marion ser Gud som den överflödande kärlek som inte kan begränsas av några nödvändigheter i det varande eller fixeras i en avgudabild; som det lysande Ansikte i vilken det varande finner

en helt ny grund och mening bortom all egen besittning och potential.

### 1.3 Eukaristin som en daglig gåva

Marion avslutar sin bok genom att visa hur teologin måste gå utanför varat och texten om den ska förstå den present som Guds kärlek ger.<sup>12</sup> Detta leder till Eukaristin eftersom «the eucharistic gift constitutes the ultimate paradigm of every present» (s. 176). För att förstå Marions beskrivning av nattvardens gåva behöver man först se att han, igen såsom Heidegger, intimt sammanbinder varat med temporalitet (*Sein und Zeit* är genom hela författarskapet Heideggers centrala termer). I Heideggers fenomenologi kan människans tillvaro (*Dasein*) inte förstås som en rad punktuella ögonblick utan som en närvaro *given* från det förgångnas utsträckning och framtidens närmande. Det är i denna temporalitet Varat ger människan gåvan att vara till (*Dasein*). Men Varat är därmed inte en givare utanför temporaliteten. Varat finns bara i varandets gåva och är därmed också lika mycket fördolt i det förgångna och i det framtida som ger men som också inte är. I jämförelse med Heideggers förståelse av närvaron skapar nattvarden en helt annan temporalitet. Här bestäms närvaron av *minnet* av det förgångna som är som en bestämning av nuet och av den *förväntan* som låter framtidens hemlighetsfulla mål komma till nuet som en bestämmelse inifrån. Vårt varande är därmed insatt i en helt annan tid än den temporalitet som styr Heideggers ontologi och därmed kan också närvaron ges som en ny gåva bestämd av Guds kärleksfulla avsikter.

Marions förståelse av Eukaristin förstärker hans betoning att Guds gåva radikalt måste skiljas från Heideggers förståelse av gåvan. För

<sup>11</sup> Marions bok mötte en massiv kritik från franska Dominikaner som ansåg hans kritik av Thomas felaktig. Det är tydligt att han i det amerikanska förordet, som skrevs 1991, har tonat ned att hans uppfattning innebär en kritik av Thomas egen position, se xxiii–xxiv.

<sup>12</sup> Avsnittet heter «Hors-texte» och är egentligen ordet för de tomma och onummerade sidor som finns i slutet av böcker. Uttrycket ska ses som en direkt polemik mot Derridas berömda anspråk på att det inte finns något annat än text («Il n'y a pas de hors-texte»).

Marion betydde övertygelsen att tillvaron är Guds överflödande gåva att det skapade aldrig kan besitta eller överta gåvan. Gåvan förblir ett ständigt överflöd eftersom distansen mellan Givaren och mottagaren behålls så att mottagaren ständigt får leva i förundran och öppenhet inför Guds gåva. Eukaristin lär oss därför att se denna händelse, och hela vår tillvaro, som dagligt bröd.

Presence must be received as the present, namely, as the gift that is governed by the memorial and *epektasis*. Each instant of the present must befall us as a gift; the day, the hour, the instant, are imparted by charity. This applies to the present time (gift given) as to manna: one must gather it each day, without ever being able to store it up or to amass it as far as to dispense with receiving it as a gift. (s. 175)

Marions provokativa bok försöker utmana teologin till befrielse från dess fångenskap inom det modernas *onto-logos*. Teologi måste återupptäcka Guds Ansikte som den överflödande kärlek som inte kan inrymmas i några på förhand givna bestämmelse och istället proklamera tillvaron som varje dags gåva. Detta kan man endast lära i Eukaristin, säger Marion, och därför finner all hermeneutik, och fundamentalteologi, sin rätta plats endast i Eukaristin (se s. 151).

## 2 John Milbanks «postmoderna metafysik»

En annan teolog, som på ett lika självklart sätt som Marion gjort uppror mot att teologin marginaliserats av den moderna rationaliteten, är engelsmannen John Milbank. I ett mycket uppmärksammat verk har han kraftfullt protesterat mot teologins «falska ödmjukhet» som medfört att man böjt sig inför sekulär kunskap och därigenom överlämnat ekonomiska och samhällsliga analyser till «vetenskap» och flytt från de avgörande ontologiska frågorna (det senare bl.a. därför att den engelskspråkiga teologin varit så beroende av analytisk filosofi).<sup>13</sup> Istället för vördnadsfull respekt går Milbank till teologiskt

angrepp, där han med hjälp av postmodern dekonstruktion försöker visa hur det moderna tänkandet inte bygger på neutrala vetenskapliga fakta utan på grundantaganden om tillvarons maktkamp som inte är förenliga med kristen tro och som därför behöver ersättas med ett återupprättande av den klassiska, kristna verklighetsförståelsen.

Med dessa ambitioner är det naturligt att Milbank uppmärksammat Marions arbeten.<sup>14</sup> I denna artikel ska jag kort presentera några av grundtankarna i Milbanks teologi genom att visa på två punkter där hans hållning bryter med Marions.

### 2.1 Teologi intresserad av varat

Det första av Marions grundantagande, som Milbank testat, är hans anspråk på att teologins uppbrott från moderniteten är beroende av att kärlekens logik radikalt måste skiljas från Varats logik (ontologi). I relation till detta frågar Milbank, för det första, varför det egentligen är nödvändigt för Marion att i kontrast till en stor del av den teologiska traditionen särskilja gudstron från övertygelsen att det varande sker genom delaktighet i det gudomliga Varat. Den verkliga orsaken till detta finner Milbank i det faktum att Marion accepterar Heideggers anspråk på att ha fullbordat ontologin och det blir sedan Heideggers definition av Varat och det varande som gör dessa termer oanvändbara för att tala om Gud och Guds relation till det varande (*Gift*, s. 138). Som vi sett, är Varat för Heidegger inget absolut utanför temporaliteten utan *är* denna immanenta rörelse mellan förgånget och framtid som skapar närvaro. Men varat är inte bara immanent, det är också radikalt agnostiskt eftersom det som ger närvaron också ständigt förblir undandraget i det förflutna och i den framtid som inte är. När Marion vill återupprätta Gåvan i etiska termer

<sup>14</sup> Milbanks kritik av Marion är främst formulerad i två nyligen publicerade artiklar. Se «Only Theology Overcomes Metaphysics», *New Blackfriars* 76 (1995), 325–342 och «Can a Gift be Given? Prolegomena to a future Trinitarian Metaphysics», *Modern Theology* 11 (1995), 119–161. Jag hänvisar till den första artikeln i texten med referensen *Metaphysics* och till den andra med referensen *Gift*.

<sup>13</sup> Se *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*, Oxford, 1990.

som betonar kärlek måste han därför gå utanför Heideggers ontologi.

Lyckas då Marions försök? Milbank hävdar, för det andra, att Marions anspråk på att finna ett Ansikte oförstört av varat endast är möjligt genom att han, liksom Lévinas som han är beroende av, projicerar vårt eget ansikte på ett transcendent Jag (se *Metaphysics*, s. 328). Milbank anser därför inte att Marion befriar sig från korrelationsstrategin. Skillnaden är att han istället för att finna en korrelation mellan Gud och Varat skapar en mellan Gud och den postmoderna betoningen på gåvan och, vad värre är, mellan Gud och Descartes absoluta Jag. «In seeking to exceed the ontological difference, a vauntedly non-metaphysical theology always collapses back into the *worst* metaphysics, that is to say an onto-theological construal of God and Revelation as <objects> and <individual> things, which we first <experience> in an immediate fashion» (*Gift*, s. 141).

Milbanks alternativ till Marions återvändsgränd blir ett försök att omtolka Heideggers metafysikkritik. I kontrast till Heidegger, som ansåg att moderniteten fullbordade västerlandets metafysik, hävdar Milbank att det först var i brytpunkten till det moderna som metafysik skapades som ett självständigt ämne som undersöker det varande såsom det «faktiskt» visar sig. Därmed gav *metaphysica generalis* en universell bestämning av varat som blev utgångspunkt för all ontologisk reflektion (se *Metaphysics*, s. 329). Marions vägran att inrymma teologin inom ontologins ram är ur denna aspekt korrekt, enligt Milbank, eftersom det med nödvändighet innebär «avguder» genom att detta placerar Gud inom ett på förhand bestämt vara. Men för Milbank blir emellertid grundproblemet att man överlämnade varat till en «neutral» metafysisk bestämning (och i denna mening förblir även Heidegger i högsta grad en metafysiker!). Istället för att fly fältet där varat bestäms, anser Milbank att teologin måste kämpa om den rätta förståelsen av den ontologiska differensen mellan Varat och det varande. Han försöker sedan med speciell referens till Eckhart återupprätta identifikationen mellan Gud och Varat (se *Metaphysics*, s. 335). Därmed menar inte Milbank att teologin åter faller tillbaka i det modernas fångenskap i univocitet så att Gud begränsas inom det varandes

ramar. Eftersom det varande existerar genom delaktighet i det gudomliga Vara som är bortom allt det vi förstår, blir istället det varande en i allra högsta grad öppen term. Allt som är såg Eckhart som *accidentals*, dvs. som radikalt kontingent och *aporetiskt*, som genom sin delaktighet i treenighetens liv ständigt blir till i överraskande kombinationer.<sup>15</sup> Det varande kan därför inte bestämmas neutralt eller slutligt, vare sig man tänker i termer av en given substans eller i termer av Heideggers varande-former, och än mindre kan det ges slutna ramar som aprioriskt bestämmer förståelsen av Gud. För Milbank innebär en sådan klassisk, teologisk förståelse av Varat ett mycket bättre skydd mot metafysiska avgudabilder än vad Marion åstadkommer genom att hänvisa till ett transcendent Ansikte.

Vi behöver inte i detta sammanhang vidare beskriva innehållet i den ontologi Milbank börjat utveckla. Min poäng är att en avgörande skillnad mellan Marion och Milbank finns i det faktum att Milbank vägrar att överlämna bestämningen av det varande till filosofin. Det finns för Milbank ingen neutral eller oproblematisk bestämning av det som är och därför kan man inte, som Marion, bedriva filosofi och teologi som två åtskilda ämnen (se *Metaphysics*, s. 340 f). Teologin får aldrig vara likgiltig för vad varat är. En sådan likgiltighet kan endast medföra att gudstron fortsätter att marginaliseras. Mot detta anser Milbank att teologin är en kamp om vad tillvaron är och ska bli och därför hans försök att ersätta filosofisk ontologi med en trinitarisk metafysik. Milbanks protest är här parallell med hans tidigare uppgörelse med modern social teori, som visade hur denna formades utifrån tanken på att samhället är en sekulär sfär under mänskligt herravälde och som därför kan studeras immanent utan relation till ett Absolut Vara. Därmed förlorade gudstron sin betydelse och marginaliserades i relation till det samhällsbygge som blev modernitetens främsta uppgift. I kontrast till detta hävdade Milbank att teologin är ett anspråk på vad staden är och ska vara. I kritiken av Marion signalerar Milbank nu

<sup>15</sup> Milbank har ännu bara presenterat sin egen ontologi i korta fragment. Den mest samlade sammanställningen finns i *Theology and Social Theory*, se främst s. 422–432.

ett liknande projekt, denna gång som en dekonstruktion av den moderna sekulära filosofin.

Marion och Milbank protesterar båda med hjälp av klassisk kristen tro mot trons fångenskap under modern metafysik men deras protester sker med hjälp av olika strategier. Medan Marion förstår Gud som den överflödande kärlek som sätter filosofins vara-analys inom parentes, så strävar Milbank efter att återvinna den kristna helhetsvision av tillvaron som förlorades i och med moderniteten. I en sådan vision finns det inte längre plats för en ostörd filosofisk analys av en immanent sekulär verklighet. Otvivelaktigt går Milbanks kritik av det modernas (och postmodernas) rationalitet därför längre än Marions och från Milbanks synpunkt innebär Marions reträtt från ontologin att trons tillbakagång från avgörande livsområden fortsätter.

## 2.2 Gåvan som nytt varande

Milbanks kritik av Marions reträtt inför sekulär, filosofisk ontologi är tydligt grundad i oron för att detta inte tillräckligt bryter igenom teologins trivialisering. Denna oro framträder klart även i Milbanks kritik av Marions förståelse av tillvaron som en gåva. I princip accepterar Milbank Marions betoning på att tillvaron är Guds gåva och att detta paradigmiskt förstås genom Eukaristin. Men, protesterar Milbank, Marions särskiljande av gåvan från ontologin begränsar förståelsen av gåvan och hotar därmed att tömma den på innehåll.

Vi såg ovan att Marion betonar att gåvan till skillnad från Heideggers «öde» (*Geschick*) måste förbli på distans och därmed mottas som varje dags manna. Med Milbanks ord, gåvan förblir gåva bara om «it persists in the mode of transference, and consequently goes on being given through *time*» (*Gift*, s. 133). Detta betyder, enligt Milbank, att Marion måste tolka gåvan utifrån den teologiska tradition, i Sverige företrädd av Anders Nygren, som betonat «den renodlade agape» där Gud som den älskade Andre ger utan beräkning och utan tanke på mottagarens gensvar.<sup>16</sup> Guds kärlek är ett kontinuerligt självutgivande utan krav på respons. Men, frågar Milbank, vad är det som denna kärlek ger? Eftersom gåvan särskiljs från ontologin, så kan vi inte identifiera gåvan med det varande vi

redan känner till. Kan det då bli något annat än en ny attityd till det varande genom att vi får spegla oss i Guds lysande Ansikte? Milbanks analys slutar därmed i en mycket kraftfull kritik av Marion som anklagar Marion för att mot sina intentioner hamna i en position som på förhand tilldelat Gud en begränsad plats i tillvaron. Gud blir ett ontiskt Jag utanför varandet som människan förväntas böja sig inför i förundran. Enligt Milbank, är Marions gåva slutligen enbart en religiös reflex av det modernas fixering vid det absoluta Subjektet som från sin upphöjda distans inte förmår förändra det varande inifrån (Se *Gift*, s. 142).

Milbanks kritik visar på en andra avgörande skillnad mellan deras positioner. Marion tänkte Gudsrelationen såsom den överraskande händelse där den «avklädda» människan bortom alla egna möjligheter konfronterar den Andre. Milbank däremot betonar att gudsrelationen handlar om *delaktighet*. Detta betyder att medan Marion betonar gåvan som Guds ensidiga utgivande, framhåller Milbank att ingen gåva kan tänkas utan ett gåvoutbyte (*exchange*). Herrens måltid är inte främst dagligt manna att mottagas i varje ny stund och förundran inför «det absoluta Du som kallar och älskar» utan *delaktighet* i Guds treeniga liv. Delaktighet kräver, enligt Milbank, ett interpersonellt samspel mellan givande, mottagande och gensvar som också har, eller skapar, en historia. Man deltar i Eukaristin enbart genom delaktighet i det «alltid-redan-givna» samspelet mellan Gud och Kristi brud (*perpetual eucharist*) (*Gift*, s. 149–152). Orsaken till Milbanks betoning på gåvoutbyte och delaktighet i kontrast till «den rena agape» är en strävan att konkretisera gåvans innebörd. För Milbank finns rötterna till teologins marginalisering i dess accepterande av att Guds frälsningsgärning finns på ett annat plan, eller i en annan sfär, än i de normala relationella händelser livet skapas genom. Mot detta hävdar Milbank en kristen ontologi där det varande *är* personliga, kroppsliga, sociala och institutionella händelser som

<sup>16</sup> Milbank menar emellertid att denna tanke förstärks genom den filosofiska kritik som bl.a. Derrida givit. Enligt honom är det ytterst sett omöjligt att ge en gåva eftersom varje gåva är formad av tanken på belöning eller självförhålligande. Se *Gift*, s. 128–133.

sker i ständigt nya kombinationer genom delaktigheten i det högsta och outgrundliga Varat. Tron blir alltså möjlig inte genom en kallelse bortom eller utanför det varande (som bara kan tolkas som en ontisk händelse), utan genom att Guds kärleksgåvor blir till ett nytt sätt att organisera och gestalta dessa händelser som är livet.

Milbank har därför mycket kraftfullt betonat att frälsningens gåva måste vara inbrytandet av en ny social gemenskap där det varande sker utifrån fred och förlåtelse (*for-giving*). I en postmodern gestaltning försöker han återerövra Augustinus lära om *Civitas Dei* som ett anspråk på och en kritik av härskarmakten i *Civitas terrena*.<sup>17</sup> Hos Augustinus ser han inte någon principiell åtskillnad mellan Gudsstat och Världsstat, eller mellan andligt och politiskt. Istället handlar kampen mellan dessa städer om två olika sätt att leva politiskt; antingen utifrån tanken på överhuvudets obegränsade makt i imperiet eller utifrån modellen av en fredligt organiserad hushållsgemenskap. Därmed anser Milbank att frågan om ontologi och tolkningen av Guds gåva i allra högsta grad är en politisk fråga. Att överlämna frågan om det sociala varandes natur och organisation till «neutrala» vetenskapliga bestämmingar betyder därmed teologins fortsatta marginalisering och korrumpering genom andra varandeförståelsers segermarsch. En gudstro bortom modern metafysik behöver, enligt honom, också vara ett frimodigt anspråk på att tillvarons kroppsliga, politiska och ekonomiska händelse kan *vara* något annat än vad de är. Sanningen om «det varande» är inte givet, neutralt eller okontroversiellt utan är en i allra högsta grad öppen fråga som teologin behöver «ta strid» om.

Man kan naturligtvis fråga om Milbank är rättvis i sin kritik av Marions möjligheter att tala om Guds kärlek som en gåva av och inre bestämmelse av det varande. Men det tycks mig otvetydigt att Milbank har en viktig poäng när han kritiserar Marion för att inte lyckas konkretisera gåvans egentliga innehåll och att hans position därmed förlorar viktig kritisk potential. Istället för att, som Marion, luta sig mot Lévinas förståelse av mötet med Ansiktet som ett omedelbart tilltal, borde en protest mot teologins marginalisering innebära ett uppbrott från de

former av soteriologi och ontologi som försöker finna frälsningens och tillvarons grund i en osynlig omedelbarhet bortom det varandes aktiva händelser (detta vare sig betoningen på omedelbarhet motiveras av en reträtt inför sekulär rationalitet eller av rädsla för synergism). I kontrast till sådana abstraktioner vore det en uppgift att utveckla en skapelselära, som visar hur allt som är till skapas genom att Guds närvaro framkallar kreativa gensvar, och en soteriologi, som betonar att frälsningen är ett återupprättande av skapelsen genom att Guds nåd verkar livgivande gensvar som sträcker sig mot Guds skönhet i himlen såväl som på jorden. Ontologi och soteriologi får inte bli till tomma spetsfundigheter genom att de placeras i en dimension bortom det varande, utan de behöver återerövas som ett anspråk på vad skapelse och samhälle *är* och *skall bli*. Om kärlekens teologik ska utmana det modernas metafysik måste den förstås som Guds konkreta omsorg om den älskades hela livshistoria ifrån skapelse till frälsning och fullbordan.<sup>18</sup>

## Avslutning

Jag har i denna artikel betonat olikheterna mellan Marion och Milbank i syfte att lyfta fram några frågeställningar som är viktiga i den postmoderna omprövningen av ontologi och epistemologi. Jag har med Milbanks hjälp ställt frågan om Marion trots allt har kvar för mycket av en falsk ödmjukhet inför världens härskare/filosofier och att detta hotar att uttunna konkretiseringen av hans teologi. Kritiken kan summeras genom att vända tillbaka till Marions förståelse av ikonerna. För honom tenderar ikonerna att bli ett fönster som öppnar för det gudomliga genom att dess konkreta kroppsliga form blir så helt genomskinlig att det gudomliga Ansiktet «utan vara» kan träda fram. Från Milbanks horisont

<sup>18</sup> Jag har i ett annat sammanhang påbörjat arbetet med några aspekter i ett sådant projekt som betonar skapelsen kontingenta interrelationalitet, att varat måste definieras som kenotisk handling och inte som kontrastiv till aktivitet, Ansiktens verk som kroppslig mångfald och nådens förmedling (sakrament) som en social process. Se *Creation, Contingency and Divine Presence*, speciellt s. 116–119, 183–188 och 205–215.

