

Nya krig — nya orsaker?

Diskussionen om krigsorsaker efter det kalla kriget

WILHELM AGRELL

Förra häftet av STK innehöll två artiklar om religionens roll i konflikter. I anslutning till dessa behandlar freds- och konfliktforskaren Wilhelm Agrell i denna artikel olika orsaker till krig. Efter det kalla krigets slut har de etniska konflikterna ökat i betydelse. Även om den religiösa komponenten är tydlig i många krig menar författaren likväl att det knappast finns några entydiga religionskrig. Religionen manipuleras däremot för politiska syften.

I november 1990 samlades de då fortfarande 23 europeiska staterna i Paris för att underteckna det avtal om trupperminskningar NATO och Warszawa-pakten förhandlat om i femton år. Europas politiska karta var under förändring och de makt-politiska förhållanden som tidigare blockerat en uppgörelse hade försvunnit. Den s.k. Parisdeklarationen som samtidigt antogs andades den samförståndsanda och eufori inför framtiden som ännu präglade politiken. Ledare från Europas samtliga stater kunde samlas vid ett förhandlingsbord och enas om praktiskt taget hur långtgående principiella utfästelser som helst.¹

I och med Berlinmurens fall 1989 och den systemomvandling som ägde rum i det forna östblocket tycktes efterkrigstidens helt överskuggande världspolitiska konfliktdimension ha försvunnit. Det av FN beslutade militära ingripandet mot Irak 1991 betraktades av många som ett tecken på detta, i den gamla öst-västkonflikten skulle Sovjetunionen automatiskt ha stoppat varje försök till ingripande mot en klientstat genom ett veto i säkerhetsrådet. Omvälvningarna i öst förändrade alltså förutsättningarna i världspolitiken, vilket återspeglades i diskussionen om en ny världsordning där det internationella sam-

fundet på ett tidigare stadium och mera verksamt skulle kunna ingripa för att förebygga eller hejda väpnade konflikter. Grundförutsättningen var att det allt överskuggande hotet från ett kärnvapenkrig blivit politiskt hanterbart och förvandlats från en primär konflikthanledning till en samarbetsfråga mellan tidigare antagonister.

Kopplingen mellan framgångarna på nedrustningsområdet och en minskande — eller till och med helt försvunnen — krigsrisk uppfattades följaktligen som självklar utifrån det kalla krigets erfarenheter; när väl huvudkonflikten kunnat biläggas skulle rader av sekundärkonflikter vara möjliga att lösa i den mån de inte försvann av sig själva.

Utvecklingen kom emellertid inte att motsvara den första tidens förväntningar. Trots de förändrade storpolitiska betingelserna och en massiv ökning av FN-operationer i olika konfliktområden (Irak, Jugoslavien, Kambodja, Somalia) minskade inte förekomsten av väpnade konflikter nämnvärt. FN-insatserna stötte på en rad svårigheter och misslyckades i flera fall (Somalia, ex-Jugoslavien, Kurdistan) med att uppnå de avsedda målen. Antalet större väpnade konflikter i världen uppgick enligt en av SIPRI sammanställd statistik till 31 under 1989 för att endast ha sjunkit till 27 under 1994. I Europa hade antalet registrerade större väpnade konflikter under samma tid istället ökat från 2 till 4.² De

¹ Parisdeklarationen inleds med konstaterandet att «konfrontationens och delningens tidsålder är över i Europa» och slår sedan fast att «kraften hos idéerna från Helsingfordokumentet har öppnat en ny era av demokrati, fred och enighet i Europa». Parisdeklarationens folkrättsliga huvudpunkt är garanterandet av alla europeiska medborgares fri- och rättigheter, inklusive beskydd mot alla former av politisk eller etnisk förföljelse. Se *SIPRI Yearbook 1991*.

² Margareta Sollenberg och Peter Wallensteen, «Major Armed Conflicts» i *SIPRI Yearbook 1995*. Denna statistik över väpnade konflikter är framförallt intressant för jämförelser över tiden. Kriterierna för vad

ohyggliga krigen i forna Jugoslavien och utvecklingen i den upplösta Sovjetunionen visade på ett annat mönster, att nya konflikthanteringar avlöste de gamla. Hade det kalla krigets ordning i själva verket haft en återhållande verkan? Och vilken relevans hade i sådana fall de vedertagna teorierna om konflikter och krigsorsaker? Det kalla kriget efterlämnade inte bara ett ideologiskt och maktpolitiskt tomrum utan också ett konfliktteoretiskt.

De klassiska teorierna

Orsaker till krig är en av de centrala makrohistoriska frågeställningarna. Den teori som förklarar krigens uppkomst är också en delförklaring till kulturernas uppgång och nedgång, ekonomisk utveckling, demografisk förändring och till samhällens sätt att fungera. Men orsaker till krig är också en ideologisk fråga som sammanhänger med en världsbild eller ett förhållningssätt. Att FN:s generalförsamling fokuserat på sambandet mellan underutveckling och krigsrisk är lika lite en tillfällighet som att den amerikanska säkerhetspolitiska debatten under slutet av 1980-talet ägnades hotet från «aggressor states».³

Sammanflätningen mellan det makrohistoriska och det ideologiska perspektivet, liksom svårigheterna att på ett entydigt sätt fastställa en krigsorsak, illustreras inte minst av den ännu oavslutade debatten om det första världskrigets utbrott. I Versaillesfreden 1919 slog segrarmakterna fast att Tyskland bar ansvaret för kri-

get: Tysklands politik, dikterad av kejsardömetts maktambitioner, var den drivande kraften bakom det händelseförlopp som i augusti 1914 ledde fram till krigsutbrottet. Denna tolkning byggde inte på någon historisk eller juridisk bevisning, den återspeglade helt enkelt Ententemakternas uppfattning och det sätt på vilket de egna krigsansträngningarna motiverats.

I Tyskland accepterades aldrig Versaillesfredens version av skulden till kriget. Detta bidrog till att hela fredsavtalets konstruktion, «invallningen» av Tyskland, landavträdelserna och de militära styrkebegränsningarna, förlorade legitimitet. Nazistpartiet kunde här utnyttja och kanalisera ett utbrett missnöje. Andra världskriget och nazismens sammanbrott kom därmed också att indirekt kompromettera kritiken av Versaillesfredens tolkning av krigsorsakerna; Tysklands uppenbara skuld till andra världskriget tycktes automatiskt bekräfta landets skuld också till det första. Inte förrän på 1960-talet blev frågan om Tysklands skuld föremål för en inträngande vetenskaplig debatt. I boken *Griff nach der Weltmacht* utvecklade professorn Fritz Fischer tesen att den tyska stats- och militärledningen verkligen hade haft en målsättning att börja kriget innan det var för sent, medan Tyskland ännu åtnjöt en militär styrkeöverlägsenhet. I bakgrunden fanns, enligt Fischer, både strategiska kalkyler och det wilhelmska Tysklands storhetsvansinne, föreställningen om Tyskland som den ödesbestämda världsmakten.⁴ Den våldsamma debatt som Fischers bok utlöste skiljde sig från de tidigare i och med att den utgick från ett historiskt källmaterial om själva beslutsprocessen.

Från kommunistiskt håll var synen på första världskrigets orsaker en helt annan. Lenin såg kriget som ett imperialistiskt inbördeskrig, en logisk slutpunkt på strävandena efter allt större och alltmer världsomspännande monopol. Också i senare marxistiska tolkningar har första världskriget betraktats som ett skolexempel på ett protektionist-kapitalistiskt konkurrens- eller omfördelningskrig. De politiska uppgörelserna efter kriget gav onekligen visst stöd för en sådan

Från kommunistiskt håll var synen på första världskrigets orsaker en helt annan. Lenin såg kriget som ett imperialistiskt inbördeskrig, en logisk slutpunkt på strävandena efter allt större och alltmer världsomspännande monopol. Också i senare marxistiska tolkningar har första världskriget betraktats som ett skolexempel på ett protektionist-kapitalistiskt konkurrens- eller omfördelningskrig. De politiska uppgörelserna efter kriget gav onekligen visst stöd för en sådan

Från kommunistiskt håll var synen på första världskrigets orsaker en helt annan. Lenin såg kriget som ett imperialistiskt inbördeskrig, en logisk slutpunkt på strävandena efter allt större och alltmer världsomspännande monopol. Också i senare marxistiska tolkningar har första världskriget betraktats som ett skolexempel på ett protektionist-kapitalistiskt konkurrens- eller omfördelningskrig. De politiska uppgörelserna efter kriget gav onekligen visst stöd för en sådan

³ Se t.ex. Bo Hovstadius och Manne Wängborg, *Nedrustning och utveckling — en FN-studie*, Världspolitikens dagsfrågor 1982.

⁴ Fritz Fischer: *Griff nach der Weltmacht, Die Kriegszieldpolitik des Kaiserlichen Deutschland 1914/18*, Düsseldorf 1961.

tolkning; fyra förlorare (Tyskland, Österrike-Ungern, Ryssland och Turkiet) styckades upp och två kolonialimperier (det tyska och det ottomanska) delades proportionellt mellan segrarna. Begränsningen i detta synsätt är att krigets konsekvenser inte utan vidare kan betraktas som identiska med dess orsaker.