<sup>17</sup> Se *Theology and Social Theory*, s. 380–438.

hotar detta både att tömma det gudomliga Ansiktet på innehåll — för vad kan vår «blick» nå bortom det kroppsligt konkreta? — och att lämna ikonens kroppsliga gestalt alltför opåverkad av dess uppgift. För honom måste ikonens istället ses, inte som en genomskinlig spegelbild, utan som de konkreta relationella former som närvaron av Guds härlighet skapar i världen. Därmed blir frågan om Ansiktets framträdande till en fråga om vilka kroppsliga relationer som kan reflektera denna härligheten. Detta knyter tillbaka bl.a. till den paulinska föreställningen att «bilden som reflekterar *Skaparen*» sammanbinds med frågan om vilken «människa man ikläder sig»; den gamla människans sätt att relatera till andra eller den nya människans sätt som präglas av medkänsla, vänlighet, tålmod och förlåtelse (se Kolosserbrevet 3:8–14). Det ärendet som Marion aktualiserar genom distinktionen mellan avgud och ikon, skulle därför vinna innehåll om det förs bort från dimensionen «bortom varat» till den dimension där man tvingas brottas med frågan hur kroppsligheten ska gestaltas för att Guds Ansikte ska kunna framträda. Det är i en sådan kamp som man kan börja dekonstruera vår tids ekonomiska, sociala och politiska nödvändigheter (och dess tomhet) för att istället peka på att det finns alternativa möjligheter att gestalta vad tillvaron är.

Även om jag på flera punkter finner Milbanks teologiska offensiv mer löftesrik än Mari-  
ons, betyder det inte att jag ser hans position som oproblematis. Hans ontologiska ambitioner tenderar mot en teologisk helhetskonception som delvis tycks omöjlig i en fragmentarisk och komplex tillvaro. Med en betoning på «ikonens kroppslighet» följer också behovet att starkare

än Milbank betona ikonens begränsning, svaghet och brist. Eller som Paulus säger: vi ser ännu inte Guds ansikte utan bara «en gåtfull spegelbild». Ytterst sett leder denna begränsning till att varje avbild kan tyckas omöjlig.<sup>19</sup> Ikonens begränsning och möjlighet finns emellertid redan potentiellt närvarande i det faktum att både Marion och Milbank torde kunna se «Herrens måltid» som Ansiktets främsta ikon. I denna händelse lyser Guds härlighet fram i bristfälliga kroppars möte runt bordet för att tillsammans få förlåtelse och upprättelse till förnyad (men likväl fortsatt bristfällig) gemenskap.

Avslutningsvis är det emellertid viktigt att framhålla att både Marion och Milbank betonar vikten av att bryta teologins fångenskap under modern metafysik och att båda understryker att detta uppbrott kräver en konsekvent teologisk som startar i Guds frälsningshandlande i Kristus förmedlat genom Herrens måltid, bön och gemenskap. Teologin är inte betjänt varken av en postmodern öppenhet utan konkret centrum eller ett defensivt tillbakadragande till en skyddad kyrklig, inre existentiell eller mystisk djupdimensionell sfär. Istället för teologiska reträtter inför modernitetens glans, visar Milbanks och Mari-  
ons arbeten att det är en frimodig dekonstruktion av det modernas herravälde som är den nödvändiga vägen om teologin ska återerövra sin frihet.

<sup>19</sup> Jfr t.ex. bibliska teman såsom bildförbudet i Exodus 20:4 och Paulus betoning på att skatten bärs i ett lerkärl (se Andra Korintherbrevet 4:7; denna text är tydligt sammanbunden med avbildstanken, se 3:18).



## Summary

In this article the author considers two impressive attempts by contemporary thinkers to formulate a theological re-interpretation of being. The first part describes Jean-Luc Marion's rejection of the primacy of the question of Being in philosophy and theology («metaphysical idolatry») and his intention to find a divine Love that is without being. Secondly, Marion's proposal is compared with John Milbank's criticism of modern metaphysics. For Milbank, however, this criticism means that theology must offer an alternative ontology, otherwise faith, in the (post)modern world, will be restricted to an immediate and invisible horizon that is set apart from the social and material world.

# «Jag har ätit av tympanon, jag har druckit av cymbalen ...»

## Frälsning och förvandling i mysteriereligionerna

BRITT-MARI NÄSSTRÖM

*Mysteriereligionernas och mysteriernas innebörd kan anas: att övervinna detta livet och dess villkor, att nå samhörighet med gudarna, om än ej deras odödlighet. Det är en av slutsatserna i denna artikel. Författaren är docent i religionshistoria och verksam vid Göteborgs universitet.*

### Var kristendomen en mysteriereligion?

Mysteriereligionernas framträdande brukar vanligen förläggas till senare delen av den epok som kallas hellenismen. Denna period sammanfaller med tiden efter Kristi födelse och därmed ansåg man att de växt fram vid sidan av den frambrutande kristendomen och att dessa religioner i själva verket konkurrerat med varandra. Anledningen till varför dessa religioner uppkom under denna tid ansåg tidigare forskning vara ett nytt och växande behov hos människorna under just denna tid, en förväntan på något nytt, ett rop på en personlig frälsning i motsats till den bleka skuggtillvaro som Hades eller Sheol erbjöd. Mot denna bakgrund var det därför inte ovanligt att man tidvis uppfattade kristendomen som en mysteriereligion bland många andra och den som slutligen avgick med segern. En annan missuppfattning som man fortfarande kan möta i olika sammanhang är den att Europa idag skulle bestått av Mithrasdyrkare, om kristendomen råkat ut för någon katastrof under sin framväxt.

Båda dessa antaganden bygger på felaktiga slutsatser. Kristendomen var i sitt väsen ingen mysteriereligion, eftersom det inte bar någon hemlig invigning utan ett klart och enkelt budskap om Kristi gudom. Vad som framför allt skilde kristendomens frälsningsväg från mysteriernas läror var att endast Gud kan frälsa människan. Mysteriereligionerna satte i stället människan och hennes förmåga att tillgodogöra sig mysterierna i centrum.

Vad beträffar Mithrasmysterierna var dessa endast öppna för män. En religion som bara omfattade halva mänskligheten skulle aldrig kunnat utveckla sig till en världsreligion. Mithrasmysterierna i sig var inte heller en religion avgränsad från andra utan ingick som en av många i antikens polyteistiska värld. Man skulle snarare tala om en religiös riktning inom ett större komplex av trosföreställningar, vilka delvis gick in i varandra och var utmärkande för hellenismens världsbild. Det fanns hela tiden, vid sidan om och tillsammans med mysterierna, en öppen kult av Demeter, Isis, Kybele och Dionysos i vilken vem som så önskade deltog. Begreppet mysteriereligion har emellertid blivit en vedertagen term i religionshistorien, trots att det i själva verket inte handlar om en «ny» religion, utan en speciell riktning inom en redan etablerad religion.<sup>1</sup>

Inte heller kan mysteriereligionerna betecknas som typiska för senantiken. Demeters mysterier i Eleusis hade anor från 600-talet f.Kr. om inte längre tillbaka, Kybeles och Attis mysterier etablerades på grekiskt område under 500-talet och även Dionysosmysterierna går långt tillbaka till arkaisk tid. Isis — och Mithrasmysterierna når dock sin blomstring i kejsartidens Rom, där de sprids ut till provinserna, från att ha varit lokala kulter i Egypten respektive Persien.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Burkert 1987, s. 10.

<sup>2</sup> Beträffande Mithraskulten råder stor oenighet på forskningsfronten hur denna en gång uppstått. Dess mytologiska proveniens i Persien är emellertid obestridlig.



## De heliga berättelserna

Vad som skilde mysterierna från andra samtida religiösa yttringar var deras karaktär av hemlig invigning, vilket också givit namn åt ordet «mysterium».<sup>3</sup> Invigningen har karaktären av att vara en passagerit, i vilken människan passerar genom tre stadier: det första utgörs av en separationsfas vilket avser att närma människan till själva mysteriet och där hon vanligen handleds av en *mystagog*, en lärare som var väl insatt i hemligheterna och genomgått ytterligare invigningar.<sup>4</sup> Det andra stadiet utgörs av själva mysteriet och dess riter som är förborgade för de utomstående, medan den tredje utformas till en aggregation under vilket människan genom ytterligare riter återgår till sin vanliga roll i samhället. Kärnan i ritualen utgörs sålunda av mittenfasen, mötet med själva mysteriet, vilken hade en stathöjande karaktär för individen.<sup>5</sup>

Vad som då skedde i mysteriet karaktäriseras av de som *ἀπόρρητα* «förbjudna» och *ἀσκήτα* «outsägbara».<sup>6</sup> Det berättas till och med om bestraffningar av den som bryter mot denna lag och söker yppa hemligheterna. Likväl finns beskrivningar som gör att man — om än med svårighet och ett stort mått av osäkerhet — kan rekonstruera skeendet delvis och därmed också mysteriereligionernas budskap. Apulejus roman «Den gyllene åsnan», som ytligt kan läsas som en skälmroman av pikaresk karaktär, ger i en djupare uttolkning en god bild av hellenismens idévärld och därmed också mysteriernas innebörd.<sup>7</sup> Här blir hjälten, Lucius, utsatt för trolldom och förvandlad till åsna och i denna skepnad genomlever han många äventyr innan han slutligen blir människa igen. Hans befrielse sker genom gudinnan Isis ingripande och han söker sedan av tacksamhet invigning i hennes mysterier. Lucius berättar hur han drar sig undan från världen och sover var natt i templet till dess

gudinnan visar sig ånyo för honom i drömmen och slutligen bestäms hans invigning. Vad som sker är hemligt, men han tillåter sig ändå att yppa vad även en oinvigd kan få veta:

Jag närmade mig själva dödens portar och stod med foten på Proserpinas tröskel, men tilläts återvända och fördes snabbt genom alla elementen. Vid midnatt såg jag solen lysa som månen; jag stod inför den undre och den övre världens gudar, såg dem och tillbad dem.

Ja, nu har ni hört vad som hände, men jag undrar om ni blir klokare före det!<sup>8</sup>

Hjältens kryptiska ord om händelseförloppet kan dock uttydas och jämföras med andra beskrivningar i skeende kring Isismysterierna. Före invigningen genomgår han ett reningsbad, där prästen stänker vigvatten på honom, en rit som brukades vid invigningar i andra sammanhang. Nedstigande till Proserpinas (Persefone) tröskel kan tolkas som dödsrikets gräns och innebörden är att invigningen också betecknar en födelse in i ett nytt tillstånd.<sup>9</sup> Död och pånyttfödelse är de nyckelord som präglar detta symboliska tröskeltillstånd, där initianden uppfattas både som lik och som foster — död från sin gamla människa och havande med sin nya. Det paradoxala i situationen poängteras i Lucius skildring med att solen lyser mitt i natten, ännu ett symboliskt uttryck för mysteriets innebörd.

Även om Apulejus beskrivning liksom övriga vittnesmål lämnar endast fragmentariska skildringar av mysteriernas väsen, finns dock annat som kan bidra till förståelsen av dem och som inte var *ἀπόρρητα* eller *ἀσκήτα*. Dessa utgörs av den del av mysterierna som kallas *hieros logos*, «helig berättelse», vilka skrevs ner, berättades och i vissa fall tycks ha uppförts som ett kultiskt drama.<sup>10</sup> Berättelserna kan sägas verka — åtminstone under senantiken — på inte mindre än tre olika plan: myten berättad i sig, som natur-allegori och som en metafysisk-platonisk allegori. Dess tre plan visar sig i en av myterna om Kybele och Attis som i sin mest utförliga form återfinns i Arnobius *Adversus nationes*, vilken egentligen är en polemik mot andra religioner än

<sup>3</sup> En direkt översättning av verbet *μύειν* «invigning».

<sup>4</sup> Apulejus, s. 262–263.

<sup>5</sup> Mysterieinvignings tre olika faser har påvisats av V. Turner 1972, passim.

<sup>6</sup> Julianus VIII, 159A.

<sup>7</sup> Apulejus *Metamorfoses* har översatts till engelska av R. Graves och därifrån till svenska av N. Holmberg. Det är denna översättning som framgent citeras.

<sup>8</sup> *Den gyllene åsnan*, s. 257.

<sup>9</sup> Reitzenstein 1927, s. 221–224.

<sup>10</sup> Burkert 1987, s. 71.

den kristna. Arnobius står i sin tur nära Pausanias beskrivning av myten och påstås gå tillbaka på prästen Timoteus skildring, vilket gör att man kan misstänka att just denna version var knuten till mysterierna kring den stora modern. Myten om den unge Attis som kastrerar sig och förblöder, kan också tolkas naturallegoriskt: han är den unga pinjen, som huggs ned, hans älskade som sörjer sig till döds blir till ett mandelträd, han är också en symbol för månen som dör och «uppstår» på tredje dagen i ny gestalt. Samma berättelse får också en platonisk tolkning, där Attis blir en förlupen emanation av den sanna verkligheten, en själ på villovägar in i materien (*ὕλη*), men som genom gudinnans ingripande och självisikt återvänder till ljuset.<sup>11</sup> På samma sätt förhåller det sig med berättelsen om Demeter och Kore, vilken skildras i «den homeriska hymnen till Demeter»: förutom själva myten om flickans bortrövande till Hades, kan myten tolkas som kornets förvandlingar från skörd till sådd. På det metafysiska planet återkommer den pånyttfödelse och förnyelse som karaktäriserade de eleusinska mysterierna både i form av Kores uppstigande från dödsriket och som det löfte Demeter givit människorna, när hon instiftade mysterierna. Myten om Dionysos Zagreus, son till Zeus och Persefone som slits sönder av titanerna bär också den på olika tolkningar och kom att ligga till grund för både de dionysiska och orfiska mysterierna.<sup>12</sup> Alla dessa heliga berättelser var välkända under antiken samtidigt som deras innebörd visade vägen till mysterierna och deras hemligheter.

Religionshistoriker lade tidigt märke till denna likhet och kom att tolka den som en återkommande gående struktur i den östra medelhavs världens religioner, vanligen uttryckt som mytologemet om den lidande och återuppstående guden.<sup>13</sup> Lidande är förvisso ett accentuerat och återkommande drag i myterna: Persefone rövas bort av Hades och sörjs bitterliga av sin moder. Attis emaskulerar sig själv under vilda klagorop och förblöder under ett träd. Dionysos sönderslits av titanerna sedan de lockat till sig

gossebarnet. Även Osiris dödas och styckas av sin ondskefulle bror Seth. Mithras tvingas att slakta tjuren på befallning av sin fader. Men om man verkligen går till källorna av alla dessa berättelser förekommer däremot ingen återuppståndelse i den mening som vanligen läggs in i exempelvis Kristi uppståndelse eller i zoroastrismens eskatologi. Kore, flickan, kommer visserligen tillbaka till sin mamma, men måste ständigt återvända till Hades dödsrike. Attis blir ett vackert lik som aldrig ruttnar — visserligen kan han enligt Arnobius version röra på lillfingeret, men det är inte mycket till uppståndelse. Dionysosbarnet och titanernas aska bildar material till människan, vilket snarare ger en ny skapelse som tänks genomsyra världssaltet i form av *Διὸς νοῦς* «Zeus ande», en ordlek på Dionysos. Osiris nedstiger till underjorden för att bli kung i de dödas land, medan hans son Horus regerar de levandes värld. Den av Mithras slaktade tjuren ger upphov till naturens och kulturens utveckling, även detta nya skapelser. Lidande skall i stället ses som en förklaring till mysteriernas väsen, vilken uttrycker den för människan ofrånkomliga döden i dess mesta fasansfulla gestalt och de efterlevandes otröstliga sorg. I riterna härmade initianderna sina gudomligheters öden. De delade Demeters ångestfulla sökande efter sin dotter, de gisslade sig och sargar sig under den «blodets dag» då Attis tänktes lida och dö och Attisprästererna emaskulerade sig som tecken på en högre invigning. Sorgen över Osiris död firades rituellt både offentligt och i mysterierna. Ofta tog sig detta uttryck i form av en likvaka, där man sörjer den döde guden vilande på en bår eller att man som Apulejus huvudperson, själv nedstiger till dödsrikets tröskel.

Gemensamt för mysterierna var också mönstret att när våndan och sorgen var som djupast, tycks något ha hänt som skingrat smärtan hos initianderna. Firmicus Maternus skildrar i en polemik mot mysteriereligionerna ett sådant tillfälle. Guden ligger på en bår och blir begråten av församlingen under rytmiska klagosånger. Mitt under natten bärs ljus in, en präst smörjer de närvarandes läppar och viskar till dem:

<sup>11</sup> Näsström 1990, s. 52 f.

<sup>12</sup> Enligt Nonnos sammanfogar gudamodern Rhea Dionysos till hel gestalt igen.

<sup>13</sup> Frazer 1936, passim.

*θαρρεῖτε μύσται  
τοῦ θεοῦ σεσωσμένου  
ἔσται γὰρ ἡμῖν  
ἐκ πόνω σωτῆρα*

Var vid gott mod, myster,  
guden är frälst  
för er är det  
slutet på ert lidande.<sup>14</sup>

Vilken mysteriereligion detta gäller är osäkert, men troligen anspelar berättelsen på Osirismysterierna, där gudens lemmar sammanfogas.<sup>15</sup> Det är dock fullt tänkbart att liknande scener utspelar sig under den sorgenatt som följer efter «blodets dag» i Kybeles och Attis mysterier eftersom följande dag kallas Hilaria, «glädjens dag», och firades med stor fröjd.