Den marxistiska förklaringen till kriget fokuserade på *strukturerna*, medan debatten om Tysklands skuld i hög grad har handlat om *aktörerna*, om vem som egentligen gjort vad och i vilket skede. Ur aktörsperspektivet var de centrala beslutspunkterna utslagsgivande, liksom beslutsfattarnas sammansättning, bevekelsegrunder och världsbilder. Krigsutbrottet kunde här förklaras som konsekvensen av en samling inkompetenta och okunniga beslutsfattarens gemensamma dårskap.⁵ Under 1960-talet började spelteorin användas för att analysera internationella konfliktförlopp och den utnyttjades också för att renodla och analysera den serie drag och motdrag som ledde till krigsutbrottet 1914.

Ur det strukturella perspektivet, som inte bara återfinns i de marxistiska tolkningarna, är istället de rådande rambetingelserna intressanta, besluten formas av ekonomiska förutsättningar, långsiktiga strategiska faktorer eller av det politiska systemets och den militära strukturens uppbyggnad. Krigsutbrottet kunde ur detta perspektiv snarare betraktas som en följd av själva allianssystemet som vid en kris av detta slag gav upphov till en kedjereaktion och mobiliseringsplaner som var så utformade att mobilisering i praktiken betydde krig.

Dr Stangelove: Krig utan orsak

De klassiska teorierna om krigsorsaker har i hög grad tagit sin utgångspunkt i nationalstatssystemet och föreställningar om staters maktambitioner och intressen. Orsakerna till krig har här i första hand stått att finna i friktionen mellan staterna kring frågor som territorium, befolkning, ekonomi, och militär strategi. Krigsteorierna är i

hög grad en återspeglning av hur krig hade förts i Europa under århundraden. Kärnvapnets uppkomst förändrade både den internationella politiken och synen på krigsorsaker. Om ett vapen kunde föröda både segrare och förlorare, fanns det då längre några tänkbara rationella, begripliga krigsorsaker?

Under 1950-talet inleddes en debatt kring huruvida krig överhuvudtaget var tänkbart i framtiden eller om framstegen i vapenteknik paradoxalt nog gjorde vapen mindre användbara och på sikt krig till en omöjlighet.⁶ Mot detta stod teorierna om eskalation och begränsade krig som byggde på tanken att även kärnvapeninsatser skulle kunna vara en kontrollerad process och därmed tjäna ett politiskt syfte.⁷ Kubakrisen 1962, det kalla krigets parallell till augusti 1914, föreföll emellertid bekräfta att de stora riskerna med kärnvapnen just handlade om svårigheterna för två fientligt sinnade parter att gemensamt kontrollera en krissituation.

I Stanley Kubricks klassiska film *Dr Strangelove* (1963) framställs vägen till kärnvapenkriget som en ohygglig fars, en händelsekedja av politisk och militär dumhet, tekniska fel och olycksaliga bisarra omständigheter. Här framträder bilden av ett krig utan någon som helst politisk mening eller orsaker i vedertagen mening, kriget uppstår av sig självt ur kapprustningen och den nukleära kulturen. I takt med den vapenutvecklingen blev denna problematik allt tydligare; även sedan de bägge nukleära supermakterna året efter Kubakrisen upprättat «heta linjen» och börjat rustningskontrollförhandlingar växte riskerna för misstag på rent tekniska grunder. Med land- och ubåtsbaserade missiler minskade tiden för förvarning från timmar till några minuter. Inga politiska beslut, än mindre konsultationer, skulle vara möjliga under den korta tidsrymden fram till det att beslut måste fattas att avfyra de egna vapnen. Tolkning

⁶ Debatten refereras bl.a. i Mats Bergquist, *Krig och surrogatkrig*, Stockholm 1976.

⁷ Två klassiska, och mycket kontroversiella arbeten, publicerades av den amerikanske framtidsforskaren Herman Kahn: *Thinking about the unthinkable*, *On Thermonuclear War* och *On Escalation*. Kahn beskriver som ett tankeexperiment den «domedagsmaskin» som spelar en central roll i filmen *Dr Strangelove*.

⁵ Se Barbara W. Tuchman, *Det stolta tornet*, Stockholm 1983, även Alf W. Johansson, *Europas krig, militärt tänkande, strategi och politik från Napoleontiden till andra världskrigets slut*, Stockholm 1988.

av förvaringsinformation och igångsättningen av beredskapsåtgärder måste därför i ökande grad överlåtas till datorsystem. Ett antal falsklarm under 1970- till början av 1980-talet visade att vägen mot kärnvapenkriget kunde anträdas enbart till följd av tekniska fel och feltolkade signaler från varningssystem.⁸

Ett av de stora problem som militära planerare och scenariokonstruktörer hade att brottas med efter mitten av 1960-talet var att på ett trovärdigt sätt förklara varför det överhuvudtaget skulle bryta ut något nytt krig i Europa annat än just genom misstag. Motsättningen mellan ett irrationellt, närmast absurt krigsutbrott och ett planerings- och kontrollerbart krigsförlopp var uppenbar och påverkade starkt opinionen i många västländer under första hälften av 1980-talet.

Kärnvapnets allt överskuggande betydelse som hot mot mänskligheten gjorde att diskussionen om krig och krigsorsaker under det kalla kriget nästan helt fokuserades på motsättningen mellan öst och väst i allmänhet och riskerna för krig mellan supermakterna i synnerhet. Detta återspeglades tydligt i de europeiska och nordamerikanska ländernas säkerhetspolitik som byggde på en tydlig «hierarchy» med kärnvapen och storkrig i toppen och social oro och etniska eller kulturella motsättningar i botten. Om världen kunde gå under på några timmar var det inte så angeläget att grubbla över vad som i jämförelse med detta framstod som stamkrig och okontrollerat våld. De väpnade konflikterna i Nordirland, i Baskien och på Cypern existerade således som ett slags marginella icke säkerhetspolitiskt relevanta fenomen inom det som allmänt uppfattades som en fullständigt och permanent nukleär fredsordning, en Pax Americana.⁹

⁸ Se Wilhelm Agrell, *De yttersta vapnen — om kärnvapen och kärnvapenkrig*, Stockholm 1982 samt *Nuclear War by Mistake — Inevitable or Preventable? Läkare mot kärnvapen*, Stockholm 1985.

⁹ Att krig i hög grad är en fråga om perception, alltså vad som uppfattas respektive inte uppfattas som krig, illustrerades i samband med Falklandskonflikten 1982. Både de som stödde respektive kritiserade den brittiska regeringens beslut att återta öarna från Argentina utgick från att nationen för första gången sedan femtio-talet stod inför frågan om krig och fred, trots att Storbritannien sedan 1969 var indraget i ett inbördeskrig på Nordirland som under åren skördat tusentals offer.

Etniskt våld och etniska krigsorsaker

Det s k gränsprojektet som genomfördes vid historiska institutionen vid Lunds universitet under slutet av 1970-talet och början av 1980-talet studerade en lång rad traditionella gräns- och minoritetskonflikter mellan europeiska länder, t.ex. i Sönderjylland, i Belgien, i Skottland och mellan Polen och Tjeckoslovakien. Ett genomgående mönster i dessa konflikter var den helt överordnade betydelsen av det diffusa begreppet *etnicitet*. Befolkningsgruppers uppfattning om en tillhörighet påverkades mycket lite av andra faktorer och uppvisade en betydande beständighet över tiden.¹⁰

I och med upplösningen av de bägge federativa statsbildningarna Jugoslavien och Sovjetunionen, framstod med ens etniciteten som inte bara en regional eller lokal reminiscens, utan som en första rangens säkerhetspolitisk fråga i ett nytt Europa. Skillnaden mellan Europa å ena sidan och Afrika, Mellersta Östern och den indiska subkontinenten å den andra, framstod inte längre som lika självklar. Hade Mellersta Östern spridit sig in i Europa, eller hade bilden av de europeiska samhällena deformerats under det kalla kriget? En teori som snabbt vann gehör liknade det kalla krigets europeiska säkerhetsordning vid ett grytlock, allt hade underordnats «kärnvapenfreden» och de etniska och nationalistiska strömningar som hamnat under locket hade betraktats som utslocknade och tillhörande ett passerat stadium i kontinentens historia.

I Jugoslavien utbröt två långvariga och brutala krig som huvudsakligen fördes längs etniska skiljelinjer och ackompanjerades av en massiv krigspropaganda som syftade till att befästa en etnisk särprägel med symboler, historierevision och språkbruk. En etnisk konflikt tycktes på detta sätt utgöra sin egen drivkraft, klyftorna fördjupades, oförrätt staplades på oförrätt. I Sovjetunionen frigjorde sig de baltiska staterna och här, liksom i Ukraina, Moldavien, på Kaukasus och i Centralasien ökade motsättningarna mellan olika etniska grupper. Inte minst på Kaukasus och i Centralasien övergick dessa motsättningar i öppet våld.

¹⁰ *Studying Boundary Conflicts*, Lund 1977 och Sven Tägil (red): *Regions in Upheaval*, Lund 1984.

Antropologen Valery Tishkov har med hjälp av rättegångsmaterial undersökt en våg av etniskt våld mellan uzbekier och kirgiser i det dåvarande sovjetiska Centralasien i juni 1990.¹¹ Våldsutbrottet föregicks av ryktesspridning att kirgiser utsattes för massmord av uzbekier i en närbelägen stad. Grupper av kirgiser gav sig ut för att leta efter uzbekier vilka misshandlades, dödades eller våldtogs. Tishkov fann att någon relation mellan förövare och offer inte behövde föreligga, inte heller behövde offren utgöra något tänkbart hot, det räckte med att de var uzbekier för att uppfattas som ett sådant. Den etniska typbestämningen visade sig vara den helt avgörande faktorn; en kirgis bekände således att han hade deltagit i dödandet för att bevisa att han var kirgis eftersom han visste att han inte såg ut som en sådan. Vid ett annat tillfälle trängde en grupp män in i ett tehus för att skilja ut vilka som var kirgiser respektive uzbekier. En kvinna försökte med kniven mot halsen beveka våldsverkarna med orden «döda mej inte jag är en kirgis!» men fick till svar att hon inte såg ut som en. Ordväxlingen ägde rum på ryska.

De återgivna mönstren från Kirgisien är närmast identiska med beskrivningar av de systematiska övergreppen i Kroatien och Bosnien, inte minst det besinningslösa sökandet efter offer i övertygelsen om att dessa, även kvinnor, barn och gamla, utgör ett hot som måste undanröjas. Strävandena att entydigt definiera en individs etniska tillhörighet är välbekanta från nazismen, men också från snart sagt varje småstad i 1990-talets Västeuropa.

Religionskrig

Ett centralt element i etniciteten är ofta (men inte alltid) trostillhörighet. I det forna Jugoslavien har de etniska konfrontationslinjerna sammanfallit med religionen. Motsvarande förhållande, fast i mycket större skala, gäller den latenta (och i vissa fall manifesterade) konflikten mellan Mellersta Östern och Europa. Är de etniska kon-

flikterna i själva verket religionskrig i en annan form, eller utgör religionen mera en faktor som tenderar att förstärka andra konflikthanledningar?

Entydiga religionskrig förekommer knappt. Även de klassiska religionskrigen i historien hade tydliga inslag av imperiekrig, nationella motsättningar eller kamp om successionsordningen. Religionen har emellertid ofta utgjort det dominerande värdesystemet och följaktligen har kriget förts i dess termer. Ur detta perspektiv kan också krig i kommunismens namn betraktas som en form av religionskrig, alltså krig där andra bakomliggande faktorer (nationalitet, maktpolitik, strategiska överväganden) maskeras av ett trossystem som utnyttjats för att mobilisera ett folkligt stöd.¹²

Den religiösa komponenten är tydlig i många krig men kan ta sig flera olika uttryck. Den religiösa tillhörigheten hos olika grupper kan således vara en särskiljande (eller sammanhållande) faktor, vilket krigen i ex-Jugoslavien är ett exempel på. Serber, kroater och bosniaker kan särskiljas genom religionstillhörighet och därtill hörande namnskick. Detta innebär inte att religion i sig skulle vara en särskilt stark faktor, tvärtom, speciellt den urbana befolkningen i Jugoslavien var i hög grad sekulariserad. Religionstillhörighetens betydelse ligger här snarare i att alla *andra* särskiljande drag bland befolkningsgrupperna var så otydliga. När det bokstavigt talat blev en fråga på liv och död vem som var en äkta serb respektive äkta kroat växte, precis som i Kirgisien, betydelsen av entydigt identifierande faktorer som egennamn, språkbruk och religion.

Ett intressant exempel på religionens påstått sammanhållande effekt är förhållandet mellan Grekland och Serbien. Efter Jugoslaviens sönderfall 1991–92 kom Grekland att framstå som ett av de få västländer som bibehöll goda relationer med det s.k. Restjugoslavien, vilket ofta förklarades med den historiska samhörighet som låg i den ortodoxa kyrkan. Detta hindrade inte Grekland att 1992 hamna i en allvarlig konflikt

¹¹ Valery Tishkov, «Don't Kill Me, I'm a Kyrgyz! An Anthropological Analysis of the Violence in the Osh Ethnic Conflict», *Journal of Peace Research*, Vol. 32 No. 2 May 1995.

¹² Det stora fosterländska kriget 1941–45 är ett exempel på hur de kommunistiska maktbarn i Sovjetunionen såg det egna trossystemet svikta och kompletterade det med delar av ett system som de tidigare sagt sig bekämpa, den ryska nationalismen.

med Makedonien om denna stats namn, flagga och historiska legitimitet.¹³

I konflikten med Makedonien (eller «Skopje») underströks istället de avgörande skillnaderna mellan grekerna och de invandrade slaverna, som inte hade del av samma historia och följaktligen inte kunde göra anspråk på att representerar det gamla makedonska riket. Att den slaviska befolkningen i Makedonien var lika ortodox som samma slaver i Serbien spelade här ingen som helst roll för någon slags gemenskap.

Förhållandet mellan Grekland och Serbien har knappast något med religion att skaffa, annat än i ett indirekt geopolitiskt hänseende. Grekland är per definition negativt till muslimska befolkningsgruppers politiska aspirationer på Balkan eftersom dessa skulle kunna öka det turkiska inflytandet. Stödet för Serbien handlar därför i hög grad om att fiendens fiende är min vän, vem han nu än råkar vara. Snarare illusterar just förhållandet Grekland–Makedonien–Serbien hur utbytbara — och manipulerbara — faktorer som nationell och religiös identifikation är.

Etnicitet, nationalistisk mobilisering och politik

Fokuseringen på etniska konflikter har redan satt flera spår i det europeiska samarbetet. Organisationen för säkerhet och samarbete i Europa (tidigare Europeiska säkerhetskonferensen) antog 1993 s.k. «ethnic standards» för skydd av minoriteters rättigheter. Sedan dess har ett särskilt etniskt konfliktforskningsinstitut upprättats och flera förebyggande diplomatiska missioner sänts till potentiella oroshärder. Europas etniska karta inger uppenbarligen stor oro, vilken inte minskas av den blandade befolkning som invandring gett upphov till i flertalet västländer. Muslimska terrordåd i Paris tunnelbana betraktas inte längre som en polisiär fråga utan som en möjlig förelöpare till en framväxande konfrontation mellan Europa och Orienten.

Det finns emellertid, precis som under det kalla kriget, en risk att den för ögonblicket mest uppmärksammade konfliktorsaken alltför myck-

¹³ Se Thanos Veremis, *Greece's Balkan Entanglement*, Aten 1995.

et tas för given, förstoras och på så vis skymmer de komplexa och sammansatta orsakerna till krig. Vi får 90-talets hotbild, precis som vi haft 80-talets och 70-talets. De jugoslaviska krigen har en uppenbar etnisk dimension, men vad är orsak respektive verkan? Många, inte minst krigets flyktingar, har kunnat omvittna hur människor i det längsta förklarade bort det annalkande kriget, hur de försökte övertyga varandra och sig själva om att detta ju var något otänkbart, att det helt enkelt inte var möjligt att vänner, grannar och släktingar skulle börja döda och fördriva varandra.¹⁴

I själva verket krävdes en omfattande preparering för att ett etniskt hat skulle kunna uppstå. Denna «nationalistiska mobilisering» krävde resurser och planering och tillkom inte av en slump. Det var med hjälp av den fanatiska oförsönliga nationalismen som delar ur den gamla kommunistiska nomenklaturen lyckades utmanövrera sina mer liberala konkurrenter, först i Serbien och sedan i Kroatien. Kriget var först och främst ett slags successionskrig, en kamp som fördes på slagfält långt borta men som i grunden handlade om platser i presidentpalats och ministerier.¹⁵ I den makedonska filmen «Innan regnet faller» kommenterar en av personerna de jäsande motsättningarna mellan albaner och makedonier och det etniska våldet i en liten by med orden att det nu bara fattas att några politiker skall börja slå mynt av situationen.

Etniska konflikter är lika lite som något annat en universalförklaring till krig. Etniska motsättningar och etniskt våld kan spela en betydelsefull roll, men förutsätter ett politiskt sammanhang. På samma sätt förhåller det sig med religiösa föreställningar och religiös identifikation, det utgör ett delelement, en faktor som kan underblåsa, men självfallet också dämpa, ett konfliktförlopp. Såväl etnicitet som religion utgör emellertid faktorer som kan bidra till att fördjupa kunskaper om krigsorsakers och krigsförlopps sociala och kulturella dimensioner.

¹⁴ Se Wilhelm Agrell, «I terrorns spår, resa i ondskans rike», *Studiekamraten* 1995.

¹⁵ Förspelen till de jugoslaviska krigen är behandlade i ett flertal böcker, se bl.a. Misha Glenny, *The fall of Yugoslavia*, London 1993 och Laura Siber och Alan Little, *The Death of Yugoslavia*, London 1995 (baserad på BBC:s dokumentärserie).

Summary

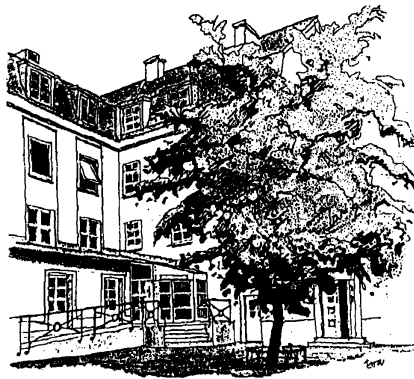
During the Cold War period theories on the causes of war focused mainly on weapons technology and military strategy. Other causes were regarded as either primarily historical or not relevant for the outbreak of major armed conflicts. Minor wars appeared as unlikely or if they did occur as insignificant. After the collapse of communist regimes in eastern Europe nationalism and ethnic identification has appeared as a major cause of future conflicts and wars and today constitutes the main threat on the European agenda for peace and security. The wars in former Yugoslavia, as well as a number of potential and armed conflicts in the former Soviet Union, seem to confirm the virulent nature of ethnic conflict and the self-generation effects of ethnic wars. The idea of self-exploding «ancient hatred» is however not confirmed by events 1989–1995. In former Yugoslavia ethnicity is hardly the basic cause of war, but more of a tool and later a fuel. In the same way religion appears as a factor that can be manipulated for political ends and not a genuine cause of violent conflicts. Rather than constituting new universal explanations of wars the concept of ethnic conflicts adds previously overlooked social and cultural dimensions to the discussion on the causes of war.

oooooooooooooooooooooooooooooooo

Den 13:de Nordiska konferensen i Religionssociologi med temat

Religion och Politik

15–18 Augusti 1996



Teologiska institutionen, Lunds universitet

Föreslagna sessioner:

Religion och politik i Väst

Religion och politik i forna Östblocket

Religion och politik inom islam

Fria papers

För program och information:

Curt Dahlgren

Tel. 046 222 97 55

fax: 046 222 44 26

e-mail: Curt.Dahlgren@teol.lu.se

Teologi i et wittgensteinsk perspektiv

KJETIL HAFSTAD

Temat Wittgenstein och religionen/teologin fortsätter att stimulera. En tes i denna artikel är att D.Z. Phillips och dialektisk teologi förenas i uppfattningen att det religiösa språket är sitt eget språkspel med sin egen mening, men att det likväl bör ha referenser till andra språkspel. Kjetil Hafstad är professor i dogmatik vid universitetet i Oslo. Artikelnen är en bearbetning av en föreläsning vid ett symposium vid Anders Jeffners 60års dag i Uppsala den 15 december 1994 om Wittgenstein och religionen.