## Mysteriernas innebörd

Kyrkofädernas beskrivning av Kybeles och Attis mysterier som har som utgångspunkt att skildra riterna så avskräckande eller löjliga som möjligt, har bevarat denna mysteriekults heliga budskap: «Jag åt av tympanon, jag drack av cymbalen, jag bar kernos och jag gick in i brudgemaket.»<sup>16</sup> På ett annat håll återfinns formeln i en något annorlunda språkdräkt:

ἐκ τυμπανου βέβοκα. Jag har ätit av tympanon,  
ἐκ κυμβαλου πέπωκα. jag har druckit av  
cymbalen,  
γέγονα μύστης Ἄττειας jag har blivit Attis myst.<sup>17</sup>

Det kan knappast råda någon tvekan om att detta är ett så kallat *syntema*, en mysterieformel. Troligen hör den samman med den lyckovändning som timat, när sorgen förbytt i glädje och lycka, varför man slår på tympanon (ett slags större tamburin), Kybeles eget instrument. Nu klingar cymbaler för att förkunna glädjefestens början och att den Stora Modern själv är närvarande. I den förtätade stämning som råder, efter lidande, fasta och vaknätter, blir de dånande rytmiska ljuden en suggestiv upplevelse för initianderna, en upplevelse av en kommunion med rytminstrumentens hjälp, en sammansmältning med det gudomliga som fyller dem med lycksalighet. De känner sig i denna stund gudalika eller som det ibland uttrycks «besläktade med gudarna»<sup>18</sup>, «son till jorden eller den stjärnströdda himlen»<sup>19</sup> eller «tillhörande de saligas skara».<sup>20</sup>

Musikens roll i sammanhanget kan inte här nog överskattas när det gäller att framkalla den extas, som de närvarande upplevde i form av att gå utanför sig själv och förenas med gudomen. Tympanon och cymbalen var typiska rytminstrument för Kybeles och Attis kult. Enligt en av myterna om gudinnan skulle hon själv ha själv ha uppfunnit dem.<sup>21</sup> I «Den homeriska hymnen till Gudamodern» hälsas hon med tympanon och flöjt och av tjuven från klarögda lejon och vargar.<sup>22</sup> I hennes processioner och riter är dessa instrument och omvittrade tillsammans med dubbelflöjten och de typiska gälla rop som hör till kultförsamlingen och som med ett onomatopoetiskt uttryck kallades för *ululao*, «att skrika gällt som en uggle». Catullus «Attisdikt», carmina 63, som är en utav de äldsta urkunderna beträffande dessa mysterier, skildrar hur den unge Attis, färdas över haven, gripen av det «raseri» (*furor Attidi*) som utplånar allt förnuft och som enligt andra källor utmärker prästernas sorg under «blodets dag». Väl framme i Frygien emaskulerar han sig på stranden och «när hans lemmar mist manlighet och med det färskas blodet rinnande på marken, lyfte han med snövit hand Kybeles lätta tympanon och sjöng med sina vänner: «Kom, Galler<sup>23</sup>, till Kybeles berg, vi som befriat våra kroppar från den motbjudande kärleken ... till de frygiska skogarna som ger återklang av cymbaler och tympanon, där den frygiske flöjtspelaren frambringar en djup ton från sin böjda flöjt och de murgrönskransade menaderna skakar sina huvuden våldsamt under gälla skrin»».<sup>24</sup>

Catullus dikt ger här ytterligare exempel på hur musikinstrumenten bidrar till att framkalla extas, även om det för säkerhets skull skall sägas att det endast var prästerna som utförde denna handling som de betraktade som en form av högre vigin.<sup>25</sup>

Även i Isiskulten har musikinstrumentet betydelsen av att markera gudinnans närvaro och i «Den gyllene åsnan» har hennes speciella instrument, *sistrum*, ett rasselinstrument, något vad

<sup>14</sup> Firm. Maternus 1956, 22.

<sup>15</sup> Podeman Sørensen 1989, s. 83.

<sup>16</sup> Clemens Alexandrinus 2,14.

<sup>17</sup> Firm. Maternus 27,1.

<sup>18</sup> Den homeriska hymnen till Demeter, 241.

<sup>19</sup> I inskrifter på guldbleck funna i gravar. Burkert 1985, s. 293.

<sup>20</sup> *ibid.*, s. 295.

<sup>21</sup> Diodorus Siculus III, 58–59.

<sup>22</sup> Den homeriska hymnen till Gudamodern, 4–5.

<sup>23</sup> Galler är ett annat namn på Attisprästerna.

<sup>24</sup> Övers. från Catullus LXIII, 14–20.

<sup>25</sup> Näsström 1989, s. 82.

man skulle kunna kalla en frälsande effekt. Åsnan-Lucius har råkat riktigt illa ut och åberopar gudinnan på havsstranden. Isis stiger ur hållande ett sistrum av mässing i sin högra hand, som gav i från sig ett gällt och skarp ljud likt ett skri.<sup>26</sup> Hans räddning skall inträffa påföljande dag under processionen till hennes ära, instruerar gudinnan åsnan. «Och nu kom äntligen det ögonblick då den allsmäktiga gudinnans välsignade löfte till mig skulle uppfyllas. Översteprästen närmade sig och bar i sin högra hand den utlovade skallran (sistrum) och rosenkransen. Det var i mina ögon ingen vanlig krans, utan ett tecken på den seger jag med gudinnans hjälp skulle vinna över det grymma ödet efter så många faror.»<sup>27</sup> Och undret sker! Djuret förvandlas, övervinner sitt öde och blir någon annan — den metamorfos som är mysteriernas inneboende kärna. Rytminstrumentet har även här effekten av att människan blir delaktig i gudomen om än bara för en kort tid.

I Dionysos kult omtalas hur guden förkunnar sin närvaro genom den frygiska trumman, vilken är ett annat namn för tympanon. Flöjter och krotala, en slags kastanjetter, hörde också till den rytmiska musik som eggade hans menader till dans i bergen

... sjung er Dionysoshymn  
till trummors djupa drön  
hälsa med jublande evoë' Gud  
med frygiska sånger och rop och låt  
flöjtens, den heliga flöjtens  
ljuvliga toner i takt med den vilda  
marschen mot bergen, mot bergen ...<sup>28</sup>

Den rituella måltiden åtföljer även här musiken. I sin extas slet Dionysos myster sönder djur, som åts i rått tillstånd, så kallad *omofagi*:

Dina läppar suger  
bockens varma blod  
lystna dina tänder sliter  
köttet rått isär ...<sup>29</sup>

Mysterieformelns dunkla ord om att äta och dricka från musikinstrument hade således en

betydelsefull plats i kulten och ger samtidigt ett begrepp om vad som skedde under de hemliga invigningar.

I den formel som kyrkofäderna återgivit nämns också att myster hade burit *kernos*, varpå vilken små skålar är placerade. Dess funktion i kulten är omtvistad, men troligen har den haft något med offret att göra. I Nicandros *Alexipharmakon* talas om ... Rheas dyrkare, som bär *kernos* och upphäver gälla skrin ...<sup>30</sup> *Kernoforoí* «kernosbärare» var också en titel på vissa funktionärer i kulten. Vissa forskare vill hävda att skålarna innehöll könsdelarna från Attisprästererna efter avslutad operation<sup>31</sup>, medan andra menar att dessa innehöll offerblod, något som förefaller mera troligt.<sup>32</sup>

Slutorden i *syntema* «... jag har gått in i brudgemaket» har tolkats som ett *hieros gamos* «ett heligt bröllop» mellan Kybele och Attis. Emellertid uppträder Attis, nästan aldrig på grund av ovan angivna skäl som gudinnans älskare, utan uttrycket «brudgemaket, det inre rummet» (*pastos, thalamos*) får snarare tolkas i en vidare och mer komplex betydelse i det speciella språkbruk som var förhärskande i mysteriereligionerna. Anspelningen på brudgemaket syftar snarare på den stora förvandling som människan genomgår under initiationen, från att vara oinvigd till att bli en myst, förtrogen med mysteriets innebörd. För att förstå liknelsen tillfullo måste man ta en annan av de stora mysterierna, nämligen Mithraskulten i betraktelse. Denna mysteriereligion var, som nämnts endast tillgänglig för män och innehöll inte mindre än sju olika vigningsgrader. Den andra kallades *nymfos* vilket är en maskulinbildning av ordet *nymfe* «brud», medan brudgum däremot heter *nymfios*.<sup>33</sup> Ordet *nymfos* skulle ordagrant betyda «manlig brud» och kom att tolkas som ett utslag av homosexualitet i Mithrasmysterierna i likhet med ryktet om Dionysosmysteriernas homosexuella våldtäkter, enligt anklagelseakterna i den s.k. Bacchanalieskandalen 186 f.Kr. Om homosexualitet förekommit i Mithrasmysterierna är okänt, men det är knappast troligt med tanke på

<sup>26</sup> Apulejus, s. 243.

<sup>27</sup> *ibid.* 249.

<sup>28</sup> *Bacchanterna*, s. 7–8.

<sup>29</sup> *ibid.* v. 65.

<sup>30</sup> Nicandros, s. 109.

<sup>31</sup> Hepding 1903, s. 191–192.

<sup>32</sup> Duthoy 1969, 116–119.

<sup>33</sup> Merkelbach 1984, s. 88–90.

att mysterierna präglades av sexuell avhållsamhet.<sup>34</sup> Bacchanalieskandalens anklagelser är i sammanhanget så groteska och fantasifulle att ingen riktigt kan ta dem på allvar.

Anledningen till varför brudsymboliken präglar mysterieinvigningen måste således sökas på annan håll. Troligen syftar den snarare på det tillstånd, som vissa insekter befinner sig i mellan larvstadium och färdig individ, vilken grekerna kallades just för *nymfe*. Aristoteles använder just detta begrepp när han beskriver denna fas av fjärlilens utvecklingshistoria, emedan fjärlil heter just *psyche*.<sup>35</sup> Bilden av själen framställd som en fjärlil är välbekant även utanför det grekiska religionsområdet. Den andra graden i Mithrasmysteriernas invigning där man blir en *nymfos* syftar således på den förvandling som människan genomgår under mysterierna — liksom puppan genomgår en förvandling, en metamorfos mellan larv och fjärlil så utvecklas människan när hon tar till sig mysteriernas innebörd. I sammanhanget erinrar man sig berättelsen om Eros och Psyke som har ju en framträdande plats i Apulejus *Den gyllene åsnan*. Denna slutar ju med att Psyke, efter utståndna vedermödor och lidande som fört henne ner i Hades, blir upptagen bland gudarna som fullvärdig medlem och det råder väl knappast någon tvekan om att berättelsen är knuten till mysteriernas föreställningsvärld.

## I nymfernas grotta

Aristoteles tankegång vidareutvecklades av Porfyrios i hans *De antro nymfarom*. «Om nymfernas grotta». Titeln på Odysseens trettonde sång, där nymfernas grotta beskrivs sålunda:

Innerst där bukten tar slut, långbladigt står ett olivträd  
strax där intill sig öppnar en härlig blånande grotta  
vigd åt de nymfer till helgedom som nämnas  
najader  
Krukor stånda där inne av sten och grepiga vaser  
bygga i dessa bien sig bo och samla sig näring  
Vävstolar stiga i höjden av sten och nymferna  
väva

<sup>34</sup> Burkert 1987, s. 80–81.

<sup>35</sup> Merkelbach 1984, s. 88–90.

dukar på dessa med glitter av sjö, ett under att skåda

Källvatten strömmar där jämt. Två ingångar  
finnas till grottan  
en är vänd mot norr, där nedgå dödliga människor  
men mot söder den andra är vänd och beträdes av  
gudar  
in kommer ingen av dödliga där, det är gudarnas  
nedgång.<sup>36</sup>

Porfyrios menar att Homeros beskrivning syftar på «grottan» som prototypen för ett *telesterion*, den plats där mysterierna äger rum.<sup>37</sup> Men han hävdar också att den i själva verket är en urgammal symbol för skapelsen, använd av Platon för att förklara hur människans själ fungerar. I dialogen *Staten* skildrar Platon hur människans själ vandrar upp och ner genom två «myningar» (*stomia*) beroende på om den är på väg upp till gudarna eller om den skall återvända till jordelivet. Spekulationen med grottan respektive brudgemaket, som tillhåll för själens förvandling markeras ytterligare genom att de flesta av mysterierna anknyter till grottor. Kore rövades ner genom Plutos grotta i Eleusis, Attis begravdes i en grotta och Mithraskulten utövades i en grottoliknande helgedom. Platon använder ju också bilden av grottan sinnrikt i ett annat sammanhang när han förklarar hur idealens värld förhåller sig till sinnevärlden. De båda öppningarna för själens vandringar blir i senantik spekulation angivna som zodiakens tecken Aries och Libra som tidpunkten för den tid då själarna stiger ner respektive upp.<sup>38</sup>

Bilden av nymfernas grotta används också av kejsar Julianus i sitt *Tal till Gudamodern Kybele*. Han utgår från Herakleitos strof ”det är döden för själar att bli våta”<sup>39</sup> eller som hela fragmentet lyder: ”För själen (*psyke*) är det död (*thanatos*) att bli vatten (*genesis*)/ för vatten (*hydor*) är det död att bli materia (*hyle*)/ ut av jorden kommer vattnet och ur vattnet själen». Själens död i vattnet är i själva verket en omvandlingsprocess nämligen själen födelse in i en ny existens. Denna anknyter till de två myn-

<sup>36</sup> Odys. 13, 102–110.

<sup>37</sup> Porfyrios de. antr. nymf. s. 3.

<sup>38</sup> Op.cit. 24.

<sup>39</sup> Julianus VIII, 165 D. Porfyrios parafraserar citater till «Det är ljuvligt, inten döden, dör själar att bli våta». De antr. nymf. 10.

ningar, den ena för de som skall dö i vattnet och en annan för dem som kommit upp ur det och skall stiga mot de gudomliga.

Nymfen som uttryck för förvandling återfinns således Julianus exeget av den heliga berättelsen om Kybele och Attis. Denna metafor liksom grottan och brudgemaket tillhör de nyckelord bakom vilka de riter som är ἀρχήτα och ἀπόρρητα, utsägbart och förbjudet, följer sig. Före invigningen och under den lär människan känna dessa symboler innebörd, genom att hon antar samma roll som den lidande gudomen och vandrar en väg genom skräck och ångest in i en gemenskap med de gudomliga. Detta är den hemliga kunskap som mystagogerna förmedlar och som visas för mysterna i den innersta kamraren, brudgemaket.

## Föränderliga gudar

Växlingen mellan sorg och glädje representeras också av guden själv. Attis framställs som *tristis* (sorgsen) eller *hilaris* (glad), vilket har gjort att man tidigare uppfattat honom som en vegetationsgud som försvann vintertid men kom tillbaka med de första våtblommorna. Men bilden av Attis skall snarare — som tidigare nämnts — tolkas som en naturallegori av månen, vilket ju visar sig i ett av hans binamn, nämligen Menotyranos «månens herre». Liksom månen växlar från nedan till att försvinna helt och sedan återvänd i form av ny, växlar guden mellan att vara barn, man och en död. Därför anser den moderna forskningen det vara mer korrekt att kalla honom och andra gudar av denna typ för en *dios in vicenda*, «en föränderlig gud». Detta framträder desto tydligare när Attis jämförs sin motpart Kybele som framstår som en statisk gestalt, en olympisk gud höjd över allt lidande.<sup>40</sup>

Inledningsvis nämndes också att dessa lidande gudar tidigare uppfattats som frälsargudar, utan att man gjort någon nämnvärd definition av begreppet «frälsning» i sig självt. Om man med frälsning menar någon form av garanterad existens av livet efter döden kan knappast någon av de lidande gudarna i mysterierna räknas hit.<sup>41</sup>

Mithrasysterierna utgör här — som nästan alltid — ett undantag med offrandet av tjuren som en uttryck för en inomjordisk frälsning uttryckt i den inskription, som återfanns i Santa Prisca: *et nos servasti ... sanguino fuso* «... och du räddar oss ... genom utgjutet blod». En vidare mening av frälsningbegreppet innebär dock att man inte räknar med en individuell frälsning utan ett uppgående i livets villkor, något som ytterligare poängteras genom att man måste ställa sig frågan «vad» man frälses i från. Frälsning i kristen mening som en befrielse från synd och skuld, ligger knappast i mysteriernas budskap, utan snarare en försoning med den fysiska döden och med en upplevelse av närhet till det gudomliga. I en text från Thessalien anges detta med all tydlighet: «Nu är du död och nu är du återfödd, trefalt saliga, på denna dag. Säg Persefone att Bakchios själv har frälst dig!» Hälsningen till Persefone vittnar om att döden trots allt kommer till den invigde, men kanske i en annan form än den man fruktar.

Kunskap om mysteriernas innebörd kommer fortfarande till stora delar att vara förborgade; det ligger i deras natur. Men de beskrivningar som finns låter oss ändå ana innebörden av deras budskap genom att vi liksom de oinvigda under antiken ändå förmådde tolka symbolerna i anslutning till de välkända myterna. Budskapet var framför allt ett övervinnande av detta livet och dess villkor. Häri låg en känsla av att vara befryddad med gudarna, även om man aldrig nådde deras upphöjda status av odödlighet. Kanske kan mysteriernas väsen bäst illustreras av en gravskrift över en kvinna från kejsartiden<sup>42</sup>:

Cinis sum	Jag är aska
Cinis terra est	Askan är jord
Terra est deae	Jorden är en gudinna
Ergo mortuo non sum	Alltså är jag inte död



<sup>40</sup> Bianchi 1979, s. 12 f.

<sup>41</sup> Sfamerni Gasparro 1985, s. 28 f.

<sup>42</sup> Giebel 1990, s. 137.

*Litteratur:*

- Ancient Mysteries: a Source Book*, ed. M.W. Meyer. 1987, New York.
- Apulejus: Den gyllne åsnan*, 1960, Öv. efter Robert Graves engelska version av Nils Holmberg. Stockholm.
- Bianchi, U., 1974, «Mitraism and Gnosticism», *Mittraic Studies: Proceedings of the first International Congress of Mittraic Studies. I-II*, ed. J. Hinell, Manchester.
- Bianchi, U. (ed.), 1979, *Mysteria Mithrae*. Leiden.
- Burkert, W., 1987, *Greek Religion*. Berkeley.
- Burkert, W., 1987, *Ancient Mystery Cults*. Berkeley.
- Catullus, Tibullus and Pervigilium Veneris*, 1950, öv. F.W. Cornish. London.
- Clement of Alexandria, *The Exhortation to the Greeks*. 1919, öv. G. Butterworth. London.
- Diodorus of Sicily*, 1961, öv. C.H. Oldfather. London.
- Euripides, *The Bacchantes*, 1950, öv. A. Way. London.
- Firmicus Maternus, *De errore profanarum religionum*, 1956, ed. A. Pastorini. Firenze.
- Giebel, M., 1990, *Das Geheimnis der Mysterien*. Zürich.
- Hepding, 1903, *Attis: seine Mythen und sein Kult*. Giessen.
- Homerische Hymnen* 1970, ed. A. Weiher. München.
- Julianus Imperator *L'Empereur Julien: Oeuvre Completes I-2*, 1932-1963, ed. Bidez i.a. Paris.
- Merkelbach, R., 1984, *Mithras*. Hain.
- Näsström, B.-M., 1989 (1986), *O Mother of the Gods and Men. Some Aspects of the Religious Thoughts in Emperor Julian's Discourse on the Mother of the Gods*. Lund.
- Näsström, B.-M., 1989, *The Abhorrence of Love*. Uppsala.
- Podemann Sørensen, J., 1989, *Rethinking Religion*. København.
- Porfyrios, *The Cave of the Nymphs*. Ed. Seminar Classics 609, 1969. Buffalo.
- Reitzenstein, 1927, *Die hellenistischen Mysterienreligionen*. Leipzig.
- Rydving, H., 1993, *The End of the Drum Time*.
- Sfameni Gasparro, 1985, *Soteriology and Mystic Aspects in the Cult of Cybele and Attis*. Leiden.
- Sfameni Gasparro, G., 1985, *Soteriology and Mystic aspects in the Cult of Cybele and Attis*. Leiden.
- Turner, V., 1974, *The Forrest of Symbols*. London



*Summary*

The mystery religions are customarily referred to the age of Hellenism and juxtaposed to the rise of Christianity, although many of them were established centuries ago in their own local milieu. They had developed from the traditional cult of the great gods and goddesses into an exclusive and esoteric type in the religious history of the classical antiquity. The initiation rites into the mysteries involved a character of promise of secrecy, though the myths considering the mystery itself was well-known. The suffering of the young god or goddess predominated these myths, which created the theory about «the dying and resurrected god», still there is no evidence of any resurrection. Scholars therefore prefer to call them vicissitudinous gods. The message of the mysteries is not a promise of immortality but a close relation to the gods, involved in a state of change of the soul, sometimes illustrated in the double meaning of nymph, butterfly and bride. The blithe of the divine thus became transferred to the initiated, overcoming the horror of suffering of death.

# LITTERATUR

---

*En viktig del av STK:s uppgift är att presentera och diskutera pågående forskning och nyutkommen litteratur inom religionsvetenskapens och teologins hela fält. Detta sker främst inom recensionsavdelningen. För att kunna publicera några fler recensioner än vanligt utvidgar STK recensionsavdelningen i detta häfte och inbjuder samtidigt läsarna att själva aktivt delta i recensionsarbetet.*

Pia Karlsson och Ingvar Svanberg: *Moskéer i Sverige. En religionsetnologisk studie i intolerans och administrativ vanmakt (Tro & Tanke 1995:7). 115 sid. Svenska Kyrkans Forskningsråd, Uppsala 1995.*

Behovet av att förstå religiösa konflikter blir allt viktigare i dagens mångkulturella samhälle. Det är därför med glädje som man konstaterar att Svenska Kyrkans Forskningsråd har fokuserat motsättningarna och problematiken kring byggandet av moskéer i Sverige i en av sina senaste rapporter.

Religionsetnologerna Pia Karlssons och Ingvar Svanbergs bok ger en inträngande bild av de senaste tio årens moskémotstånd. För att bättre kunna förstå problematiken och muslimernas växande behov presenteras inledningsvis en bakgrund till islam i Sverige. Författarna lyfter också fram moskéens betydelse som kultplats och dess speciella roll i en situation av flyktingskap. Resultaten är baserade på en genomgång av debatten kring moskéärendena i Stockholm, Göteborg, Uppsala, Örebro, Västerås och Sigtuna. Tack vare en mycket klar struktur kan läsaren mycket lätt följa med i diskussionen och skapa sig en egen uppfattning.

I och med den växande invandringen från muslimska länder har behovet av moskéer ökat mycket kraftigt under de senaste tio åren. Vid mötet med ett nytt samhälle, oftast betydligt mer sekulariserat än vad muslimerna är vana vid, kommer moskén att få både en religiös och social funktion. Moskén kan i detta sammanhang utgöra en trygg punkt i en kaotisk tillvaro.

Istället för att studera islam och moskébyggnationerna ur ett teologiskt perspektiv har författarna valt att betona frågans konsekvenser för demokratin och religionsfriheten. Genom att omöjliggöra eller förhindra byggandet av moskéer begår vi enligt Karlsson och Svanberg ett brott mot den svenska grundlagen. Genom att tillåta moskéer kommer rätten att få vara muslim att bli betydligt klarare än vad den är idag. Författarna slår fast att; «Om islam får utrymme, symboliserat och konkretiserat av moskéer, blir förutsättningarna bättre för möte och dialog mellan muslimer, kristna och sekulariserade». Kyrkans uppgift är i detta

sammanhang att hävda religionsfriheten genom att bekämpa främlingsfientlighet, okunskap och rasism. Frågan är inte om islam har «rätt» eller «fel». Det gäller inte heller om islam skall få finnas i Sverige eller inte. Islams ökade betydelse i Sverige bör istället betraktas som en naturlig och sund reaktion på vårt demokratiska system. Trots vissa kulturella åsiktsskillnader kring t.ex., rituell slakt, innebär religionsfriheten rätten till att både ha en religiös övertygelse likaväl som rätten att inte ha en sådan. Både kristna och muslimer i Sverige har trots teologiska skillnader det gemensamma att de är verksamma i ett land som framför allt präglas av sekulära värden. En ökad religiositet är ur denna synvinkel önskvärd för båda trossystemen.

Rapporten visar tydligt att orsakerna till motsättningarna och konflikterna kring moskéerna är mycket djupgående. Det finns idag en tendens att göra alla invandrare till muslimer, vilket upplevs som mycket kränkande för de invandrare som ej tillhör islam. Denna form av generaliseringar är egentligen inget annat än utslag av okunskap eller i värsta fall rasism. Bilden av islam och muslimer som intoleranta, våldsamma och förtryckande visar en oroväckande likhet med 1800-talets orientalism och eurocentrism. Dagens invandrargrupper framställs enligt rapporten alltför ofta som predestinerade till arbetslöshet och social utslagning. Denna bild av invandrarna och muslimerna som en homogen religiös, kulturell och social grupp stämmer dock inte med verkligheten.

Orsakerna till motsättningarna kring moskéerna bottnar oftast i en okunskap och rädsla inför mötet med det främmande och okända. De vanligaste argumenten mot att inte bygga moskéer kläds oftast i ett praktiskt språkbruk vilket ger en känsla av neutralitet och objektivitet. Ett eventuellt bygge kommer t.ex. att leda till en omfattande ökning av bilar i det aktuella området. Detta skulle skapa brist på parkeringsplatser och oanade trafikproblem. Ett annat utmärkande drag är att argumenten ofta är motsägelsefulla och oklara. Det kan t.ex. vara fel att bygga moskéer i invandrantäta områden p.g.a. att detta skulle leda till en ökad segregation. Men det är samtidigt lika fel att uppföra dem i icke-invandrantäta områden p.g.a. att muslimerna inte skall



bli särbehandlade. Dessa förmåner skulle i så fall kunna oppleves som en omvänd form av rasism. Mange moskémotstående hevder også, något förvånande, att de agerar utifrån muslimernas eget bästa när de vill förhindra byggandet. En moské, skulle enligt dem, enbart leda till en ökad främlingsfientlighet och rasism vilket de naturligtvis vill skona muslimerna från.

Ett växande problem är att muslimerna själva börjar känna en allt större vanmakt och misströstan inför den rådande situationen. De lokala politikerna förhålar ofta processen genom att skylla på varandra, vilket är speciellt tydligt i Göteborg. Beslutsfattarna på Hisingen vände t.ex. på moskébyggnadskommitténs argument om att behoven av en lokal var mycket akuta för regionens cirka 27 000 muslimer. Enligt den beslutande statsdelsnämnden skulle en lokal med denna kapacitet kunna jämföras med en domkyrka, och en sådan bör inte placeras i en förort utan i centrum av staden. Detta skapade i sin tur problem för den centrala statsdelsnämnden som var positiva till en moské i förorterna men inte i centrum av staden. Diskussionen baseras ofta på att muslimerna skall få bygga en moské, men inte här.

Det tillsynes «objektiva» motstånd har också gjort det möjligt att förhindra byggnationerna utan att behöva ta till rent rasistiska argument. Motståndet har även klätts i en lokal patriotisk kärlek till sin närhistoria. På Hisingen ville man t.ex. värna om den sk «ättestupan». Hisingens kommunalförenings ledare Arne Lindgren uttryckte dessa tankar på följande vis; «... Vi bör i dagens värld icke i onödan utmana de dolda krafter som bor i folkdjupet. ... Här går historien rakt tillbaka till de 8000-åriga boplatser, som hittades vid Biskopsgårdens bebyggelse. Här lyser ännu den mångtusenåriga hällmålningen i Tumledalen med sin röda färg. För oss är det inte ens tillåtet att med våra fötter beträda muslimernas heliga städer Mekka och Medina. Så stränga restriktioner har inte vi. Men vissa ting vill vi behålla för oss själva. Till dem hör Rambergets ättestupa.»

Trots kritiken av den långsamma beslutsprocessen menar Karlsson och Svanberg att den svenska byråkratin oftast har behandlat moskéfrågorna på ett mycket bra sätt. Berörda instanser har fått uttala sig om förslag och ge motiv till förändringar.

Genom en grundläggande genomgång av tidningsartiklar och statligt material kan Karlsson och Svanberg lyfta fram de mest förekommande argumenten mot moskéer och muslimer i Sverige. Genom att kombinera ett religionshistoriskt material, t.ex. om islam i Sverige och moskérummet, med myndighetsmaterial, har de lyckats att få fram flera dimensioner och aspekter av denna mycket svåra fråga. Resultatet visar entydigt på att motsättningarna ligger på ett betydligt djupare plan än det rent teologiska. Rädslan hos de «vanliga människorna», dvs mannen på gatan, inför mötet

med det främmande och okända är ett betydligt allvarligare och mer akut problem än det rent rasistiska motståndet. Dessa attityder utgör ett allvarligt hot mot både demokratin och religionsfriheten. Karlssons och Svanbergs bok är i detta sammanhang högst angelägen om vi vill försöka förstå och minska motsättningarna mellan etniska och religiösa grupper i samhället. Oavsett motståndarnas åsikter har moskéerna och islam kommit till Sverige för att stanna. Missförstånd, okunskap och främlingsfientlighet löses inte genom att tystas ned utan endast genom en fruktbar dialog. Här kan både moskéerna och kyrkorna fungera som mötesplatser och forum för dialog, enligt författarna.

I samband med moskémotståndet är det viktigt att tänka på att det inte var lite mer än 100 år sedan som Frälsningsarmén upplevdes som ett synnerligen allvarligt hot mot Sverige och kristendomen. Rörelsen framstod som något främmande och farligt, som inte passade in i det svenska samhällets värderingar och normer. Idag upplevs detta hot som totalt ogrundat och på gränsen till komiskt.

Göran Larsson

Göran Eidevall: *Grapes in the Desert. Metaphors, Models and Themes in Hosea 4–14 (CB. OT 43)*. 274 sid. Almqvist & Wiksell International, Stockholm 1996.

Doktoravhandlingen fra Lund føyer seg inn i rekken av nyere undersøkelser som har litteraturvitenskapelig innfallsvinkel til forståelsen av gammeltestamentlige tekster. Forfatteren har valgt ut det litteraturvitenskapelige begrepet «metafor» som sitt sentrale instrument for tolking av tekster i Hoseaboken. Så viktig står metaforen som metodisk begrep for Eidevall at han ønsker å lansere *metaforkritikk* (metaphorical criticism s. 1 cf. s. 47) som en ny metodisk tilnærming til bibeltekster. Antagelig stiller forf. metaforkritikken på linje med metodiske oppgaver som tradisjonskritikk, redaksjonskritikk osv. Han mener at et systematisk studium av metaforene i Hosea 4–14 vil gi en bedre forståelse av avsnittet enn hittil har vært mulig, og det vil sannsynliggjøre at Hosea 4–14 er en *coherent composition*.

Avhandlingen faller derfor naturlig i to hoveddeler, en metodisk del konsentrert om metaforteorier (1.1–5) og en del med analyse av det konkrete tekstmaterialet (2.1–9). I avhandlingens siste del (3.1–4) trekkes generelle konsekvenser av analysen i del 2. I konklusjonsdelen fremheves tre «dominant models of God» (s. 229), den rettslige modellen, paktsmodellen og kongemodellen. Strukturen i Hosea 4–14 har et narrativt mønster som minner om ulike myter der gud-

dommen trekker seg tilbake med ødeleggende konsekvenser for folket, men også folket beskrives på en lignende måte i de mytiske parallellene. Løsningen blir i begge tilfelle at guddommen vender tilbake og finner folket (s. 248–51).

Eidevalls avhandling både interesserer og provoserer meg.

Hvorfor velger han ut kap. 4–14 i Hoseaboken og ekskluderer kap. 1–3? Hosea 1–3 inneholder ekteskapsmetaforer, juridiske og andre metaforer som lar seg forbinde med 4–14. Forfatteren leverer en kort diskusjon til avgrensningen mellom Hos 1–3/4–14 (s. 8–10). Avgrensningen tilsvarer den vanlige litterærkritiske deling av Hoseaboken som forekommer i nyere kommentarer. På dette punktet går Eidevall ikke inn i tematikk og bilder i Hosea kap. 2. Likevel blir han i fortsettelsen nødt til å observere viktige likheter mellom kap. 2 og deler av 4–14, som hans indeks over bibelsteder avslører (s. 270). Det virker på meg for subjektivt å erklære kap. 4–14 — men ikke Hoseaboken som helhet — som *a single, coherent and sophisticated work of art* (s. 10) etter en så summarisk drøftelse. Spørsmålet er om ikke Eidevalls demarkasjon av sitt «litterære kunstverk» i virkeligheten er forutbestemt av tradisjonell litterærkritikk, ikke av forfatterens egen metodiske vei i Hoseaboken. Det er dessuten også høyst tvilsomt om Hosea 4–14 virkelig har sin estetiske intensjon og funksjon som «kunstverk» om en betrakter boken fra «diakron» synsvinkel.

I den metodiske hoveddelen av arbeidet står metafor-teorier i sentrum (s. 19–48), men ikke ensidig. Begreper som «context», «genre» og «composition» har også sin plass (s. 3–18). Også den historiske kontekst får oppmerksomhet. Forfatteren greier med dette å finne sammenheng mellom ulike metodiske metodeposisjoner i eksegesen. Det er positivt at han ikke enøyd absolutterer de «nyere» trender i eksegesen, men presenterer sin undersøkelse som en videreføring og spesialisering.

Metaforbegrepet har vært gjenstand for betraktning i ulike disipliner i nyere tid, i språkfilosofi, litteraturvitenskap og lingvistikk. Professor Anders Jørgen Bjørndalen (1928–89) ved Menighetsfakultetet i Oslo var den første teolog som overførte en bredere språkvitenskapelige refleksjon om metaforen til gammeltestamentlig eksegese av profetenes billedspråk. Eidevall viderefører dette anliggende i en ny forskningssituasjon. Han baserer sin oppfatning av metaforen på lingvistiske bidrag fra Eva F. Kittay, G. Lakoff og andre (s. 19ff.) og gir en kunnskapsrik innføring i nyere metafor-teori. Det blir tydelig at nyere metafor-teori understreker metaforens grunnleggende betydning for tenkning og konseptualisering på en sterkere måte enn før. Metaforenes bruk i den enkelte språktryk-

eller tekst har derfor krav på å stå sentralt i eksegetisk arbeid.

I den følgende del av boken gir Eidevall en analyse av alle metaforiske uttrykk i det utvalgte avsnittet av Hoseaboken. Analysen gir en skikkelig og nøktern behandling av de relevante uttrykk i teksten. Doktoranden dokumenterer her at han har arbeidet grundig med den omfattende eksegetiske litteraturen til Hosea. Han transkriberer alle viktige hebraiske ord og uttrykk. Det hadde vært nyttig for leseren om det hadde stått en tilsvarende indeks over hebraiske ord bakerst i avhandlingen.

Trass i at jeg har lest avhandlingen med utbytte, sitter jeg også igjen med kritiske vurderinger. Forskningshistorien til metaforbegrepet i nyere semantikk kunne ha fått en mer inngående og kvalitativt skarpere behandling. Eidevall har trass i alt tillagt metaforanalysen i det eksegetiske arbeide en for stor egenvekt. Når vi iakttar at metaforer opptrer som begrensede «talefigurer», som syntaktiske segmenter innenfor større syntaktiske enheter i litterære avsnitt, blir det vanskelig å gi «metaforkritikk» status som egen metode. Metaforen er trass i sin viktighet underordnet den littære helhet i tekstene.

Om jeg skal kle min leseroppfatning av avhandlingen i allegorisk tale, må jeg innrømme at druene jeg spiste i Lunds oase, smakte søtt. Kanskje kunne de ha smakt enda fyldigere, men vingårdsmannen vet at han har berget inn en god avling.

Arvid Tångberg

Krister Stendahl: *Final Account: Paul's Letter to the Romans. 76 sid. inkl. appendix. Fortress Press, Minneapolis 1995.*

Ett problem med bibelkommentarer är att de är så lika. Varje författare tar ställning till i stort sett samma frågor som de andra. De många detaljerna gör det nästan omöjligt att skaffa sig en helhetsbild av kommentatorns syn på den kommenterade bibelboken. Det är inte obefogat att känna sig nöjd om man har en s.k. tillförlitlig kommentar för varje bibelbok. Ett par olika kommentarer skulle ofta inte tillföra så mycket för de flitigaste kommentaranvändarnas syfte: att grunda sin söndagspredikan i en saklig framställning av textens betydelse.

Mot denna bakgrund är det lätt att hålla med Krister Stendahl, när han skriver att pedanteri är exegeternas främsta synd. Men visst är det märkligt att det är en professor i exegetik som skriver detta och att han dessutom gör det i en bibelkommentar. Förklaringen är att Krister Stendahls romarbrevscommentar inte följer standardmönstret. Den har ett klart fokus, Krister

Stendahl sovrar, han har inte ambitionen att täcka in allt. «Jag lyckades aldrig skriva min drömkommentar», skriver han i förordet. Men det som kommit i stället är nog så värdefullt.

På endast 50 sidor kommenterar Krister Stendahl en av den lutherska kristenhetens viktigaste texter. Kommentaren består av nedskrivna föreläsningar. Brita Stendahl och Missy Daniel har gjort det arbetet. Det omisskännliga stendahliska talspråket finns kvar. Exegetens fria parafrastreringar ger de kända texterna liv och leder till nya upptäckter.