Mentale frirom åpner for å beskrive endefrem hva en erfarer — eksemplet DDR

For en tid siden forsøkte jeg å sette meg inn i den tankeverden som dominerte det tidligere DDR. Vendingen i 1989 førte jo til at det gamle regimets operasjonssentral STASI ble tømt for sine hemmeligheter. Statssikkerhetspolitiets arkiver er nå tilgjengelig for granskning. Det er et eksperiment i åpenhet som intet regime tidligere har forsøkt. Inntrykket så langt er at denne åpenhet i prinsippet likevel ikke utløste en tilsvarende beredskap til å bearbeide den belastende fortiden. Et folk ble holdt innesperret, manipulert og utspionert. Nå har vi kunnskaper i overmål, 6 millioner akter, men det er liten vilje og evne til å bruke dem i et konstruktivt oppgjør med fortiden. Hva vi kan studere, er undertrykkernes strategi. Blant de mindre hemmelige dokumentene er sikkerhetspolitiets instruksjoner til sine ansatte. Disse forteller mye om hvordan statsledelsen forsøkte å binde befolkningen ideologisk og praktisk.

Jeg skal ikke redegjøre for dette, men bare peke på at disse strategidokumentene ikke bare siktet mot å regulere folks adferd. Stasi-generalene tok mål av seg til å regulere intet mindre enn folkets mentale rom. Hvor vellykket inngrepene var, vet vi for lite om. Det er interessant å se på strategien og tenkningen bak manipuleringen. Regimet holdt seg med en enkel antropologi: det finnes på den ene side troverdige borgere som støtter sosialismen og gjør som de blir bedt om. På den andre siden finnes det fiendtlig-negative som undergraver sosialismen og regimet. Disse

siste må oppspores, avsløres og omvendtes, eller uskadeliggjøres.

For å finne disse slu undergraverne, måtte alle overvåkes. Fantasien satte ingen grenser for hvor nederdrettig de fiendtlig-negative kunne opptre. De skjulte jo sine innerste, systemødeleggende motiver. Derfor var målet i STASI ganske enkelt å vite *alt om alle*. Overvåkingen omfattet ikke bare åpenbare regimemotstandere, men simpelthen *alle*. Overvåkerne overvåkte hverandre, og innga rapport. Alle medarbeiderne i STASI — og det var tilsammen en hær på utrolige en kvart million mennesker — rapporterte ustanselig om hverandre og medborgerne. Rapporter ble laget parallelt, så få våget å dikte rapporter. Resultatet ble selvsagt et samfunn som var gjennomsyret av mistillit. Jo mer man visste om samfunnet, dess mindre kunne man stole på dem man arbeidet og levde sammen med. I ettetid vet vi at såmenn ektefeller skrev rapport om sin nærmeste.

Denne historien er rystende og tankevekkende i mange henseender. Myndighetene ville okkupere borgernes mentale rom. For det første dominerte de offentligheten, og prøvde å fylle den helt opp av propaganda. Uforglemmelig for en besøkende var tankesprang som pranget på torg og plasser som «Marxismens lære er sann fordi den er allmechtig». Borgerne skulle ikke få rom til å tenke en framtid uten sosialismen.

Strategien virket. Ikke engang på besøk i september 1989, da landet var fylt av resignasjon, og de første grupper flyktet via ambassaden i Praha, hørte jeg at noen uttrykte håp om forandring. Noen vitset desillusjonert om at

DDR nok snart ble en kirkestat. Ungdommen flyktet jo, og lederne av SED — Sozialistische Einheitspartei Deutschlands — var så gamle at de snart måtte dø. Da ble bare kirken tilbake. Vitsen ble fortalt uten forhåpninger. Regimet forsøkte å okkupere det rom der framtidshåpet har plass. Håpet om fremtiden — som jo er det mentale rom som gir mennesker kraft til å holde ut mistrøstige forhold her og nå — dette håpet forsøkte SED å reservere for regimets tanker.

Idet alle kjente til at de ble overvåket, men aldri visste hvem som overvåket, ble de fleste svært forsiktige. Hvem tør man betro seg til under slike forhold? I ettertid har det vist seg forferdende hvor lite grunn det var til tillit. Mange har oppdaget at nære og fortrolige som de slett ikke mistenkte, faktisk var hemmelige informanter. Den tunge stemning av mistillit hver gang en håndfull mennesker kom sammen, var påtagelig. Jeg la merke til at mange lot som de sov, for å unngå at de spontane reaksjoner som blikket kan avsløre, ble synlige.

Hindre naturlige reaksjoner

Kanskje det mest ambisiøse tiltaket fra myndighetenes var forsøket på å hindre menneskers spontane og naturlige reaksjoner. Enhver måtte tenke seg om, vurdere hvordan et utsagn kunne se ut fra overvåkerens side, før hun og han ytret seg. Myndighetene prøvde å komme inn i menneskets primære mentale rom, og blokkere naturlige reaksjoner. Det var merkbart, for humoren ble ofte borte. Humor lever på en diskrepans eller en tvetydighet i forholdet mellom språklig form og virkelighet. Men i DDR var tvetydigheter farlige, og ingenting fikk lov til å være annerledes enn statsmakten definerte. Derfor var det alltid risikabelt å beskrive virkeligheten, dersom den ikke på forhånd var autoritativt definert. Man kunne komme i skade for å beskrive noe som alle saktens så, men som likevel ikke offisielt fantes, f.eks. boligmangel. Alle merket den, men offisielt fantes den ikke. Det kunne alle lese i Neues Deutschland — der alle planer og mål for boligreisning ble definert som oppfylt. Å lese aktene fra STASI er lærerikt: Her er ikke spor av humor, bare endefrem redogjørelse, og iblant sammenligninger av adferd

og utsagn med målsettingsreglene. Slike sammenligninger førte til at enkelte falt utenom som fiendtlig-destruktive. De måtte deretter føre sine liv under harde vilkår.

Nå fantes det folk som levde annerledes i DDR, ikke minst i kirken. Fordi kirken lenge var definert i motsetning til regimet, kunne kirken tilby det mentale og intellektuelle frirom som ellers manglet. Fra studenthold fikk jeg høre at de klarte seg med humor, to gensere og to dongeribukser. Det ga tilstrekkelig grunnlag for å utforske klassiske litterære og filosofiske tekster — og slik åpne en vid verden omkring den triste hverdagen i DDR.

Sannferdig beskrivelse av virkeligheten er dynamitt under slike forhold. Det frigjorde til et menneskeverdig liv. Når en blir hindret fra å se og formulere egne håp og når en hindres i å se og beskrive hvordan en selv oppfatter virkeligheten her og nå, oppdager en verdien i fri og utvungen samtale om vår felles virkelighet. Eksemplet viser likeledes at det ikke alltid bare er en *intellektuell* oppgave og vanskelighet å beskrive virkeligheten, slik en selv fanger den opp. Iblant blir det en *moralsk* utfordring å våge å framstille virkeligheten i eget perspektiv.

Hva er religiøs språk?

Jeg er fullt klar over at det er som å bringe kull til Liverpool å komme fra Oslo til Uppsala og fortelle at å analysere av forholdet mellom språk og virkelighet er viktig når man skal få et sannferdig bilde av virkeligheten. At det dessuten iblant også er en moralsk vesentlig oppgave, er heller ikke nytt. Jeg er interessert i å drøfte en bestemt del av virkeligheten: Hva er religiøst språk? Hva skiller og forener det med andre språkspill? Hva som skjedde i DDR kan beskrives som et kvasi-religiøst, sjelløst språk som erobrer eller forsøker å erobre virkeligheten. Strategien var å styre her-og-nå-bevisstheten og å beslaglegge fremtiden, slik at den erfarte virkelighet ble undertrykket og kom i skyggen av den definerte virkelighet både med tanke på nåtid og framtid.