Den grundläggande tesen känns bl.a. igen från Krister Stendahls kända bok *Paulus bland judar och hedningar*. Romarbrevet handlar inte om hur man ska finna en nådig Gud. Det innehåller Paulus missionsteologi. Man bör lägga märke till den vidare betydelsen i engelskans *mission*. Den innefattar inte bara mission i strikt bemärkelse, utan också uppgiften i en vidare mening. Romarbrevet handlar om kyrkans uppgift som Guds vittnande minoritet i världen eller om hur man kan sjunga sin sång till Jesus utan att tala nedsättande om andra, som Krister Stendahl uttrycker saken.

Krister Stendahl menar att Paulus upptäckt är att såväl olika kristna församlingar som judar och kristna är och kommer att förbli olika. Han hävdar att Paulus ogillar imperialistisk universalism som innebär att man önskar att alla ska ha samma tro som man själv. Nu är hedningarna också inkluderade i Guds plan. Israel kommer att frälsas, men han förutsätter inte att det kommer att ske genom att judarna kommer till tro på Jesus.

Tänk på de vise männen, skriver Krister Stendahl. Det står inte att de startade någon kyrka, när de kom hem. Det finns två sätt att tänka om Gud. Enligt det första frågar Gud varje morgon efter hur många som blivit frälsta, enligt den andra efter huruvida gudsriket har haft framgång. Genom att vara trogen sin uppgift som kristen kyrka, kan man bidra till det långt större målet om gudsrikets utbredande bland alla folk. Israel och kyrkan är två minoriteter som är nödvändiga för Guds mysteriösa handlande med världen. Krister Stendahl hänvisar till den judiske forskaren David Hartman, som hävdar att bara den som ser sig själv som liten, kan uppfatta Guds storhet.

Det är oerhört viktiga teman Krister Stendahl tar upp i sin kommentar. Han har blivit kritiserad för sin uppfattning om gudsriket. Individerna uppfattas av en del komma i skymundan. Jag ska återkomma till den principiella frågan, men vill understryka att ett icke individuellt uppfattat gudsrikesperspektiv både har stöd i Skriften och förefaller vara viktigt bl.a. för att man ska kunna reflektera över kyrkans uppgift i en sekulariserad och mångreligiös värld. En stor fördel med Krister Stendahls kommentar är att man inte behöver leta efter de övergripande perspektiven, det

metodiska greppet eller huvudärendet. Det hindrar inte att man kan ställa frågor till det som skrivs och kritiskt pröva om författaren gör det han säger sig göra.

Det hermeneutiska greppet är välkänt alltsedan Krister Stendahls banbrytande artikel «Biblical Theology, Contemporary» i *Interpreter's Dictionary of the Bible*, där han skiljer mellan textens då-mening och dess nu-mening. I *Final Account* betonar han att då-meningen är en annan än den vi fått oss till livs genom traditionens försorg. Paulus kämpar inte med sin synd, utan med frågan hur det är möjligt att hedningarna inkluderas i Guds plan. Krister Stendahl argumenterar för att man måste se texten i dess ursprungliga sammanhang. Det innebär att man ska bortse från evangelierna och de övriga paulusbreven, som Romförsamlingen sannolikt inte hade läst. Det innebär också att man ska hålla relevansfrågan borta, dvs. frågan efter textens nu-mening.

Bibelsynsfrågan är alltid central i exegetiska sammanhang, men sällan lätt att få grepp om. Två saker är slående i Krister Stendahls bok. För det första varnar han för att uppfatta bibeltexten som alltför djup. Vi tror att den är tio gånger djupare än den i själva verket är, skriver han. Det tål att funderas över. Inte sällan hävdar vi ju att Bibeln — eventuellt tillsammans med andra klassiska texter — kännetecknas just av sitt djup. Vad menar vi egentligen? Kanske finns det en utbredd, men tämligen oreflekterad, missuppfattning om att texternas uppenbarelsekaraktär eller existentiella insiktsrikedom innebär att varje mening har ett större antal betydelser eller dimensioner än meningar i andra texter. Det är i så fall en variant på den allegoriska textuppfattningen. Men man kan tänka sig texternas djup på andra sätt, som inte förutsätter varje detaljs rikedom. En enkel tanke kan förmedla djupa insikter. Detta förutsätter inte att det finns en dold och djupare innebörd i varje detalj.

För det andra säger Krister Stendahl att Paulus inte alltid var så bra på att argumentera. Ibland lönar det sig inte att försöka förstå honom genom att göra mer avancerade tolkningar. Början av kapitel 7 i Romarbrevet är ett sådant ställe, den misslyckade bilden av ympning ett annat. När det gäller det senare skriver Krister Stendahl att Paulus hade fått det hela om bakfoten. Nya grenar ympas in för det gamla trädets skull. Verkligheten leder argumentet i motsatt riktning mot vad Paulus tänkt sig. Vi kan ändå följa hans tanke. Krister Stendahls två positionsbestämningar hör nära samman. Det gäller att inte gräva för djupt, utan gå fram över texten med lätt hand. Det är först då man upptäcker vad Paulus velat säga.

Krister Stendahl hävdar att det finns en spänning mellan bibelordets egen auktoritet och vår ambition att göra något av det. Ju mer fotarbete, desto längre från Skriften kommer man, skriver han. Den traditionella

lutherska tolkningen med fokus på individens själsliv är ett exempel på en tolkning som fjärrmat sig från texten själv, hävdar Krister Stendahl. Hur nära texten ligger då hans egen tolkning som framhäver missionsteologin?

Vi kan inte göra mer än föreställa oss hur Paulus tänkte. En tolkning av textens då-mening är också en tolkning. Man kan därför ifrågasätta om Krister Stendahls tolkning enbart grundas i texten själv och i en historisk förståelse av vad som där sägs. Det förefaller rimligt att anta att såväl Krister Stendahls eget engagemang i bl.a. den judisk-kristna dialogen som hans egen erfarenhet av sjukdom påverkat hans perspektiv på och tolkning av texten. Dialogperspektivet förefaller i och för sig inte främmande för Romarbrevstexten. Det är inte heller osannolikt att den fysiska svagheten och insikten att det går att lära av den och leva med den präglad Paulus bild av sig själv och kristendomen. I det ljuset förefaller det inte oriktigt att snarare uttrycka sig i termer av människolivets tragedi än dess skuld som Krister Stendahl gör. Han har fog för sin tolkning, men den är enligt min mening inte så entydigt en då-tolkning som han vill göra gällande.

Hur är det då med kontrasten till traditionell luthersk tolkning? Jag delar Krister Stendahls uppfattning att detta är viktiga dimensioner i texten: frågan om olika bekännelsers relation till gudsríkets utbredande, särskilt frågan om förhållandet mellan Israel och kyrkan, synen på den mänskliga svagheten och den sorg denna för med sig. Men tolkningarna bör inte spelas ut mot varandra. Vi har inte bara ett textens då och ett eget nu, utan också ett stort gap däremellan. Texten kan inte heller uppfattas som ett slutet system. Den är öppen för tolkningar i olika riktningar. Om man ser till textens relevans (en fråga som Krister Stendahl alltså inte vill blanda in för tidigt, men som jag tror inte ens metodologiskt går att isolera från sökandet efter textens historiska mening) är det viktigt att lyfta fram olika möjliga tolkningar. Vi är individer, som har att komma till rätta med vad vi brutit, men vi tillhör också gemenskaper, som måste söka ett respektfullt sätt att förhålla sig till varandra. Livet rymmer såväl skuld som tragik. Detta innebär inte att vi ska släppa ambitionen att söka textens historiska mening, men vi bör varken utgå från att vi kommer att finna den eller att denna kommer att hjälpa oss att besvara våra frågor. Man kan också lära mycket av traditionen och vi kan inte utesluta att Guds tilltal möter i en historisk feltolkning.

Krister Stendahl är en av de få internationellt erkända svenska teologerna. Hans skarpa iakttagelser och träffsäkra formuleringar har stimulerat och utmanat många forskare, präster och gudstjänstfirare. Romarbrevet är en viktig bibeltext. Det är glädjande att Krister Stendahls kommentarer till den nu finns tillgängliga i bokform. Den tolkning Krister Stendahl ger

oss, har stor relevans för hur vi ska förstå kyrkans uppgift i en mångkulturell tid. Kyrkan har delvis outnyttjade resurser att tillföra det samtal som pågår i politiken och på tidningarnas förstasidor. *Final Account* erbjuder inspirerande läsning. En svensk översättning skulle ha alla förutsättningar att bli ett betydelsefullt bidrag till den svenska debatten om och bearbetningen av en av vår tids ödesfrågor.

*Cristina Grenholm*

Göran Åberg: *Sankt Sigfrids stift i historia och nutid. Växjö stiftshistoriska sällskap. Meddelande nr 18. 164 sid. Växjö 1996.*

Boken är en framställning av stiftets historia, föranledd av behovet att inför prästexamen ge en introduktion till stiftets tradition. Därmed är det givet att de senaste århundradena får den fylligaste framställningen. Åberg har ambitionen att ge en populärvetenskaplig sammanfattning av den hittillsvarande forskningen — andras och egen. Den nyaste historien är som ofta minst utforskad; det blir svårt att hitta någon annan strukturerande princip för framställningen av nittonhundratalet än biskoparna och stiftsorganens verksamhet, och de olika «riktningar» som finns. Framställningen mynnar ut i en beskrivning av «stiftets andliga geografi» idag.

Författaren, som har disputerat på den nyevangeliska väckelsen i Vätterbygden, har en gedigen överblick över hela den hittillsvarande forskningen. Mångsidigheten i stiftets moderna historia, där F-, G- och H-län fått stå för fri-, gammal- och högkyrklighet, får en allsidig belysning. Man slås av det anmärkningsvärda i att stiftet, trots denna mångfald, trots stiftsbandets upplösning och trots att det i sin nuvarande form är näst yngst i riket (det uppkom genom en sammanslagning av Växjö och Kalmar stift 1915), har en så stark sammanhållning att en publikation av detta slag kan skrivas och också väcker intresse i den regionala kulturdebatten, så som boken faktiskt gjort. Som case study för hur man kan bygga upp en regional kyrko- och spiritualitetshistoria är den väl värd att läsas också utanför stiftet och utanför Svenska kyrkan.

Boken skall förstås ses i samband med att med det ökande historieintresset i samhället kommer också ett ökande intresse för att beskriva spiritualiteter utifrån historiska förklaringsmodeller. Här finns emellertid en formell svårighet: modellen förefaller gynna de typer av fromhet som traderas genom mönster som överförs mellan generationer. Den måste då också reflektera över hur religiös erfarenhet traderas och vilka faktorer som under resans gång förändrar traditionen. «Guds barnbarn»-begreppet antyder att den föregående gene-

rationens religiositet och dess yttringar får en avvikande tolkning i den efterföljande generationen. Det som nu kallas gammalkyrklighet, och som är stadd på snabb tillbakagång, illustrerar saken. Åbergs framställning skulle möjligen här vunnit på dels att dess samband med gammalpietismen slarjorts tydligare, dels att han diskuterat riktningens snabba metamorfoser (nästan en per generation); slagordsmässigt kan den sägas ha gått vägen från radikalism och extatisk pietism till postillefromhet och därifrån till konservativ kyrkogångsfromhet, för att idag glida över i en allmänt positiv inställning till folkkyrkan (och sedan hela spektrat av sekulariseringstendenser).

Åbergs framställning ger också exempel på en annan typ av metamorfos: olika riktningar kan i det lokala sammanhanget och under påverkan av vitt skilda faktorer övergå i varandra och befrukta varandra. Med medvetenhet om detta problem kan man kanske relativisera de olika «riktningarna» — gränserna är sällan så fasta som handböckerna säger. Åberg framhåller det för stiftet typiska att gammalkyrkligheten i viss utsträckning har formats om till en sorts högkyrklighet. En annan sådan övergångsform, som Åberg emellertid inte har uppmärksammat, men som torde vara ganska lätt att påvisa, är att 1970-talets karismatiska rörelse bland ungdomar i stiftet (se s. 123) på ett ibland säreget sätt förenades med en högkyrklig gudstjänst- och församlingssyn.

Den avslutande stiftsgeografin vill karaktärisera stiftet kontraktvis. Genren är vansklig: man kan här och var påvisa församlingar med karaktäristiska profiler och peka på enskilda andliga ledare (endast ett urval pensionärer och avlidna nämns vid namn), men ärligt talat är ju den allt överskuggande utvecklingen under nittonhundratalet inte nyanserna mellan F-, G- och H-läns kyrklighet, utan det faktum att den kyrkliga seden överallt är bruten, alltså en O-kyrklighet. Och det är en annan och rikstäckande historia ...

Peter Bexell

Olav Skjevesland: *Det skapande ordet — En prekenlære*. 286 sid. Universitetsforlaget, Oslo 1995.

*Det skapande ordet* är en bok som tydligt illustrerar hur ämnesområdet homiletik både hör hemma i den vetenskapliga universitetsforskningen och i praktisk mening i undervisningen på de olika kyrkornas pastoralinstitut. Det märks tydligt att författaren är väl förtrogen med båda institutionstypernas sätt att arbeta med homiletiken.

Olav Skjevesland (OS) är präst i Norska kyrkan och är sedan år 1994 professor i praktisk teologi vid Menighetsfakulteten i Oslo. Han var också den första

ordföranden i det internationella sällskapet Societas Homiletica. OS menar att nya läroböcker i homiletik ständigt måste skrivas eftersom predikans villkor och kontext hela tiden ändras samt att den som predikar behöver en teori att utgå ifrån. OS driver genomgående tesen att den som inte har en teori om förkunnelsen som ram för sin predikopraxis riskerar att hamna i en norm- och formlöshet. Utifrån denna grundteori är *Det skapande ordet* skriven. Homiletikens uppgift definieras enligt följande: «Prekenlære, homiletikk, dreier seg kort sagt om forskning, kunnskap og ferdigheter knyttet til kirkens forkynnelse. Homiletikk er den uavbrutte faglige samtale om forkynnelse og problemer.» (s. 18).

Bokens styrka ligger i växelspelet mellan teoretisk homiletik och praktisk homiletik, vilket genomsyrar alla sju kapitlen, även om rubrikerna ibland mera tycks markera praktik än teori.

I det första kapitlet visas på den nära förbindelsen mellan Bibeln och predikan. Bibeln framställs som förkunnelsens norm, en källa för det skapande predikarbetet.

I det andra kapitlet besvarar OS frågan om predikans uppgift genom att visa på tre centrala dimensioner av kristen förkunnelse i Nya testamentet. Först det grundläggande budskapet om frälsningen i Jesus Kristus (*kerygma*). Vidare presenteras förkunnelsens lärodimension (*didache*) och till sist hur det nya livet i Kristus leder till en förmanande och själavårdande predikan (*paraklese*).

Det tredje kapitlet behandlar predikantens person utifrån de fem predikanttyperna: *härolden, läraren, herden, berättaren* och *vittnet*. Ett avsnitt i det tredje kapitlet ägnas åt kvinnan som predikant, vilket inte är regel i homiletiska läroböcker, enligt OS är detta nu första gången det sker. Bl.a. diskuteras frågan om kvinnor predikar annorlunda än män. OS hänvisar till en tysk undersökning från 1986. (Kiesow, E.-R. *Plädoyer für den Prediger und die Predigerin*), vilken konstaterar att kvinnor ofta predikar mera livsnära, personligt och enklare än manliga präster som predikar mera abstrakt, dogmatiskt och operonligt. Detta är ett viktigt avsnitt på åtta sidor som ger upphov till många frågor för läsaren att fundera vidare på. Varför predikar män och kvinnor olika? Vilken betydelse har könsroller, språk, gudsbild, människosyn osv.? Här finns ett stort utforskat homiletisk forskningsfält.

Det fjärde kapitlet om predikans realisering är tillsammans med avslutningskapitlet om predikans teologi bokens två centrala kapitel. I fjärde kapitlet diskuteras predikans instrument, språket. Här görs en snabb genomgång av retorikens grunder och dess historia. I en hermeneutisk del presenteras olika tolkningsmetoder för textarbetet innan författaren visar på några arbetsmetoder för det homiletiska hantverket och han

understryker att en god homilet är en god exeget. Det blir mycket tydligt hur teori och praxis lever sida vid sida för OS.

Kapitel fem och sex behandlar predikans liturgiska respektive kulturella kontext. Detta är två små kapitel som är viktiga eftersom predikan inte lever i ett lufttomt rum utan i relation till omgivningen. Dagens nordiska homiletiska forskningen betonar starkt betydelsen av predikans liturgiska och kulturella kontext för hur predikan såväl sänds av predikanten som hur den mottages och uppfattas av åhöraren.

I det sista kapitlet om predikans teolog ges först en beskrivning av den homiletiska debatten och viktiga ställningstagande med början hos *Karl Barth* över *Dietrich Bonhoeffer*, *Rudolf Bohren*, *Ernst Lang* och *Gert Otto* fram till *David Buttrick*. Därefter ges några viktiga element till predikans teologi utifrån ett lutherskt perspektiv. Detta avsnitt är litet men oerhört viktigt i en bok som denna skriven av en luthersk präst för lutherska studenter. OS hänvisar såväl till Luther själv som till Gustaf Wingren när han visar att Ordets tid, predikans tid är nu, dvs. att predikan utgör det mest centrala elementet i det frälsningshistoriska handlingskeendet mellan Kristi uppståndelse och *parousi*. Teologikapitlet hade inte varit komplett om inte ett avsnitt om lag och evangelium hade funnits. Till sist diskuterar OS förhållandet mellan det dogmatiska predikobegreppet och den predikan som hålls i kyrkan.

*Det skapande ordet* fyller ett tomrum, ty vi är inte bortskämda med böcker av denna kaliber på ett nordiskt språk. Bokens styrka är också författarens styrka, den klara kombinationen av diskussion utifrån forskningsresultat och praktisk handledning. Bokens svaghet ligger implicit i lärobokens natur, så mycket blir med nödvändighet ytligt genomgången. Den som söker en god teoretisk homiletisk översikt kan med fördel läsa *Det skapande ordet*.

«Det gis ikke én vei, men mange veier till prekenen» (s. 173). Det finns inte en väg genom boken, men många vägar med flera nivåer att gå vidare genom.

*Jan-Olof Aggedal*

Richard Henry Drummond: *A Broader Vision: Perspectives on the Buddha and the Christ*. 341 sid. A.R.E. Press, Virginia Beach 1995.

Drummonds ärende är att lovprisa den ende gudens levande verklighet i religionens värld. Han färdas utan horn och tänder öppen för Guds konkreta nedslag ibland oss och ser som sin uppgift att lägga fram ett vittnesbörd om den Gud som alltid har gjort sig känd bland folken. Själv har Drummond vistats ett tjugotal år i Japan och betraktar Buddha som en gestalt i pågå-

ende samtal med Jesus. Dessa båda förenas i en angelägenhet att proklamera frigörelse och gränslöst liv till var och en som har öron till att höra.

Bort med all schematisk avgränsning mellan religionerna! Vi behöver öppna oss för det livgivande tilltal som de religiösa utgestaltningarna avser att förmedla. Sympati och inlevelse i andra religiösa traditioner kan hjälpa oss att bryta igenom den förnävande teologi som begränsar Guds uppenbarelse till ett enda folk och en enda kyrka. Trosvittnesbörd ur den andliga traditionens skattkammare omvittnar att Guds herravälde bryter igenom mänskliga gränsdragningar, akademisk tvärsäkerhet och historisk-kritisk metod.

Fokus ligger i den vision som öppnar sig på andra sidan textanalys och vetenskaplig forskning. Avsikten är att i religionens genomskinlighet upptäcka de djupa källsprång som förenar människor inför Guds ansikte — längtan efter försoning, frigörelse och fred med Gud, medmänniska och sig själv. Drummond önskar med andra ord lyfta fram religionens springande punkt, just såsom religion, och inte som antropologi, psykologi, sociologi, språkvetenskap eller filosofi. Denna avväpnande uppriktighet ger åt boken ett distinkt bett som man inte är van vid att möta i de resonerande framställningar som produceras på löpande band. Man erfar vid läsningen att Drummond efter ett livslångt forskningsarbete har tröttnat på den strikt religionsvetenskapliga diskursen och äntligen önskar uttrycka sig oförblommerat och uppriktigt. Han har inget behov av att försvara sig. Boken är en lovsång av en person som funnit vägen hem.

Buddhas tillklarhetskommande skildras som ett arketyriskt skeende, utgestaltat i indisk miljö men förebildande den mänskliga andens sökande efter tidlöshet och kosmisk gemenskap med livets ljuva vagg. Den personliga framtoningen är viktig och kan leda till ett uppvaknande till gemenskap med allt skapat — *pratityasamutpada*. Därvid öppnas våra sinnen för det transhistoriska sammanhang där tidsjagets gränser bryter samman. Världen blir vidare i det att andemakter, änglar och himlaväsen blir mer än fromma klisterbilder. Den förmänskligade religiositeten faller i bakgrunden. En kosmisk ton förspörjes. Buddhas och Jesu värld var länkade till kosmiska sammanhang och en poäng i Drummonds arbete är att han önskar hämta oss tillbaka till ett tidlöst scenario. Nutidsmänniskans endimensionella sinnelag framstår som patetiskt främmande för sin egen djupaste grund. Den nya teologien måste våga vara multidimensionell och i en andens dristighet lita till de löften och visioner Guds direkta tilltal förmedlar.

Så lärde Buddha, så lärde Jesus. Dessa båda är långt ifrån så väsensskilda som man ofta velat få oss att tro. Båda är sända till världen som portalgestalter för Guds uppenbarelseflöde i religionernas värld. Båda

visar vägar som bryter igenom den krasst jordbundna erfarenheten och bejakar verklighetsplan som svarar mot människans bestämmelse och gudslighet. Liksom Marcus J. Borg (*Jesus: A New Vision*) vill Drummond göra gällande att religionen blir avkortad och fadd så snart «the world of the Spirit» tonas ner eller förbigås med tystnad.

Därför kan Drummond med viss respekt vända sig till Rudolf Steiner och till Edgar Cayce, båda representanter för en andeinriktad troskunskap som låter alla trosutsagor genomlysas och bekräftas i den personliga erfarenhetens ljus. Med likaså stor uppskattning knyter författaren an till *den philosophia perennis* som representeras av personer som René Guenon, Fritjof Schuon och Parco Pallis. Ingen av dessa har böjt knä vid den akademiska religionens offeraltare utan hävdar oförtrutet att Guds majestät och härlighet gör sig känd i ett hierarkiskt mönster där människa och andemakter i himlarymderna är medagerande.

Guds frälsningsgärning i försoningens utarmning blir i Drummonds synsätt den avgörande händelsen i historiens mitt. Utblottelsen kommer hela mänskligheten till godo och sluter an till den saliga osäkerhet som kännetecknar den nya fysikens mångdimensionella öppenhet. Universum är förvisso icke ett slutet rum, lika lite som människan och människans tänkande är den yttersta normen för all kunskap. I den mån gudsriket bemäktigar sig en människa kommer hon att vidgas i sin uppskattning av vittnesbörd från andra religiösa traditioner och upptäcka något av Guds globala närvaro bland alla folk.

Etiska frågor beledsagar framställningen i dess helhet. Religionen är en väg att gå. «not a way of talking, but a way of walking» (T.S. Eliot). Jesus och Buddha ropar genom samma megafon: Gör bättring och omvänd er! Det är frågan om en radikal sinnesändring, en metanoia, som hjälper människan att «komma till sig själv» (Luk. 15:17), dvs. återupprättande av helande relationer med Gud, medmänniskan och sig själv. Därmed riktas ihållande kritik mot den «possessive egoism» som blivit grogrund för det moderna samhällets mest skriande nöd — alienationsfenomen, moraliskt vacuum och torftiga relationer med den andra människan.

Men är inte Buddhas lära främmande för gudsdyrkan överhuvudtaget? Och nog förfäktar våra vänner i öst att människan inte har något jag, *anatman* (Pali: *anatta*). Drummond tar lätt på sådana erinringar och hävdar att Buddha aldrig förnekade gudarnas existens, ej heller önskade han utreda den filosofiska frågan om jagets sanna väsen. Sådana spörsmål faller utanför ramen i den pragmatiska undervisning som avser att befria människan från illusionernas nät. Den dynamiska aspekten understryks. I den mån människan menar sig besitta ett substantiellt ego löper hon risken

att frysas till en stenstod förglömande Buddhas avskedsord: «Förgänglig är varje gestaltning; kämpa med iver för er frälsning».

Så driver Drummond hängivet religionens inner-sida och manar oss att vidga våra sinnen för det nådesflöde som förenar eller kan förena oss i en enda mänsklighet vare sig vi kallar oss buddhister, kristna eller muslimer. Att tiden är mogen för en sådan vidgning vet vi redan genom de propåer som kommit till oss efter II Vatikankonciliet. Vi är på väg att återupptäcka det bästa i den förkättrade «liberala» teologien och kan med David Tracy hävda att varje ensidig strävan att fasthålla endast en tradition inte längre framstår som ett hållbart alternativ.

Vem är han då, den djärve, som dristar sig att fora försoningens talan i dessa tider av fundamentalistisk konfrontationsmentalitet? Richard Henry Drummond, född 1916. Studier i klassiska språk och teologi ledde till Ph.D., University of Wisconsin. Prästvigd för den presbyterianska kyrkan. Cirka tjugo år som missionär i Japan, därefter professor vid Dubuque Theological Seminary, Iowa. Författare till fem böcker bl.a. *Toward a New Age in Christian Theology* (1985). Ett otal artiklar och föredrag i teologiska och interreligiösa ämnen.

Håkan Eilert

Håkan Eilert: *Det dialogiska imperativet. Öst-Västliga betraktelser. 191 sid. Arcus Förlag, Lund 1995.*

Håkan Eilert er prest i Svenska Kyrkan — og har erfaringsbakgrunn frå Japan. Han har både i teori og praksis arbeidd med religionsdialogen ut frå eit kristent perspektiv. Nå har Eilert pånytt skrive ei engasjert bok om interreligiös dialog. Det er ikkje bare ei beskriving av dialogen — eller fotografiske glimt frå religionsmötets verd. Håkan Eilert argumenterer for dialogen, kjempar for dialogen. Det er ikkje utan grunn att han kallar boka *Det dialogiska imperativet*. Dialogen er, seier forfattaren, «förknippad med det religiösa livets andning och hjärterytm — dessa funktioner som syresätter och uppehåller det spontana livsflöde som likt ett frihetslandskap låter sig anas bortom rollspel och rädsla» (s. 8).

Denne poetiske, engasjerte og engasjerande stilformen karakteriserer boka. Håkan Eilert röper også gjennom arbeidet sitt slektskap med den norske buddhist-misjonøren Karl Ludvig Reichelt. Eilert har tidligere skrive ei doktoravhandling om Reichelt, ei original tolking av Reichelts teologi: «Boundlessness». Eilert er imidlertid inspirert av Reichelt på eit djupare plan enn det akademiske, og teiknar eit fint portrett av «Karl Ludvig Reichelt — man med mission» i *Det dia-*

*logiska imperativet.* Særleg er det interessant å lese om Reichelt i Lund stift. Her har Eilert samla materiale om sterke inntrykk Reichelt har etterlate seg i Lund og om det skånske miljø som støtta denne særmerkte misjonæren. Sentrale personar i det lokale presteskap let seg begeistre av den visjonære nordmannen og støtta ivrig arbeid for buddhistmisjonen i Kina etter Reichelts åpne linjer.

Forfattere har i tidlegare bøker berørt emne som gudsbildet i buddhistisk kristen refleksjon og den filosofiske Kyoto-skolen. Igjen lykkas Eilert i å formidle i populær og engasjerande form viktige element frå den buddhistisk kristne dialogen. Særleg er Eilert begeistra for den siste store tenkaren i den klassiske Kyoto-skolen: Keiji Nishitani; ein betydeleg formidlar av zen-religiøsitet i møtet med vestleg kristen livstolking. Eilert drar i denne boka inn den kinesiske vismannen Konfucius i den japansk religiøse konteksten. På den måten understrekar han, med sine føredøme innan Kyoto-skolen, at møtet mellom buddhisme og kristendom også er eit kulturnøye av vide dimensjonar. Det er eit møte mellom to sivilisasjonar — Vest og Aust.

Eiler har ein bodskap og den kjem sterkast til uttrykk i avsnitet «Mission til varje pris?» (s. 151 ff). Han kallar misjonen «den mest fængslende og fascinerande aspekten av Kyrkans arbete». Lesaren blir tatt med i eit expose over misjonens varierte landskap — heilt frå Paulus fram til våre dagar. Han stoggar imidlertid ved begrepet «Guds mission». «Den attityd vi till varje pris måste bekämpa er triumfalismen ... Den konstantinska eran är förbi. Vi är inne i ett paradigmskifte». Guds misjon betyr for Eilert att kyrkja deltar i ein større og vidare Guds misjon; noe som gjer det mogeleg «kanske för första gången, att helhjärtat bejaka Guds mission icke allenast inom kyrkan. Det blir möjligt att «gå ut i hela världen» och tillsammans med Guds mission inom de icke kristna traditionerna bygga en bättre och mera rättvis värld» (s. 159).

Eilert illustrerer og forkynner — fyllt av engasjement og innleving. Han er «eld og lågor» for kristen misjon, men denne må vere dialogorientert. Som populærvitenskapleg framstilling av moderne misjonsteologi formidlar boka sentrale innsikter. Dei er alle djupt farga av Eilerts personlege tolkning og erfaringar frå møtet mellom Asia og Vesten. Eg har lese boka som ei personleg tolking av dialog og misjon i dette interkulturelle og interreligiøse møte. Eilerts bodskap om dialogens imperativ er viktig å lytte til — og framstillinga er skriven av ein språkets meister.

Aasulv Lande



Karin Jäckel: *Sag keinem, wer dein Vater ist! Das Schicksal von Priesterkindern. Zeugnisse, Berichte, Fragen.* 253 sid. Georg Bitter Verlag, Recklinghausen 1992. R.Piper GmbH & Co. KG, München 1994.

Av det arbete som under det senaste decenniet utförts av *Initiativgruppe der vom Zölibat betroffenen Frauen* (moderföreningen grundad i München 1983 av Anne Dördelmann-Lueg) och *Vereinigung Katholischer Priester und ihrer Frauen* (grundad i Tyskland 1984) vet man att det finns många kvinnor som i hemlighet sammanlever med katolska präster. Genom de undersökningar som publicerats av Ursula Goldmann-Posch (1988), Georg Denzler (1989) och Anne Dördelmann-Lueg (1994) vet man att livssituationen, inte minst för de berörda prästernas kvinnor är både psykiskt påfrestande och människoovärdig.

1989 påbörjade den tyska sociologen Karin Jäckel i samarbete med *Initiativgruppe der vom Zölibat betroffenen Frauen* i München en undersökning i syfte att skaffa klarhet i prästbarnens rättsliga och sociala ställning. Undersökningen, vilken bygger på brev, intervjuer och telefonsamtal med sammanlagt 146 präster (sekulärpräster såväl som ordenspräster, präster vilka fortfarande är i tjänst såväl som dispenserade/suspenderade präster), kvinnor, ungdomar och barn, begränsar sig till södra Tyskland, framför allt Bayern. Resultatet har blivit den här recenserade boken.

Den värld Jäckel blottlägger är kall, människofientlig og mycket bigott. Därtill domineras den av rädsla samt av ett synd- og skuld tänkande vilket än i dag, trots Johannes Paulus II:s revision av den kanoniska rätten, brännmärker prästbarn som «*sacrilegi*», dvs. som personer vilka genom sin blotta existens kränker Gud. (Termen «*sacrilegius*» infördes i kanonisk rätt genom kardinal Gabriele Paleottis som 1550 publicerade *De nothis spurisusque filis liber* och ströks först med den reviderade *Codex iuris canonici* 1983). Bland allt negativt har hon dock även upptäckt en spirande vilja till förändring. Ett ökande antal människor, vuxna såväl som ungdomar, tar med utgångspunkt från övertygelsen om Gud som alla människors skapare själva itu med de människoförnedrande strukturerna och försöker förändra kyrkan till det bättre. Ur det rika material Jäckel sammanställt får det räcka med att lyfta fram några belysande exempel. I de två första exemplen är det barn som själva berättar om sina erfarenheter från att växa upp som prästbarn i strikt katolsk miljö.

Johannes föddes den 23 november 1969. Som det var känt att hans far var katolsk präst vägrade kyrkoherden i den församling där Johannes och hans föräldrar bodde, att döpa honom (Johannes döptes istället av en kaplan). Därtill skrev han i dopboken «*sacrilegius*» efter Johannes namn. När Johannes fyra år senare fick



en syster fick hon överhuvudtaget inte döpas i församlingskyrkan utan dopet kom att äga rum på annan ort. Vid ungefär samma tid var det dags för Johannes att börja i den kyrkligt drivna förskolan. Av en ansvarig nunna fick hans föräldrar emellertid veta att hon utan tillstånd från skolans präst inte kunde låta en «*sacrilegius*» börja. Ett dylikt barns närvaro kunde nämligen innebära fara för de övriga barnens andliga hälsa. Efter långdragna förhandlingar med prästen fick emellertid Johannes börja. Även i fortsättningen kom han dock att stöta på omfattande problem till följd av sin börd. Exempelvis var det endast tack vare en god vän till hans far, även han präst, som Johannes överhuvudtaget kunde konfirmeras.

Ett liknande öde som Johannes delger även Esther, tretton år, läsaren. När nunnorna i den förskola där hennes mor tänkt placera henne fick veta att hennes far var katolsk präst fick hon inte börja. Först hade nunnorna förklarat att skolan inte hade några lediga platser. Då Esthers mor upptäckte att andra barn fick börja och påtalat detta för nunnorna hade de erkänt att anledningen till att Esther inte kunde beredas plats var att skolans syfte var att delge barnen katolska normer. Ett prästbarns närvaro skulle därför ofelbart leda till konflikt med de övriga föräldrarna och barnen. Sedan Esthers mor begärt hjälp från traktens biskop fick dock Esther börja. Till att börja med gick allt bra. En dag hade emellertid den nunna som ansvarade för religionsundervisningen beslutat tala med barnen om ett enligt sig själv fruktansvärt ämne, nämligen prästbarn. Av nunnans undervisning framkom att prästbarn var individer som egentligen inte skulle finnas till. Som hon samtidigt berättat för barnen (samtliga förskolebarn) att Esther var dotter till en präst kom Esther i fortsättningen att utsättas för svår mobbning från klasskamraternas sida.

I sin undersökning har Jäckel emellertid inte bara funnit att kyrkliga instanser utsätter redan födda prästbarn för förföljelser. Gång på gång har hon tvärtom fått belägg för att kyrkan, trots sitt annars starka engagemang för det ofödda livet, helst ser att prästbarn aldrig kommer till världen. Av de sammanlagt åttio kvinnor som deltagit i hennes undersökning har elva genomgått abort. Som regel har det varit den manliga parten, prästen, som propat på abort. Ett vanligt argument har varit att han upplevt faderskapet i sig som oförenligt med rollen som präst. Följaktligen har till och med adoption varit ett otänkbart alternativ. Då skulle ju ändå hans barn existera. Den kanske mest skrämmande berättelsen ur den här gruppen kommer från en kvinna vid namn Christina vilken berättar att välgörenhetsorganisationen Caritas utan betänkligheter bedömde uppgiften att fadern till hennes väntade barn var präst som fullgod anledning att utfärda en abortindikation. Av Christinas berättelse framkommer där-

till att en tjänsteman på Caritas förskräckt korsat sig när hon berättade om fadern till det väntade barnet.

Under sina efterforskningar har Jäckel dock även träffat människor som aktivt kämpar mot dessa livsfientliga krafter inom kyrkan. Det kanske främsta exemplet utgör Gisela Forster, tidigare lektor i konsthistoria vid benediktinklostret Schäftlerns gymnasieskola utanför München. 1989 avsatte Vatikanen med omedelbar verkan Gisela Forster, då ännu Gisela Rosenbaum, från den tjänst hon uppburit vid skolan under nära tjugo år. Anledningen därtill var att hon för pressen berättat om sitt mångåriga förhållande med pater Anselm Forster, rektor vid skolan och far till hennes tre barn. Offentliggörandet skedde efter moget övervägande. Tidigare hade hon för att skydda såväl pater Forster som kyrkans anseende hemlighållit deras förhållande. Med tiden insåg hon dock att hon genom hemlighetsmakeriet varken gjorde pater Forster, sig själv, sina barn eller kyrkan någon tjänst. Pater Forsters egen reaktion på offentliggörandet av sin hemliga familj blev att genast vända sig till klostrets ledning och begära avsked från tjänsten som rektor. Avskedsansökan beviljades omgående. Kort därefter ingick han och Gisela äktenskap.