Jeg vil trekke på innsikter som er utformet i et wittgensteinsk perspektiv for å formulere hva slags problem teologien støter på når den skal

formulere sine innsikter i relasjon til den felles erfarbare virkelighet. Perspektivet henter jeg fra det filosofiske fyrverkeriet i Swansea, Dewi Zephaniah Phillips. Phillips er professor i filosofi ved universitetet i Swansea og Claremont i California, og han har en omfattende produksjon, især om religionsfilosofiske spørsmål kombinert med sterk interesse for skjønnlitteratur. Han befatter seg ofte den imaginerende fantasien betydning på ulike livsområder.¹ Phillips nevner iblant med hengivenhet sin eldre filosofiske lærer og venn i Swansea, Rush Rhees, som jo også var nær venn av Wittgenstein. Rhees hadde forelesningsoppdrag i Cambridge, og Wittgenstein ferierte iblant hos Rhees i Swansea. Det er knapt tvil om at Rush Rhees har inspirert Phillips' arbeid med tekstene fra Ludwig Wittgenstein.

I en rekke publikasjoner drøfter Phillips kristendommen religionsfilosofisk. I sin befatning med stoffet tar han gjennomgående utgangspunkt i bestemte utsagn fra Wittgenstein som aksepterer religiøst språk og kristendommens konsepter som eget, komplett språkspill. Uten å gå ærender for teologien, insisterer Phillips på at dette spesifikke religiøse språket er relatert til den felles erfarbare virkeligheten. Han bruker mye energi på å falsifisere religionsfilosofiske konsepter som postulerer isolasjon og brudd mellom religiøst språk og felles erfarbar virkelighet.

Samtidig har han åpenbart en interesse for å sortere religiøse forestillinger kritisk, uten selv å begi seg inn i dogmatikken. Dette er ingen enkel balansegang. Jeg vil kort beskrive noen hovedtrekk — som er ganske konstante fra de tidlige 60-årene til idag — og etterpå kortfattet sammenligne hans konsept med dem vi finner i samtidig tysk teologi, først og fremst hos Wolfhart Pannenberg og Eberhard Jüngel. Dette gir grunnlag til kort å vurdere de teologiske retningsvalg, og tilsist vende tilbake til eksemplet fra DDR.

¹ Blant verkene kan nevnes: *The Concept of Prayer*, New York 1966; *Death and immortality*, London 1970; *Religion without Explanation*, Oxford 1976; *Faith after Foundationalism*, London 1988; *From Fantasy to Faith*, London 1991, dessuten bøker om Wittgensteins tenkning som nevnes senere.

«It leaves everything as it is»

Det utgangspunkt hos Wittgenstein som Phillips uavlatelig vender tilbake til i sine skrifter er følgende:

A philosophical problem has the form: «I don't know my way about.»

Philosophy may in no way interfere with the actual use of language; it can in the end only describe it.

For it cannot give it any foundation either. It leaves everything as it is.²

Hva Phillips henter ut av utsagnet, er at enhver filosof som ønsker å behandle religion, kan ikke komme noen vei uten å gå ut fra «what believers do and say», uten dermed å være fordømt til å sette den filosofiske undersøkelse lik den troendes egen framstilling.³ Det dreier seg om å beskrive det religiøse språk i sin relevante sammenheng. Det vil si i rammen av religiøs tro og praksis. Tilnæringsmåten er spørrende og i en viss forstand uengasjert: Filosofen tar ikke stilling, men beskriver og bedømmer utsagnene slik de kan forstås i sin kontekst. Forsøket å forstå religiøse utsagn i deres egen kontekst, er spennende og provoserende. Konteksten er religiøs tro og praksis. Filosofen bringer altså ikke med seg et forutbestemt raster til å forstå og bedømme religiøs tro og praksis, men fletter seg spørrende inn i den språkbruk som kan leses ut av religiøs tro og praksis. Wittgenstein er motstander av å *vurdere* religiøse utsagn. Kildene for å *forstå* det religiøse språket er videre den religiøse *praksis*, for det er den som gir religiøse utsagn mening.

I en senere bok, «Wittgenstein and Religion», betoner Phillips pånytt Wittgensteins diktum at filosofen etterlater alt han undersøker som det er, og fokuserer på den religiøse *praksis* som sentral for å forstå religiøse utsagn, formet i polemikk mot særbruk av språk i teologien. Det er nesten så vi hører frigjøringssteologiens motiv — ikke hva du sier, men hva du gjør, teller — i følgende sitat fra Wittgensteins hans siste leveår:

² Dewi Zephaniah Phillips, *The Concept of Prayer*, 1.
³ 1f.

A theology which insists in the use of *certain particular* words and phrases, and outlaws others, does not make anything clearer (Karl Barth). It gesticulates with words, as one might say, because it wants to say something and does not know how to express it. *Practice* gives the words their sense.⁴

Innbakt i slike komplekse utsagn ligger tilløp til en filosofisk evaluering av religiøs språkbruk. Er den sakssvarende eller hensiktsmessig innen sitt gyldighetsområde? Men først og fremst er Wittgensteins poeng at i den grad religiøse utsagn har mening, får de denne mening i den praksis-sammenheng der de brukes. Språkspill har vi på ulike livsområder, og dermed også religiøse språkspill. Med dette menes at religiøs språkbruk skal forstås innen sin egen religiøse kontekst. Her kan denne språkbruk gi mening, og her kan den utforskes og forstås. Den intellektuelle utfordring er å forstå dette spåket i sin egenart. Forøvrig kan dette segment av virkeligheten få leve sitt eget liv, uten at filosofen blander seg. Han lar tingene være som de er. Det har vist seg at spørsmålsstillingen er fruktbar, selv om dette i seg selv er mye av en metaforisk tegning av virkelighetsområder, som reiser nye problemer.

Sammenheng mellom språkspillene

I likhet med flere religionsfilosofier framhever Phillips at det er problematisk å si at religiøs tro skaper et eget språkspill. For det etterlater uavklart hvordan det partikulære religiøse språkspill forholder seg til universet omkring. Phillips framholder at «if religious beliefs are isolated, self-sufficient language-games, it becomes difficult to explain why people *should* cherish religious beliefs as they do».⁵ Dersom det religiøse språkspillet er perifert, ligner det en hobby, slikt som folk kan bedrive i week-enden. Det religiøse språk pretenderer derimot å ha en fundamental betydning for tilværelsen. Foregir man å isolere det som språkspill med fullstendige egne

regler, kan dette simulere en form for kritikk-immunitet.

Begge forhold: a) at filosofen ikke skal være en aktør på det religiøse område og b) at det religiøse språk er et eget språkspill, motiverer for en inngående beskrivelse av dette spåkets egenart. Det krevet «attentions to particulars» et motto som Phillips har gjort til boktittel, i tråd med Wittgensteins interesse for «the particular ways in which words are interwoven in the various contexts of human life».⁶

Særegent for det religiøse spåket er at det skiller seg fra f.eks. naturvitenskapelig spåk idet det religiøse språk ikke arbeider med hypoteser som inngår i en verifikasjonsprosess. «Attention to particulars» krever respekt for slike observasjoner, mener Phillips. «Beliefs, such as belief in the Last Judgement, are not testable hypotheses, but absolutes for believers in so far as they predominate in and determine much of their thinking. The absolute beliefs are the criteria, not the object of assessment. To construe these beliefs as hypotheses which may or may not be true is to falsify their character. As Wittgenstein says: «The point is that if there were evidence, this would in fact destroy the whole business.»⁷ Men kan man vite om de ulike former for religiøs praksis likevel ikke bare er «forms of disguised nonsense»?⁸ Det at man opererer med et religiøst språkspill, innebærer at troende nok kan skjelve mellom hva som er akseptabel religiøs tale og hve som ikke er det. Men dette utelukker jo ikke at språkspillet som sådant faktisk kan være meningsløst. Etter Phillips' oppfatning er det derfor ikke tilstrekkelig bare å *skjelne* et religiøst språkspill fra andre språkspill. Man må også se på hva som *forener* de ulike språkspill.

Phillips støter i denne forbindelse på en vanskelighet hos Wittgenstein, fordi denne hevder at hvert språkspill er komplett. Poenget med Wittgensteins avgrensning er at de ulike språkspillene ikke kan samles til *ett* stort spill. Samtidig hevder Wittgenstein at det er et språk, og det er det samme språk som danner en familie av

⁴ Ludwig Wittgenstein, *Culture and Value*, ed. G.H. v. Wright and H. Nyman, trans. Peter Winch, Oxford 1977, 85, se D. Z. Phillips, *Wittgenstein and Religion*, New York 1993, 237f.

⁵ *Wittgenstein and Religion*, 56f.

⁶ D.Z. Phillips and Peter Winch, *Wittgenstein: Attention to Particulars. Essays in honour of Rush Rhees (1905–89)*, New York 1989, 1.

⁷ *Wittgenstein and Religion*, 65.