Jäckel har ett klart uttalat syfte med sin bok: Att väcka opinion såväl mot katolska kyrkans behandling av prästbarnen som mot celibatlagen i sig. För att man skall uppnå några bestående resultat är hon dock medveten om att det inte räcker med enskilda böcker. Det som behövs är en radikal förändring av prästernas utbildning. Genomgående för samtliga präster Jäckel haft kontakt med är nämligen att de under sin utbildning aldrig fått veta att celibatlagen saknar biblisk grund, att den först succesivt och under hårt motstånd växt fram inom kyrkan samt att det under samtliga århundraden funnits präster som brutit mot den, sammanlevat med kvinnor och skaffat sig barn. Tvärtemot har de i stället fått lära sig att celibatet har sin grund i Guds vilja, att det i princip alltid varit respekterat förutom av moraliskt korrupta exemplar, samt att kyskhet är en absolut förutsättning för ett värdigt frambärande av mäsoffret. Att på detta sätt indoktrinera unga människor med en lära som strider såväl mot människans natur, den historiska sanningen samt Gud som skapar-gud, är enligt Jäckel oförsvarbart och gör kyrkan ansvarig för de personliga tragedier hon fått ta del av genom sin undersökning. Av flera präster, inte minst då de präster som tagit helt avstånd från sina barn eller till och med yrkat på abort, har hon nämligen fått veta att de, tack vare undervisningen vid prästseminarierna, kommit att uppleva förälskelser och sexuella förhållanden som ytterst traumatiska händelser i sina liv. Å ena sidan har de känt kärlek till sin partner, å andra sidan skuld över sveket mot Gud och hans kyrka, samt ovärdighet att vidare frambära mäsoffret. Därtill har

den ständiga skräcken för upptäckt och därmed förlorat anseende i omvärldens ögon samt eventuella straffpåföljder från kyrkoledningens sida, ytterligare traumatiserat förhållandena. Störst själslig konflikt har graviditeter och barnafödslar förmått utlösa. Anledningen därtill, är inte bara att ett barns existens ytterligare ökar risken för upptäckt utan att barnet av många präster upplevs som en inkarnation av den personliga synden och skulden.

Jäckels undersökning visar att celibatlagen, tvärt emot vad som ofta brukar göras gällande, inte bara är en disciplinfråga för kyrkan utan att den även har omfattande följder för såväl människosyn som gudsbild. I en kyrka där en bestämd grupp människor genom sin blotta existens anses skända Gud och där det räcker med uppgiften att en präst är ansvarig för havandeskapet för att erhålla abortindikation, kan knappast tron på Gud som alla människors skapare vara särskilt levande. Likaledes har undersökning visat att Johannes Paulus II:s strykande av termen «*sacrilegius*» ännu inte verkar ha fått något allmänt genomslag inom kyrkan.

Kari Lawe

Owe Kennerberg: *Innanför eller utanför. En studie av församlingstukten i nio svenska frikyrkoförsamlingar. 431 sid. Libris, Örebro, 1996. (Diss. Uppsala).*

För de svenska väckelserörelserna var församlingstukten ytterst viktig för upprätthållandet av gränserna mellan de heliga och de fallna — mellan församlingen och världen.

Vad var det viktigaste i de nya församlingarna? Vad var kärnan i den nya församlingssynen? Hur definierades den levande församlingen? Var exakt drog man gränserna? I början av 1900-talet fanns det drygt hundratusen svenskar, män och kvinnor, som visste precis var gränserna gick. De hade själva fått göra den bittra erfarenheten — ofta den mest ödesdigra i deras liv. De hade blivit ställda utanför en gemenskap som de tidigare hade tillhört som Guds utvalda. Denna gemenskap hade de fått ta del av genom en personlig troserfarenhet — en omvändelse.

Denna doktorsavhandling handlar om det intima samband som fanns mellan församlingstukt och församlingssyn i tre baptistförsamlingar, tre missionsförsamlingar och tre pingstförsamlingar i följande städer: Stockholm, Sundsvall och Sala. Baptistförsamlingarna som ingår i undersökningen bildades åren 1854, 1855 och 1875. Missionsförsamlingarna, eller föreningarna, bildades 1860, 1870 och 1877 och pingstförsamlingarna tillkom 1913, 1918 och 1923.

Författaren anger som sin uppgift att kartlägga hur man praktiserade församlingstukten, vilka företeelser som föranledde församlingstukt och hur de handlagts. Han finner det ändamålsenligt att kategorisera skälen till församlingstukt under följande rubriker: 1) okristen livsföring 2) lärofrågor 3) bytt samfund 4) förlorat tro 5) frånvaro 6) egen begäran och 7) uppgift saknas. Kategorin okristen livsföring delar han upp i följande underrubriker: okristet sinnelag, sedlighetsbrott och ekonomiska brott.

Svenska frikyrkoförsamlingar använde hård församlingstukt och den användes flitigt. Detta får författaren fram genom att jämföra sina resultat med resultat från studier av församlingstukt i jämförbara församlingar i andra länder. Studien ger anledning till att tro att mer än hälften av medlemmarna i svenska frikyrkoförsamlingar blev föremål för kyrkotukt före sekelskiftet. I missionsförsamlingarna ledde församlingstukten i mindre omfattning till uteslutning än i de andra församlingarna. 58 av 100 döpta blev avförda i baptistförsamlingarna under hela undersökningsperioden och 50 av varje 100 döpta i pingstförsamlingarna — jämförbara siffror från missionsförsamlingarna är svåra att få på grund av brister i källmaterial.

Författaren vill besvara frågan: Varför var församlingstukten så viktig i svensk frikyrklighet? genom att komma åt de motiveringar som låg bakom uteslutningarna och han vill undersöka hur avstängningen hängde ihop med församlingarnas identitet (församlingssynen). Han vill speciellt granska församlingstuktens teologiska sammanhang men konstaterar att det teologiska sammanhanget inte kan isoleras från livsåskådning och samhällsligt perspektiv.

En hel del intressanta följdfrågor reser sig allteftersom analysen genomförs och de besvaras i avhandlingen. Detta gäller t.ex. frågan hur olika former för församlingstukt påverkade församlingsmiljöerna: vilka skillnader fanns i behandlingen av olika grupper i församlingarna, t.ex. när det gällde män och kvinnor, fattiga och rika. Klara skillnader fanns beroende på kön. Männens överträdelser gällde oftare alkohol och ekobrott medan kvinnorna oftare straffades för dans och samboende och giftermål med icketroende — vilket i och för sig inte är så förvånande eftersom det var ett stort överskott av kvinnor i församlingarna. Men bilden av skillnaden i användning av tukten när det gällde fattiga och rika är inte lika entydig.

Författaren har också år 1991 intervjuat samtliga församlingsföreståndare i tjänst om deras syn på och användning av församlingstukt och församlingssvård och därigenom försöker han förstå förloppet utifrån teologiska och samhällsliga infallsvinklar. Ytterligare använder han tidskriftsartiklar och speciella dokument som vittnar om församlingssyn och församlingstukt i respektive samfund. Viktiga i detta sammanhang är de

ekumeniska dokument som frikyrkorna åstadkommit sedan 1960-talet. Tillsammans med direkta citat från församlingsprotokollen utgör detta material avhandlingens *kvalitativa* del. På ett bra sätt kompletterar dessa olika källor varandra och ger en helhetssyn på hur man resonerade när det var dags att ta till speciella åtgärder mot medlemmar och hur församlingsledningen handskades med kritik och avvikande uppfattningar ifrån församlingsmedlemmar. Författaren redogör för vilka bibelcitats som användes i dessa sammanhang och hur de tolkades. Det visar sig — och det förvånar inte — att man kunde tolka samma bibelställe på olika sätt både när man jämför de olika samfundens och samma församling under olika tidsperioder. Analysen av begreppet «världen» i frikyrkliga sammanhang är mycket intressant och där använder författaren sig av bl.a. samfundens sångtexter.

I ett av avhandlingens huvudkapitel analyserar författaren de motiv som angavs för uteslutning. Det bygger i huvudsak på det kvalitativa materialet och där finner författaren några huvudskäl för tukten. Man ville ha en *bibeltrogen* församling som är både *ren* och *frisk*. Man strävade också efter att församlingen skulle erhålla och bevara *anseende* och där skulle *rätt råda* — och till sist så vill man ha en församling som *upprättade den fallne*. Dessa motiv var bibliska men hade både samhällseliga förutsättningar och konsekvenser.

Jag ser i denna analys en motivkonstruktion som utgör frikyrkornas församlingssyn samt den dynamik som resulterade i förändringar och olika faser i samfundens historia. Här hade författaren kunnat anknyta till väl kända analyser av kyrkors och samfunds förhållande till samhället och kulturen men han väljer att inte göra det.

Huvuddragen är de samma i den historiska utvecklingen i alla undersökta församlingar. I början använder man mest uteslutning men den anlitats i allt mindre grad eftersom tiden går. Den upphör först i missionsförsamlingarna, där den redan i början förekom i mindre omfattning. Näst upphör den i baptistförsamlingarna och till sist i pingstförsamlingarna.

De intervjuade föreståndarna minns inte att de behövt utesluta någon medlem på grund av synd eller kritik mot församlingen. Beslutet om att lämna församlingen ligger nu hos individen ifråga. Församlingstukten har förändrats till att bli församlingsvård med huvudvikt på självvård och hjälp till människor som har det svårt. Författarens slutsats är att församlingsvården har individualiserats medan synden har kollektiviserats. Alla bär ansvaret och som en av de intervjuade uttryckte det: «Man kan inte bli av med den [synden] genom att utesluta stackars svaga människor.»

Synden finns kvar men syndaren hotar inte Guds församling på samma sätt som tidigare. Gränserna

mellan församlingen och världen är inte lika «känsliga» som förr. Författaren kallar detta en revolution som pågått i det tysta. Den har kunnat spåras i de frikyrkliga ekumeniska dokumenten som började komma på 1960-talet.

I sin doktorsavhandling har Owe Kennerberg belyst en ytterst viktig sida av svenska frikyrkoförsamlingars verksamhet där teologi och praxis möts på ett smärftfullt sätt i mänskliga livsöden. Avhandlingens är ett viktigt bidrag i den svenska folkrörelseforskningen.

Pétur Pétursson

Lennart Molin (red.): *Utmaningar för teologin*. 96 sid. Tro & Liv, Lidingö 1995.

*Utmaningar för teologin* är den första boken i en ny skriftserie från Tro & Liv. Den innehåller åtta artiklar, av vilka de flesta presenterades vid ett symposium arrangerat av Teologiska högskolan i Stockholm hösten 1994. Titeln på boken anger också dess syfte: att lyfta fram några aktuella utmaningar som teologin står inför och samtidigt ge förslag på vad som krävs för att teologin skall leva upp till de krav som ställs av kyrkan, samhället och akademien. Teologins samtal med angränsande vetenskaper står i fokus. Samhällsvetenskap, psykologi och feministteori ges störst utrymme.

De utmaningar för teologin som presenteras framställs huvudsakligen som teologins möte med den samtida utvecklingen inom respektive vetenskap och med samhället i stort. I förordet ställer Lennart Molin frågan om det är teologins uppgift att «eftersträva det fasta och oföränderliga i en tid, där allt rör sig i en ökande takt» eller om dess uppgift istället är att «bejaka föränderligheten, försöka läsa tidens tecken och ge ett bidrag till en orientering mot den framtid som kommer rusande mot oss». Hur man än väljer att definiera teologins uppgift i relation till denna problemformulering är det viktigt att sätta in den teologiska reflektionen i det vidare vetenskapliga sammanhanget, vilket flera av bokens författare lyckas bra med.

Artikelsamlingen hade emellertid tjänat på att något mer klargöra teologins egenart. Vilka utmaningar för teologin är kunde då framstå tydligare. Ann-Louise Eriksson för dock en diskussion kring teologins definitionsfråga, om än endast tillämpad på feministteologi. I artikeln «Feministteologi — problem och möjligheter» beskriver hon på ett klargörande sätt elementa i aktuell (ht. 94) feministteologisk forskning. Hon pekar på teoriutvecklingen som det f.n. mest angelägna inom forskningsområdet (s. 52).

Göran Bergstrand efterlyser i sitt bidrag en «levande debatt mellan teologi och psykologi/psyko-

analys», som de själavårdare som arbetar i gränsområdet kunde dra nytta av i det kliniska arbetet. Han anger också med hjälp av fyra frågor ett skissartat program för en själavårdsforskning som han menar idag praktiskt taget inte bedrivs.

Utifrån samhällsvetarens blickpunkt ger Claes Göran Guinhard en bild av samhällsplaneringens samspel med etiken. Vidare analyserar Lars Ingelstam i sin fylliga artikel «Framtiden, samhällsvetenskapen och den teologiska forskningen» en samhällsutveckling som håller på att föra oss bortom industrisamhället. En av det postindustriella samhällets ekonomiska följder är att gapet mellan kostnaden för tjänster och kostnaden för varor vidgas, vilket bl.a. medför att det blir lönsamt för enskilda och företag att byta ut de allt dyrare tjänsterna mot de allt billigare varorna, om detta är möjligt. Konserten byts ut mot CD-spelaren och reparationstjänsten mot borrmaskinen. Resultatet av denna förskjutning blir ett självbetjäningssamhälle (*self-service society*). På företagsnivå rationaliseras personalen bort: bankpersonal byts ut mot bankomat. Förutom en ofta förbisedd förändring på de färdiga produkterna medför den här utvecklingen även en fortsatt minskning av mängden formellt avlönat arbete, vilket redan sätter oönskade spår på världens arbetsmarknader.

Ingelstam påpekar att det här behövs omställningar i våra tankemönster: «För teologin kommer givetvis frågor om arbetets mening att rycka fram i centrum. Det ligger nära till hands att återvända till Luther och Calvin. Den entydiga [ensidiga; min anm.] betoningen av avlönat arbete i tillämpningen av en luthersk eller reformert arbetsetik kan inte vara hela svaret» (s. 29). Teologin skulle alltså i förlängningen kunna bidra rikligare till den offentliga debatten med en vidgad och fördjupad syn på arbete, fritid och arbetslöshet.

Bokens 96 sidor spänner på det hela taget över ett ämnesmässigt brett fält, alltifrån Mats G. Hanssons kunskapsteoretiska översikt från Kant till Kristensson Ugglas till Desmond Ayim-Aboagyes diskussion kring fängelseprästens funktion vid rehabiliteringen av kriminella. Anna Andersson Carlssons och Sven Halvardsons bidrag utgörs av en presentation av två forskningsprojekt i tvärvetenskaplig anda, där religionsstudiet kompletteras med kognitiv psykoterapi respektive allmän kulturanalys.

Som ett led i den pågående dialogen teologi-filosofi låter Mats G. Hansson med hjälp av Bengt Kristensson Ugglas och Paul Ricoeurs kritiska hermeneutik sin artikel — som inleder boken — bl.a. mynna ut i följande agenda: «Ur Teologiska Högskolans lokala perspektiv borde det uppmärksammas att det i Stockholm pågår ett intressant och viktigt livsåskådningssamtal på teatrarna och biograferna, i konsertsalar och

på danshögskolor. Med en kritisk hermeneutik och gemensamma erfarenheter finns det åter möjlighet att tala om Gud på ett sätt som berör och är giltigt utöver den lokala kontexten» (s. 14). Ett genomgående tema i artikelsamlingen är en appell för teologins behov av kommunikation.

Tommy Bokedal

Paul L. Lehmann: *The Decalogue and a Human Future. The Meaning of the Commandments for Making and Keeping Human Life Human.* 227 sid. William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan 1995.

Enligt Paul Lehmann kan dekalogen fungera som vägvisare när vi skall ta ställning till moraliska frågor. Lehmanns förebild är Martin Luther och dennes utläggning av dekalogen i Stora katekesen. I likhet med Luther är Lehmann fri i förhållande till ordalydelsen i de enskilda buden och applicerar dem på nya situationer och frågor. En viktig poäng är att buden inte skall tolkas legalistiskt. Han förordar vad han kallar en «deskriptiv» och inte en «preskriptiv» tolkning. Med hjälp av det inte helt klara begreppet «apperception» som ständigt återkommer i boken ger han uttryck åt detta förhållningssätt. «Apperception is the uniquely human capacity to know something without knowing how one has come to know it, and to bring what one knows in this way to what one has come to know in other ways, and, in doing so, to discern what is humanly true or false» (s. 23). Buden är riktninggivande, men det åligger människan att i frihet och under ansvar ta ställning till hur hon skall handla i den enskilda situationen. Detta påminner om ett aristoteliskt förhållningssätt till etiken. Enligt Lehmann är emellertid den Bibliska uppenbarelsen — bland annat i form av dekalogen — en förutsättning för att vi skall förstå Guds avsikter i skapelsen. Här kommer den reformerta traditionen, som Lehmann tillhörde, till uttryck. Lehmann var professor emeritus i systematisk teologi vid Union Theological Seminar i New York. Han dog 1994 i en ålder av 87 år. Boken har därför givits ut postumt.

En stor del av boken utgörs av en grundläggande kritik av det amerikanska samhälle, där Lehmann själv levde. Mycket av det som sägs är emellertid relevant även för andra västerländska samhällen, inklusive det svenska, i utgången av det tjugonde århundradet. Lehmanns främsta ambition med boken är att försöka formulera ett slags tredje ståndpunkt bortom två tendenser som han menar kännetecknar det nutida samhällsklimatet, nämligen hierarki och jämlikhet. Å ena sidan riktar han sålunda kritik mot den rädsla för

jämlikhet och det försvar av olika privilegier som utmärker neokonservatismen. Å andra sidan kritiserar han det ideologiskt motiverade jämlikhetstänkande med rötter i liberalismen, bl a hos Locke, som vägrar att erkänna att människor är olika och att samhället utgörs av individer med olika roller och funktioner. «This curiously transitional society of modern civilization is characterized by the rejection of hierarchy in the name of equality, the rejection of subordinationism in the name of individualism, and the rejection of a vertically structured authority in the name of democratic constitutionalism and centralism (from Locke to Lenin)» (s. 56).

I sina försök att finna en position bortom hierarki och jämlikhet knyter Lehmann an dels till Martin Luther och dels till de båda sociologerna Peter Blau och Louis Dumont. Denna diskussion som är ganska snårigt formulerad upptar den första delen av boken. Lehmann betonar vikten av en differentiering av samhället. Med hjälp av en formulering från Blau hävdar han sålunda att det finns för mycket *ojämlikhet*, men att det inte kan bli för mycket av *olikhet* (s. 56). Ett nyckelord är ömsesidigt ansvarstagande. Ett förhållningssätt som är kongruent med detta återfinns Lehmann i Luthers kallelselära och syn på ämbetet. Sociologerna talar om samma fenomen i termer av «rollrelationer» och «sociala positioner». Det handlar i båda fallen om att människan bör utnyttja sin position i samhället för att bidra till att tillgodose andra människors behov och inte till att tillskansa sig olika privilegier. Det innebär också att människans ansvar uppfattas som primärt i förhållande till hennes rättigheter.

I den andra delen av boken går Lehmann genom dekalogens olika bud och diskuterar i anslutning till Luthers utläggning av dessa i Stora katekesen vad de har att säga människor idag. I likhet med sin förebild ser sig Lehmann fri att gå utanför de ursprungliga formuleringarna i budorden när han lägger ut vad de betyder idag. Buden ses som riktningsgivande för ett ömsesidigt ansvarstagande i en värld som har formats av Gud för människor att leva i. Ett exempel på Lehmanns tillvägagångssätt utgör hans utläggning av det andra budet, att inte missbruka Guds namn. Här knyter han an till feministisk kritik av patriarkala strukturer i kristen teologi och etik, vilka han betraktar som ett missbruk av gudsnamnet. I anslutning till Elisabeth Schüssler Fiorenza hävdar han sålunda att: «... Jesus uses the <father> name of God not as a legitimation for existing patriarchal power structures in society or church but as a critical subversion of all structures of domination. The decisive text is Matt. 23:9: <Call no one your father on earth for you have one Father — the one in heaven>» (s. 133).