⁸ 66.

språkspill. Her hevder Phillips at det oppstår en spenning i analogien mellom språk og et spill. Poenget er at når man taler om et språk, kan man ikke distingvere absolutt mellom språkspillene, for de inngår i en kontekst der språk læres og får mening. Det vil si at det religiøse språk nok kan være et separat og komplett språkspill. Men det språk som der brukes, er ikke bare dannet i dette spillet. Det inngår i en videre ramme der man simpelthen øver seg i å bruke språk. «We would not be able to grasp the meaning of expressions, see the bearing of one expression on another, appreciate why something can be said here but not there, unless expressions were connected with contexts other than those in which we are using them now.»⁹

Det ligger i Wittgensteins konsept at religionen ikke fullt kan skilles fra andre livsområder, men får sin kraft nettopp i forbindelse med andre livsområder. Religionen er ikke et absolutt separat livsområde, men har noe å si om andre aspekter av menneskelivet, selv om disse kan forstås uten referanse til religion. Det gjelder aspekter som fødsel, død, glede, sorg, fortvilelse, håp, lykke og ulykke. Forholdet mellom disse aspekter og religion er slett ikke vilkårlig. «The force of religious beliefs depends, in part, on what is outside religion.» Når Jesus sier at han ikke gir hva verden gir, bygger kontrasten mellom Jesu lære og verdens logisk på begge deler av kontrasten. Man kan ikke skjønne meningen med hva Jesus gir uten å kjenne hva verden gir. «So far from it being true that religious beliefs can be thought of as isolated language-games, cut off from all other forms of life, the fact is that religious beliefs cannot be understood at all unless their relation to other forms of life is taken into account.»¹⁰

Avgrensning mot fantastisk tro

Phillips ender opp med en avgrensning som på den ene side gjør det utelukket å bekrefte religiøse reaksjoner i ulike situasjoner ved hjelp av eksterne kriterier for hva som kan gjelde for adekvat. Samtidig mener han på den andre side

at religionen er innfelt i en felles verden. Dette betyr at ikke ethvert religiøst utsagn kan opprettholdes i den enkelte situasjon, dvs. likevel en vurdering av religiøse utsagn sett i forhold til omverdenen. Han hevder at «the connection between religious beliefs and such situations must not be fantastic». Og med fantastisk mener han at utsagnene ikke må stride mot hva vi ellers er enige om å vite, dvs. kriterier som ikke kan disputeres. Eksempelene han nevner er at religiøst troende kan forsøke å bortforklare at lidelse er virkelig, eller prøve å si at all lidelse har en mening. Da kan de anklages for ikke å ta lidelse på alvor. Om de tilsvarende hevder at døden er en langvarig søvn, kan man kritisere dem for ikke å ta døden på alvor. De religiøse utsagn kalles fantastiske fordi de overser eller forvrenger hva vi allerede vet.¹¹

Hermed mener Phillips at han har kriterier til hjelp for å skjelne mellom «blunders» og «religious activities». Han tenker seg at en bokser korser seg foran en kamp. Er det da slik at bokseren tror at enhver som slår korsets tegn før en kamp aldri vil bli alvorlig skadet? Om så er tilfelle, blir troen involvert i en hypotese som kan etterprøves. Og da blir handlingen uvegerlig en blunder, sett i forhold til bestemte årsakssammenhenger. Bokseren tenker feil, og handler på tvers av noe vi allerede godt vet, nemlig at bokseren som har korset seg før, likevel er blitt alvorlig skadet. Men kanskje har korstegnet en annen betydning? Kanskje er det slik at bokseren vier sin opptreden ved å korse seg, og uttrykker et håp om å være verdig det han tror på, eller noe lignende. Da er troen ikke involvert i noen etterprøvbar hypotese, men en måte å møte boksekampen på, uttrykk for tro og tillit. Om han ikke brukte tegnet, ikke ga seg tid til disse reaksjonene, var det mangel på tro. Kort sagt: å vurdere om handlingen er en religiøs akt eller en blunder, kommer an på kontekst og situasjonen for handlingen, og Phillips mener at skillet mellom religiøs tro og overtro er et vesentlig skille.¹²

⁹ 68.

¹⁰ 69.

¹¹ 70.

¹² 72f.

Troens grammatikk

Oppgaven er filosofisk å klargjøre hva han kaller troens grammatikk. Han mener at det finnes ulike spåkspill. Videre vil bekreftelse og avkrefteelse av utsagn skje på ulik måte i ulike spåkspill. Dette beror på at spåkspillene har forskjellig grammatikk.¹³ Når dette klargjøringsarbeidet er gjort, er filosofens oppgave løst. Det kan føre til at noen oppdager at religiøs tro ikke er hva vedkommende tidligere har antatt. Det er mulig å slutte med å avvise religiøs tro, uten dermed selv å tro. En annen kan finne at på dette grunnlag blir det nå mulig å tro, og nok en annen kan bli enda mer polemisk innstilt til religionen enn tidligere etter slik filosofisk avklaring. Resultatene er ikke forutsigbare, men disse resultatene er ikke filosofens ansvar, mener Phillips.¹⁴ Phillips synes å ha sympati for Wittgensteins temmelig uengasjerte forhold til religion, når denne i *Culture and Value* summerer opp: «My ideal is a certain coolness. A temple providing a setting for the passions without meddling with them.»¹⁵

Samtidig er nok Phillips noe mer av en aktør i forhold til teologiske spørsmål enn hva som kommer til uttrykk i denne oppsummeringen av Wittgensteins holdning. Phillips bygger på flere kilder enn Wittgenstein, har stor sans for Søren Kierkegaard og Simone Weil. Dette setter interessante spor i hans tenkning. Vi vil nå se på særtrekk ved religiøst språk.

Perspicuous representation

For å få grep om *hvorledes* Phillips uttrykker sin egen tenkning, er det interessant å se på hans sammenligning mellom Kierkegaard og Wittgenstein. Hva de begge retter seg imot, er en fast og uryggelig metafysikk som setter stramme rammer for tenkningen. Han peker på litterære stilgrep som rekken av pseudonymer som dukker opp i Kierkegaards forfatterskap og tilsvarende hvorledes også Wittgenstein ytrer seg med

nummererte og ikke systematiserte statements og funderinger. Den språklige utformingen unnviker således en monumental enhet til fordel for funderinger, spørsmål, gjensidig utelukkende synspunkter, der leseren iblant kommer i villrede om hvordan teksten skal forstås. Leseren utfordres til deltagelse. Phillips trekker observasjonen sammen med påstanden: «Foundationalism's direct method of demonstration is replaced by an indirect method of perspicuous representation.»¹⁶ Filosofisk arbeid med religiøst språk sikter da mot å vise utsagnenes mangetydige transparens. Nettopp flertonige og pseudonyme arbeider — slike som Kierkegaards — kan gi den vidde i observasjon som her åpner blikkfeltet, «by giving perspicuous representations of aesthetic and ethical perspectives».¹⁷

Det kan derfor ikke overraske at Phillips også viser interesse og sympati for den kristne mystikk. Han medgir selvsagt vanskeligheten som er forbundet med å tyde dette språket. Men han vil på ingen måte avvise at det kan gi mening. Han resonnerer slik at dersom menneskekroppen er det beste bilde av menneskets sjel, så er også mysteriespråket det beste uttrykk for en mystisk erfaring. Og dette skal ikke avskrekke filosofen: «The philosopher endeavours to become clear about this language. No doubt he will have to get rid of many prejudices to achieve the clarity he seeks, and he may fail to do so. But the language which puzzles him is open to view.»¹⁸ Det mystiske språket kommuniserer gjennom sin gjennomskuelige representasjon av en erfaring som språket vanskelig kan gripe. Denne vanskelighet er ingen språklig forvirring, men tvertimot en klarhet i språket som filosofen bør anerkjenne og regne for verdig til undersøkelse og meditasjon.

Vi finner hos Phillips et energisk oppgjør med forutkonstruerte virkelighets- og sannhetskriterier når religiøs tro og religiøse handlinger faller i blikkfeltet. Det gjelder om å forstå det særegne språket, og samtidig sette det i sin sammenheng med den felles erfarte virkelighet. Denne felles erfarte virkelighet gir likevel målestokker som skjelner religiøse handlinger

¹³ D.Z. Phillips, *Religion without Explanation*, Oxford 1976, 151.

¹⁴ *Wittgenstein and Religion*, 77.

¹⁵ *Culture and Value*, 2.

¹⁶ *Wittgenstein and Religion*, 200.

¹⁷ 205.

¹⁸ 151.

som *religiøse* fra blundere som påstår åpenbart kontrafaktiske årsaksforhold. Men han plasserer religiøst språk og praksis som et komplett språkspill, og i god avstand fra f.eks. et språk som arbeider med mest mulig entydige hypoteser og påstander som kan verifiseres innen et mønster av årsak og virkning.

Det religiøse språket rykkes nær den estetiske betraktning, som belyser virkelighetens mangfold og innbyr til å ta stilling. Filosofens oppgave er å peke på denne dimensjon ved språket, og nettopp ikke gi tapt overfor mangetydigheten ved religiøst språk, eller for den saks skyld det mystiske språket. Disse språkformer representerer derimot en oppgave for filosofen: nemlig å forebygge at dette språkspill forveksles med andre. Dette er den avgrensede oppgave han setter seg, og han begir seg ikke inn i den konstruktive oppgave å klargjøre hvilke sider ved f.eks. den kristne tro som holder mål i dette perspektiv. Dette er valg som skjer i praksis innen et språkfelleskap der Phillips selv ikke melder seg som aktør. Derfor faller det f.eks. utenfor hans oppgavefelt å vurdere den historiske forandring som skjer innenfor den historiske kristendom, noe nylig Peder Thalén har etterlyst hos ham.¹⁹

Phillips er ingen religionsapologet, og heller ingen aktør i teologien. Men samtidig insisterer han på å demonstrere aspekter ved det religiøse språkets «*perspicuous representation*» — og derfor refererer han jevnlig til teologiske konsepter, for å få dette fram. Disse henspillinger har ofte karakteren av «*last page confessions*», som lett gir inntrykk av at Phillips forlater religionsfilosofiens betraktende perspektiv. Så langt jeg kan se det, innskrenker likevel hans innholdsmessige overlegninger seg til å insistere på det religiøse språkets vidde, mangetydighet og inherente verdi som representasjon av det religiøse univers. Samtidig er det ikke tvil om at de eksempler han velger, nok avslører en sympati med den kristne tros sentrale mysterier — fordi disse er særlig tydelige representasjoner i så måte. I tillegg kommer Phillips glede ved å raljere over meningsmotstanderes enkelhet, og for-

virre sine fortolkere med mangetydige henvisninger, og ikke gjøre saken lett for dem. Det er en glede han åpenbart deler med sine forbilder, Kierkegaard og Wittgenstein.

Jeg vil illustrere dette med hans foredrag ved religionsfilosofikonferansen i Swansea i september 1994, med titelen: «*Dislocating the Soul*». Her berører han temaet om kroppen som sjelens speil, ved bl.a. å se på hva som skjer når utsagn ikke har feste i kroppen. Becketts «*Mens vi venter på Godot*» beskriver etpar slusker, der den ene sier til den andre: «*La oss gå.*» «*Ja, la oss det,*» svarer den andre. Og ingen rører på seg. Det vil si at ordene ikke betyr noe, de er så å si nevnt, men ikke brukt.²⁰ Denne bruk av språket etterlater forvirring. Om et barn smiler og sier «*jeg avskyr deg,*» er det fryktelig og uhyggelig. Den som hører ord som ikke formidles også gjennom ansiktsuttrykk, kjenner seg ikke tiltalt, minst av alt av ordenes sjel.²¹ Funderinger om ordenes *sjel* fører Phillips til poelemikk mot J. A. T. Robinson når denne i «*Honest to God*» hevder at vi ikke lenger kan bruke ord som at Gud er *i det høye*. For Robinson forbinder «*det høye*» med matematikk og kalkyler. Dersom Gud er i det høye, kan man spørre: hvor høyt? Hva Robinson her overser, er ordenes sjel, det som representeres i det poetiske uttrykk. Og i redsel for ordenes flertydighet foretrekker Robinson å velge entydige uttrykk. Phillips slår lakonisk fast: «*What has happened is that Robinson, influenced by a language in which the < soul > of the words does not matter, advocates reforming a language in which the < soul > of the words do matter.*»²² Og nettopp slik transponering er ødeleggende for religiøst språk.

Dette leder Phillips inn i sentraltemaet for hans foredrag, talen om sjelens udødelighet. Her gjør Phillips front mot de filosofer som tenker sjelens udødelighet i temporale kategorier, som forlengelse på en eller annen måte av den humane eksistens, hva enten dette skjer for å kompensere for hva man har manglet i tilværel-

¹⁹ Peder Thalén, *Den profana kulturens Gud. Perspektiv på Ingmar Hedenius oppgørelse med den kristna traditionen*, Nora 1994, 139, note 20.

²⁰ D.Z. Phillips, «*Dislocating the Soul*» i: *The Concept of «Person», Human Subjectivity and its Consequences for the Philosophy of Religion*, European Society for the Philosophy of Religion, 11. Conference, stensiltrykk Swansea 1994, 2f.

²¹ 7.

²² 12.

sen, eller ut fra ønsket om å leve evig. Med støtte hos Simone Weil og Wittgenstein hevder Phillips at å snakke om temporal evighet, undergraver poenget med talen om udødelighet. Det er en misforståelse å strekke menneskets eksistens i tiden ut til en uendelig varighet. Det er å la de dødelige bestemme hva udødelighet er. Tvert imot gir i religiøst språk det evige perspektiv på eksistensen i tiden. Det sentrale synspunkt er guddommelig nåde, ikke forlengelse av menneskelivet. Vi er ikke i sentrum for universet: «The religious expression of this fact is to say that we are in God's hands. Our relation to the natural world and with other human beings are to be mediated via a notion of grace. They are gifts of grace and have to be responded to accordingly. Since birth and death are special mediations of grace, the coming of death is the culmination of a life of sacrificial spirituality.»²³ Den religiøse holdning er altså ikke å forlenge den egne eksistensen av den ene eller andre grunn som på humane premisser kan regnes rimelig, men å akseptere at perspektivet på livet har annen herkomst, som kan betegnes som nåde.

Phillips viker ikke tilbake for å belyse dette perspektiv nettopp med sentralmysteriet i kristen religion: Jesu korsdød. «Christianity offers a hope that the believer, with all its weakness, becomes more than he or she could ever be by their own efforts ... on the Cross, Jesus commits his spirit into God's hands. The death of the believer is placed in God's hands. Notice the nature of the promise: that where God is, there will we be also. God is a spiritual reality. We become more than ourselves in death when we become part of that spiritual reality.»²⁴ Tilsvarende kristologisk henspilling finner vi beskjedent plassert i de siste avsnitt i *The Concept of Prayer*.²⁵ Døden er religiøst sett ikke en negativ akt, men er del i hva det menes ved å gi Gud ære, å se egen død som del i Guds majestetiske vilje. Slik ikles den dødelige udødelighet.

Dette mystiske og estetiske perspektiv er samtidig polemikk mot et filosofisk standpunkt som insisterer på *temporal* udødelighet, dersom det legitimt skal tales om udødelighet. For

Phillips er dette uttrykk for manglende evne til å si farvel til livet. Den filosofiske oppgave er derimot å se sjelen i ordene om udødelighet. Ikke uten vidd konkluderer han: «For where immortality is concerned, where our treasures are, there will our beliefs be also.»²⁶ Om skatten er mitt eget liv, vil følgelig troen bare henge fast her, til fortrensel for et religiøst perspektiv.

Religiøst språk åpner et religiøst perspektiv, forsåvidt som det ikke postulerer kausale, beviselige forbindelser med den erfarte virkelighet. Samtidig åpner religiøst språk et tydningsperspektiv som deler grunnlag med vårt felles språk. Som nevnt, ligger det i dette en eksplisitt avvisning av overtro. Overtro som krever kausalforanrig i tilværelsen, muntrer Phillips seg over med bl.a. denne anekdoten: «I like the story of the mountain climber who, seeing his rope begin to fray on a steep climb, called out to the heavens in desperation, «Is there anyone there?» A voice replied: «I am here my son. I am always with you. Let go the rope. Underneath are everlasting arms.» The climber paused, then shouted: «Is there anyone else there?»²⁷

Språkspill i teologisk perspektiv

Med denne framstillingen er et sentralt poeng hos Phillips hentet fram, og det bygger på hans egensindige lesning av Wittgenstein. Han vil peke på det religiøse språkets egenart, og ikke tillate at andre språkspill eroderer poenget med religiøs praksis og tale. Kan dette perspektivet gjøre nytte i et teologisk perspektiv? Det må åpenbart skje med største forsiktighet, for det er ikke lett å få med seg Phillips. Samtidig insisterer han på at religiøs praksis og tale bør besinne seg på sin egenart, og ikke selge førstefødselsretten for en rett linser. Hans forakt for teologer som vil vinne gjennom med tanker om å gjøre religionen salonfähig i andre vitenskapelige språkspill er tydelig. Et eksempel er Robinson som selger språkets sjel for å få innpass i et moderne sjelløst språk.

Et annet eksempel er de som antar at forholdet mellom religiøs tro og ikke-religiøse fakta er

²³ 20.

²⁴ 21.

²⁵ *The Concept of Prayer*, 160.

²⁶ *Dislocating the Soul*, 23.

²⁷ *Wittgenstein and Religion* 249, note 7.

å tenke som forholdet mellom en konklusjon og dens grunner.²⁸ I dette perspektiv faller Wolfhart Pannenberg's prosjekt dårlig ut. Han forsøker å spenne kristendommen inn i en argumentativ struktur der trosutsagnene er å anse som hypoteser. Disse hypoteser har sin grunn i Kristushendelsen. Pannenberg anser Kristushendelsen som en foregripelse av verdens avslutning. I dette universalhistoriske skjema regner han med at troens hypoteser vil nå fram til verifikasjon, likesom forfeilede tros-hypoteser allerede tidligere i prinsipp kan falsifiseres, dersom historieførløpet tilbakeskuende gir grunner for det. Men først ved historiens slutt kan det tales om den endelige oversikt over historiens retning, mening og grunnlag som nå er foregrepet i kirkens tro.²⁹ I Phillips tankeverden dreier det seg her om en sammenblanding av språkspill som bare skaper forvirring. Hva som går tapt, er den genuine religiøse handling, erfaring, tale. Pannenberg er for mye av en apologet for troen på vitenskapelige premisser, til at han oppdager egenarten ved troens språk.

Samtidig er det ikke tvil om at Wittgenstein, Phillips og Pannenberg kan enes om at det religiøse språk under ingen omstendighet skal vernes for kritikk. Det er heller ikke tilstrekkelig å tenke seg at det kritikkverdige ved religiøst språk bare skal settes likt med fantastiske utsagn og overtro. Religiøs praksis og tro kan aldri unndra seg den kritikk som Phillips formulerer slik: «Religion is capable of making a distinctive contribution to superstitious practices.»³⁰ Likevel griper apologetiske harmoniseringsforsøk for kort i forhold til poenget med religiøse utsagn, som er nærmere estetiske kategorier enn naturvitenskapelige, og dermed preges av fruktbar flertydighet.

²⁸ 72.

²⁹ Belegg for denne profilskissen finner man bl.a. i min artikkel «Ateismen og Guds død», *Norsk Teologisk Tidsskrift* 83.1982, 189–202. Her er også framlagt utkast til debatt av Pannenberg's teologiske modell. Sml. også opposisjonsinnleggene ved disputasene til Peder Gravem *NTT* 90.1989, 143–153 og Jan Olav Henriksen *NTT* 92.1991, 143–156.

³⁰ *Wittgenstein and Religion*, 251.

Potensiale i dialektisk teologi

Mitt spørsmål er om det likevel ikke er den tankeansats som tok til med den dialektiske teologi som er en fruktbar samtalepartner med Wittgensteins og Phillips' respektfulle omgang med det religiøse språkets særpreg? Jeg vil ikke gjøre forsøk på å dokumentere den påstand som spørsmålet rommer, men bare anføre etpar momenter.