I anslutning till det femte budet diskuteras abortfrågan. Här pläderar Lehmann för en ståndpunkt som

innebär respekt för fostrets liv, samtidigt som han mycket stark polemiserar mot det legalistiska förhållningssätt till aborter som kännetecknar «rätten-till-liv»-rörelsen. I samband med sjätte budet kritiserar han den intolerans mot homosexuella som utmärker många kristna grupper.

När Lehmann kommer till sjunde budet, du skall inte stjäla, riktar han kritik mot hur ägandet har missbrukats i det kapitalistiska samhället. Lehmann försvarar äganderätten men betonar samtidigt det ansvar som ägandet ger upphov till. Husfadern och inte köpmanen uppfattas som den rätta förbilden beträffande ägande. Lehmann knyter här an till förvaltarsskapstanken i kristen tradition och betonar att ett sådant är för-enat med plikter och inte enbart med rättigheter.

Som framgått av referatet så pläderar Lehmann för en kristen etik som ställer människans ansvar i centrum. Han riktar kritik mot vad han uppfattar som en ensidig betoning på rättigheter i vår tid. Rättigheter är visserligen viktiga men dessa får inte skymma vårt ansvar för varandra. «The reciprocal responsibility intrinsic to the structural realism of the Decalogue [...] reverses the relation between rights and responsibilities, so that responsibilities take priority over rights. Rights and responsibilities are neither contradictory nor mutually exclusive of each other. It is the priority that makes all the human difference in the world» (s. 227).

Det intressanta med boken är det breda perspektiv som författaren anlägger och de välvägdade och nyanserade resonemang som kännetecknar innehållet. Ibland lyckas emellertid författaren inte med att hålla ihop de olika perspektiven. Framställningen kan därför stundom spreta en del. På minussidan ligger också en delvis oklar begrepps användning och ett språk som gör det mödosamt att tillägna sig innehållet. De senare synpunkterna gäller särskilt den första, mera teoretiska delen av boken.

Göran Möller

Tage Kurtén: *Tillit, verklighet och värde*. 279 sid. Bokförlaget Nya Doxa, Nora 1995.

Vad vill det säga att vara människa? Med denna eviga fråga inleder Åbolektorn i systematisk teologi Tage Kurtén sin senaste bok. Frågan ställs utifrån den empiriska livsåskådningsvetenskapen, en ny disciplin som tar sin utgångspunkt i empirisk sociologi men som fördjupar den empiriska nivån genom filosofiska reflexioner. Detta tydliggörs i denna bok i och med att den empiriska undersökning Kurtén gjort skall främja en utveckling av disciplinens begreppsapparat genom att

lyfta fram tidigare undanskynda element i människors livsåskådningar

Hur kan då ett empiriskt material lära oss något om vad det är att vara människa? Genom intervjuer med finska författare vill Kurtén belysa vilka livsåskådningar som finns i det pluralistiska Norden. Författaren är av olika skäl tacksamma att vända sig till: de är känsliga för kulturella förändringar, är ofta t.o.m. aktivt involverade i att förändra det kulturella klimatet, och ger dessutom mycket välformulerade inlägg. Den fragmentiserade hållning i livsåskådningsfrågor som alltmer är vår verklighet får alltså komma väl till tals och risken för ett alltför snabbt kategoriserande utifrån de stora givna systemen, livsåskådningarna och världsreligionerna, undviks. Genomgående betonas starkt den enskilde individens autonomi och både rättighet och skyldighet att självständigt ta ställning i livsåskådningsfrågor. De flesta intervjuade tycks vara uttryckliga individualister med ett starkt jagmedvetande. Detta gällde oberoende vilken grundkategori de intervjuade ansågs tillhöra — de delades upp i materialister, osäkra sökare, privatreligiösa och kyrkligt religiösa.

Ofta hade de intervjuade svårt att sätta ord på sina erfarenheter och sina livshållningar vilka på många sätt går djupare än det verbala. Kurtén menar att vissa tankestrukturer snarare visar sig i användningen av livsåskådningsmässiga uttryckssätt. Således kan man tänka att en rent kvantitativ metod, t.ex. frågeformulär med korta svarsalternativ, inte förmår lyfta fram de element i livshållningar som betyder mest. I sin diskussion av begreppet livsåskådning menar också författaren att allt fler forskare börjar lyfta fram exempelvis funktionella aspekter av tron och samtidigt tydliggöra att mycket av livshållningen inte framsprungit genom medvetna val. De grundläggande begreppen i livsåskådningsforskningen bör därför vara öppna, att de ibland inte preciseras kan vara av godo.

Ett sådant omedvetet och grundläggande element som författaren lyfter fram som centralt i bokens andra kapitel är «grundtillit». Med det avses något «som visar sig i individens vilja och strävan att fortsätta att leva» (s. 23). Denna grundtillit är något som förenar människor oberoende av vilken grundkategori de tillhör. Men sätten som denna tillit kommer till uttryck på skiljer sig åt. De jagförankrade lever som om endast det egna jaget kan erbjuda en fast grund för livet. De naturförankrade finner störst trygghet i naturen, medan de gemenskapsförankrade betonar att det är i relationer människor emellan som livet levs och byggs upp. De gudsförankrade har det gemensamt att en gudom eller «högre makt» antas utgöra den djupaste källan till trygghet och förtröstan. Slutligen finner vi nihilister, som ibland hemfaller åt hopplöshet, men ibland också uppvisar en heroism, att trotsigt leva vidare mitt i den stora osäkerheten. Poängen med

begreppet grundtillit är att det möjliggör infångandet av något som i icke religiösa livshållningar funktionellt motsvarar gudstro.

Denna bok kan också uppfattas som ett försök att empiriskt belysa den filosofiska ståndpunkt som författaren mer noggrant utvecklat framför allt i *Grunder för en kontextuell teologi* (1987). Detta blir tydligt i tredje kapitlet som tar upp synen på verkligheten. Populärt sett så tänker man sig ofta att verklighetsförståelse är den bild man som subjekt gör sig av en objektiv verklighet «därute». Denna syn problematiserar författaren, som istället, i min mening dock för kortfattat, för fram ett «konstitutivt synsätt». Det innebär att det finns element i människors verklighetsorientering som är sådana «att man inte samtidigt kan omfatta dem och kritiskt fundera över om de är hållbara — gör man det ena, så utesluts samtidigt det andra» (s. 90). Utsagor som uttrycker dessa element skall då inte uppfattas såsom uttryckande en teori utan de konstituerar verkligheten för personen ifråga.

Poängen med denna diskussion är att utsagor om ens livsåskådning kan förstås *antingen* som uttryckande en sådan mer populär «kartsyn» på verklighet och språk, eller som konstitutiva. Kurtén kallar dessa perspektiv för aktörs- respektive åskådarperspektiv. De sammanfaller inte genomgående med traditionella uppdelningar i livsåskådningsfrågor. En troendes art av gudstro blir t.ex. väldigt annorlunda beroende på perspektivtillhörighet. En forskare kommer följaktligen att förstå en bestämd utsaga på mycket skilda sätt beroende på i vilket perspektiv den placeras. Tidigare livsåskådningsforskning har enligt Kurtén alltför litet uppmärksammat denna distinktion och därmed saknat verktyg för att till fullo kunna göra livshållningar begripliga. Kurténs eget arbete tycks det mig styrker att denna åtskillnad är viktig att uppmärksamma.

Innehållsmässigt skall nämnas att bokens två följande kapitel också tar upp frågor kring moral. Författaren inför här en distinktion mellan *absoluta* och *relativa värden* och visar hur merparten av materialet uppvisar en *situationsetisk hållning* som förankrar varje uttryck för människans moral i konkreta situationer samtidigt som vissa värden i bestämda situationer gäller med en absolut giltighet.

Det här är en relativt lättläst bok. Den har fått en inbjudande utformning och innehåller så vitt jag kunnat se inga allvarliga korrekturfel. Såsom de flesta beteendevetenskapliga böcker tyngs stilen tidvis ned av begreppsbestämningar och referenser. Annars utmärks boken av att stort utrymme givits åt citat från intervjuerna. De är intressanta då de ger tillfälle att närmare möta intressanta människors åsikter och reaktioner inför de stora livsfrågorna. Ofta är författarna färgstarka personer. Påfallande många presenterar

många kloka synpunkter och iakttagelser som läsaren för egen del kan ha stort utbyte av att begrunda. På så sätt överskrider denna bok det akademiska, och kan gå i dialog med den enskilde läsarens egna livsfrågor.

Begreppet grundtillit är ett användbart begrepp och det skall bli intressant att följa den vidare diskussionen inom livsåskådningsvetenskapen kring detta. Helt utrett tycks mig begreppet inte vara. Är denna grundtillit något som Kurtén nu upptäckt eller är det ett heuristiskt, instrumentellt begrepp? Kurtén hänvisar till ett flertal arbeten som diskuterat «tillit», problemet är att man anar att de ofta talat om så skilda saker som psykiska tillstånd, handlingsattityder och biologiska dispositioner. Framställningen skulle ha vunnit på en tydligare och mer omfattande diskussion av detta begrepp. Jag tror också att det s.k. aktörsperspektivet som här presenteras alltför kortfattat är svårförståeligt för läsare som är obekanta med dess filosofiska grundvalar.

Om det ovan återgivna innehållet tycks intressant så vill jag rekommendera boken till läsning. Boken ställer läsaren inför intressanta perspektiv på frågor som vad det är som håller oss människor uppe i de stunder då vi är ensamma, utlämnade eller hopplösa; vilka möjligheter det mänskliga förnuftet har att forma livet; vad det innebär att ta sin moral på fullt allvar. För de med ett akademiskt intresse för livsåskådningsforskning är det ett arbete som utmanar till vidare arbete med disciplinens grundläggande verktyg: dess begreppsapparat och förförståelse av sin uppgift och sitt studieobjekt.

Stefan Eriksson



## Resuméer av avhandlingar

Ola Sigurdson: *Karl Barth som den andre: En studie i den svenska teologins Barth-reception. 432 sid. Brutus Östlings Bokförlag Symposion, Stockholm/Stehag 1996.*

I denna avhandling diskuteras den svenska teologins reception av Karl Barths teologi. Utgångspunkten tas i Torsten Bohllins initiering av en tolkningstradition, framför allt genom boken *Tro och uppenbarelse* från 1926. Denna tolkningstradition kom tidigt att etableras såväl i Uppsala som i Lund. Särskilt diskuterar emellertid avhandlingen perioden från och med 1947, och där främst Gustaf Wingren, Benkt-Erik Benktson, Gunnar Hillerdal, Martin Lind, Anders Jeffner, Ragnar Holte, Hans Hof, Lars Lindberg och Edgar Almén.

Slutsatsen dras att svensk teologi ofta karakteriseras av harmoniserande tendenser, och att den därför tenderar att representera Barths teologi, med dess betoning av diskontinuiteten mellan Gud och mänskliga, som den svenska teologins negative andre, dess motbild. Barths teologi trivialiseras antingen genom att exkluderas eller genom att assimileras, och den påstås vara «snäv» jämfört med den «öppna» svenska teologin, som behandlar det allmänmänskliga, inte bara det specifikt kristna. Svensk teologi beskrivs därför som en «offentlig» teologi, jämfört med Barths «privata» teologi. Lindberg avviker dock 1972 från detta gängse mönster genom att i sin avhandling positivt värdera förutsättningarna för dialog i Barths teologi. Alméns avhandling från 1976 bryter än mer med den tidigare tolkningen genom att framställa Barth som en ideologikritisk teolog.

Denna avhandling försöker vidare visa att Barths teologi inte måste förstås som ett kontrastivt alternativ, och att en mer fruktbar infallsvinkel skulle vara en kritisk förhandling mellan olika perspektiv för att undvika ensidighet. Relationen mellan svensk teologi och Barths teologi är inte en relation mellan universellt och partikulärt, utan mellan två (eller flera) partikulära perspektiv. Genom att ofta reducera Barths teologi har svensk teologi gått miste om en möjlighet att kritiskt diskutera sitt eget perspektiv.

Det sista kapitlet föreslår att teologins universalitetsanspråk primärt är av eskatologisk natur, och inte är ett anspråk som alla människor kan förväntas erkänna. Andra perspektiv bör därför inte karakteriseras som teologins negativa andra. Eftersom teologins diskurs inte «äger» Gud, måste den förvänta sig att möta Gud även i andra diskurser. Teologins universalitetsanspråk är inte identiskt med Guds universella verklighet. Denna avhandling föreslår därför att teologin alltid bör ses som «på väg». Dess gudstal bör vara, som hos Barth, dialektiskt och analogiskt. Ingen slutgiltig syntes är möjlig hitom eschaton, och teologin bör därför acceptera att den lever «efter Babel», om än den försöker antecipera det «himmelska Jerusalem».

Rauno Heikola: *Trosteologi. Osmo Tiililäs uppfattning om tro och teologi. 272 sid. Åbo Akademi University Press, Åbo 1996.*

Osmo Tiililä (1904–1972) kan betraktas som en av de produktivaste teologerna någonsin i Finland. Han publicerade drygt 80 tryckta alster. Samtidigt var han professor i dogmatik vid Helsingfors Universitet under åren 1942–1967.

Osmo Tiililä huvudmål var att förena tro och teologi. Han försökte skapa en teologisk helhetssyn där tron hade en central position, där den rent av styrde

forskningen. Tiililä började aktivt verka för att utforma ett eget teologiskt tänkande. Resultatet blev en klar vision om formen för den teologi han ville ha och främja. Tron blev nyckelordet i hans teologiska tänkande. Eftersom Gud har uppenbarat sig själv i bibeln är den hans självpuppenbarelse. Enligt Tiililä inbegriper uppenbarelsen Guds avsikt med den och den uttrycker också på vilket sätt den aktualiseras och konkretiseras, nämligen genom tron. I överensstämmelse härmed utvecklade Tiililä ett eget teologiskt synsätt som han kallade Guds viljas teologi, teoteletisk teologi. Guds vilja styr och vägleder människans vilja såväl i teologin som i det kristna livet. Tiililäs teologi blev trosteologi.

Tiililäs uppfattningar påverkades av drag i den finländska nationalismen, av de krig som hade hotat republikens självständighet och av landets ekonomiska svårigheter. Han ansåg att folkets framtidstro, enhet och materiella välfärd var beroende av de andliga och religiösa livet. Den lutherska kyrkan i Finland och väckelserörelserna var viktiga stöttepelare och kraftkällor för uppbyggandet av ett nytt liv och en ny framtid.

Tiililä följde uppmärksamt med teologins utveckling också i Sverige, särskilt med debatten om teologins vetenskaplighet. Enligt Tiililä försökte lundateologin undanröja troskravet i teologin, vilket för honom innebar att syndens och skuldens betydelse förbisågs. Tiililä ansåg att den finländska teologin inte var i behov av inflytande från lundateologin. Teologin och kristligheten kunde byggas upp utgående från den kontinentala teologin och de kyrkliga väckelserörelserna.

Tiililä närde en storslagen strävan att utforma en trosteologi och därmed en teologisk helhetssyn, som skulle innefatta såväl vetenskaplig teologi som praktisk kristendom. Målmedvetenhet och stark vilja kom till uttryck i allt han gjorde, såväl i vetenskaplig forskning som i praktisk verksamhet och förkunnelse. Trots en viss ensidighet är resultatet av Tiililäs verksamhet imponerande.

Mikael Lindfelt: *Teologi och kristen humanism. Ett perspektiv på Torsten Bohlins teologiska tänkande.* Åbo Akademi University Press, Åbo 1996.

Den grundläggande tankegången i denna avhandling är att genom strukturanalytiska, historisk-genetiska och komparativa metoder klargöra hur relationen mellan Bohlins teologi och hans kristna humanism uttrycks i Bohlins teologiska tänkande. I syfte att nå detta mål analyseras dels den teologiska bakgrundsmiljön, där författaren pekar på ett spänningsfält mellan inflytanden från N. Söderblom, E. Billing, A. Hägerström och den tidiga uppsaliensiska analytiska filosofin samt S. Kierkegaard, dels Bohlins fundamentalteologiska

linjeval i syfte att peka på det karaktäristiska i Bohlins teologi. Utifrån denna bakgrund tillämpas den strukturanalytiska metoden för att peka på dynamiken och koherensförhållandet mellan Bohlins fundamentalteologiska utgångspunkter å ena sidan och hans centrala etiska reflektioner och hans utformning av en religiös antropologi å andra sidan. Därmed kan det karaktäristiska i Bohlins teologiska position bestämmas samtidigt som dessa ämnesområden bildar en central skärningspunkt mellan teologi och humanism. Ett mera komparativt grepp kommer till uttryck i avhandlingens sista avdelning där olika livsåskådningsdebatter som Bohlin deltog i behandlas. Syftet är att ytterligare profilera Bohlins kristna humanism i förhållande till profanhumanism.

I bakgrundskapitlet uppmärksammas särskilt en tankegång som tematiseras som en kärna i kristen humanism. Denna tanke uttrycker att man måste utgå ifrån att det finns ett inre samband mellan människa och det gudomliga. För det första uttrycker detta inre samband en förutsättning för religionens rimlighet överlag. För det andra har det betydelse för frälsningsförståelsen. Frälsning får enligt Bohlin, inte innebära att något utöver det specifikt mänskliga tillkommer. Frälsningstanken bestäms därför genomgående som ett förverkligande av det sant mänskliga livet genom att det ursprungligt mänskliga hos människan återställs. Religiös tro förstås därmed som ett livsvärde som svarar mot förverkligandet av det sant mänskliga livet.

Författaren visar hur Bohlin utifrån denna tematisering av kärnan i kristen humanism formulerar centrala fundamentalteologiska begrepp som t.ex. «uppenbarelse», «religiös historiesyn», «religiös erfarenhet», «religiös visshet och sanning» och «religiös kunskap» samt hur de vidareutvecklas i det etiska reflektionerna och i den religiösa antropologin till en distinkt betoning av förverkligandet av det sant mänskliga som det centrala i religionen. I Bohlins etiska reflektioner och i hans utformning av en religiös antropologi är det centrala teologiska perspektivet skapelse-frälsning. Detta perspektiv utformas på så sätt att uppenbarelsen framställs som en växelverkan mellan en oförmedlad samvetsuppenbarelse i människans inre och en genom historien förmedlad yttre uppenbarelse av Guds frälsningshandling. I förhållande till en allmän eller profanhumanism formuleras Bohlins humanism därmed som en specifikt kristen humanism. Författaren påvisar hur Bohlin argumenterar för att centrala värden och teman inom humanismen endast kan motiveras utifrån den kristna tron. Denna tendens till teologisk exklusivitet är ett genomgående drag i Bohlins formulering av den kristna humanismen.

FINLANDS BOKFÖRRETT

1997-02-24

LIBR