Det er en gjennomgående tankemodell hos Karl Barth at teologisk språk må ta utgangspunkt i åpenbaringen. Åpenbaringen er likevel ikke noen lett tilgjengelig, endelig størrelse. Derfor de problematiske og djervt dialektiske utsagn om umuligheten å kunne gripe Gud ved hjelp av menneskelig tale. Samtidig tenker Barth denne umulighet som *mulig*, gjennom hjelpestørrelsen Guds Ord. Dette ord bestemmes på den ene side som *Guds tale*, på den andre side som *menneskers forsøk*. Den spenning som konstruksjonen innebærer, er det en teologisk oppgave å bevare, mener han. Dette innebærer at han konsekvent tenker at all menneskelig tale om Gud er utkast, forsøk, så å si grunnløse, inntil de nettopp vinner hjerter, overbeviser om sin virkelighet som Guds tale. Teologien som vitenskap blir dermed en ganske beskjeden virksomhet. Som fag savner den håndterbare forutsetninger i sammenligning med andre fag. Teologien kan ikke trekke slutninger fra inherente premisser som er til forføyning. Teologien er et fag som savner egne, umiddelbart tilgjengelige forutsetninger, men forklarer vilkårene for at åpenbaringen kan skje, i lys av kristologisk refleksjon.³¹

Det har vært innvendt mot Barth at det er noe selvreferensielt ved hans måte å tenke på. Han viker ikke tilbake fra programformuleringen: Gud er Gud, hvilket betyr at det framstår som et problem for den troende å komme inn i en tale og en praksis som involverer *felleskap* med Gud. Jeg sier ikke at Barth regner det for umulig, men at han velger å aksentuere dette som grunnproblem i teologien. Denne tenkemåten, som gren-

³¹ For en kortfattet framstilling av Barths tenkning med henblikk på dette problemet, se Kjetil Hafstad: «Åpenbaringen — den umulige mulighet for fornuften. Karl Barths løsningsforsøk», *NTT* 88.1987, 65–86.

ser opp mot det selvreferensielle, utfordrer til bestemte måter å formulere teologiske utsagn på, med ekspressivt tolkende formuleringer. Jeg finner en tilsvarende interesse hos Phillips. Det er interessant tatt, i betraktning Phillips' skoloring i analytisk filosofi. I en bok som samler «reminders of what already lies before us»³² funderer han ved slutten av et kapittel over verdien i at religiøse utsagn ikke er referensielle. «... we see that religious expressions of praise, glory, etc. are not referring expressions. These activities are expressive in character, and what they express is called worship of God. Is it reductionism to say what is meant by the reality of God is to be found in certain pictures which say themselves?»³³ Phillips vil ikke kalle slike ekspressive utsagn reduksjonistiske. Snarere er *faktabeskrivelse* av religiøs praksis reduktiv, fordi slik beskrivelse mister poenget med slik praksis.

Eberhard Jüngel fører Barths teologiske konsept videre, og deler Barths tanke om at åpenbaringen er simpelthen forutsetningen som teologien hviler på. Det er ikke mulig å gi åpenbaringen troverdighet utenom åpenbaringen.³⁴ Skal Gud overhodet tenkes som *Gud*, må han tenkes som subjekt for sin åpenbaring — men da må teologien operere med dette som sin forutsetning. Denne forutsetning binder Guds-talen til teologiens eget språk og tradisjon. Men i lys av denne tradisjon gis det også en grunn for at mennesket er åpent for tiltale, først fra Gud, dernest fra mennesker. «Dass der Mensch von Gott angesprochen wird, macht ihn zu einem grundsätzlich ansprechbaren Wesen.»³⁵ Gitt den forutsetning som ligger i troen, åpnes selvsagt for å ettervisse troens grunner antropologisk. Troens tale kan formuleres slik at den kan forstås også utenom troen.³⁶

Resonnementsstrukturen forener Barth og Jüngel og har bestemte forbindelseslinjer til Phillips. Det religiøse språk er et eget språkspill

som bærer selvstendig mening. Det er ingen forlengelse av tenkemåter i andre språkspill, cfr. eksemplet om udødelighet. Samtidig legger begge tenkemåter vekt på å få fram det som forbinder det religiøse språk med språk fra den felles erfarte verden. Men om vi ser bort fra disse berøringspunkter, så faller dessuten et påfallende *stilmoment* i blikkfeltet. Dersom man leser nyere teologi, er det iøynefallende at tenkere som Barth og Jüngel arbeider målbevisst med de estetiske dimensjoner ved språk og stil. Det dreier seg ikke i deres arbeider om bare å gi klar-est mulig framstilling. Stilens estetiske dimensjoner spiller en sentral rolle. Nettopp denne side av teologisk arbeid har lite vært undersøkt, men er et spennende arbeid. I herværende sammenheng faller det i øynene at slike estetiske anstrengelser henger sammen med prosjektet å favne det religiøse språkets kreative mangfold, og dermed åpne for troens mysterium.

Til sist må det sentrale teologiske poeng fastholdes at for Barth er det gjennomtenkningen av påskehendelsen som er tyngdepunktet. Jüngel skjerper blikket for troens mystiske dimensjon ved å sette refleksjonen om Jesu lidelse og død i sentrum.³⁷ Dette er ikke eksklusivt på noen måte for disse teologer, men føyes inn i en tenkning som polemiserer mot en mer omfattende metafysikk som ikke kan gripe tanken om en Gud som lider.

Vender vi så tilbake til det dystre scenarium som den nå spøkelsesaktige DDR-staten representerte, gis det også grunner for å hevde at religiøs praksis og religiøst språk faktisk gir frihet. Regimet forsøkte å skape et entydig offentlig rom, og tok mål av seg til å invadere borgernes private rom, ved å internalisere hos borgerne en engstelig overveielse før enhver synlig reaksjon: hvordan skal jeg reagere om jeg blir overvåket?

³² *Religion without explanation*, 190.

³³ 150.

³⁴ «Die Vernunft ist vernünftig, wenn sie begreift, dass ein Gott überhaupt nur dann als Gott gedacht wird, wenn er als sich offenbarender Gott gedacht ist.» E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen 1977, 211.

³⁵ 208.

³⁶ Jüngel redegjør for at evangelisk teologi arbeider ut fra bestemte forutsetninger som ikke bare er tro, men også en tenkning basert på troen, 206. Gud viser seg som Gud i ett menneske, og gjør seg gjennom dette ene menneske tilgjengelig for alle mennesker, og bestemmer mennesket derved ontologisk. Dette har til følge at «von jenem offenbarenden Akt her am Menschen anthropologische Phänomene einsichtig werden müssen, die sich jenem göttlichen Akt verdanken, aber keineswegs nur im Relation zu jenem Akt ihre Wirklichkeit haben.» 207.

³⁷ 280ff.

Ytrer jeg meg korrekt? Pretensjonen er så å si innbegrepet av en konvensjonell spissborgerlig moral, men farget av tydelige og avskyvekkende totalitære virkemidler.

Den religiøse tydning av tilværelsen fungerte her som et frigjørende potensiale, åpen som den er for tilværelsens mangfold, uredd i forhold til forutbestemte oppfatninger, trygg på at tilværel-

sens mening ikke er forankret i den enkeltes ytelser. Mystisk og mangetydig er religiøs praksis. Tenkningen som behandler den gjør vel i å respektere det potensiale som her ligger. Samtidig bør og må skarp kritikk rettes mot fantastiske og magiske forestillinger. Dersom overtro tar overhånd, er det grunn til å gjenta Phillips' spørsmål: «— is there anyone else there?»

Summary

Wittgenstein and religion/theology is at focus in this article by professor Kjetil Hafstad, Oslo University. It is argued that D.Z. Phillips and dialectical theology agree on that religious language has its own language-game with its own meaning, but this language-game ought to have references to other language-games.



Nya kunskaper kan du få genom STK!

**Prenumerera nu på STK för 1996
genom att betala in prenumerationsavgiften 150 kr (100 kr för studenter)
på postgiro 606 11 71-2, Bloms Tryckeri AB, Lund! Ange tydligt namn och adress!**

Kyrkan och homosexualiteten i Sverige och Norge

HOLSTEN FAGERBERG

*Frågan om homosexualitet är för närvarande föremål för internationellt studium i kyrkor och samfund. Bl.a. i Norge och Sverige har kyrkorna presenterat teologiska utredningar. Professor Holsten Fagerberg, Uppsala, gör här en kritisk genomgång av materialet. Förf. initierade själv ett förnyat synsätt i *De homosexuella och kyrkan*, 1974.*

I. Sverige

Bakgrund

Traditionellt har kyrkorna sagt nej till sexuell samlevnad mellan människor av samma kön. Den avvisande synen byggde på bibelns genomgående negativa hållning. Med ett uttryck hämtat från Rom. 1:26 ansågs sådana förbindelser strida «mot naturen». I lagstiftningen drogs konsekvenserna. Det som med en 1800-talsterm kallas «homosexuellt umgänge» var straffbelagt i Sverige fram till 1944. Med nya kunskaper har dock under en femtioårsperiod samhällets inställning radikalt förändrats. Klassificeringen av homosexualitet som sjukdom upphävdes 1979. Lagutskottet (1973:20) uttalade «att en samlevnad mellan människor av samma kön från samhällelig synpunkt är en fullt acceptabel samlevnadsform». Yttrandet fick sin bekräftelse i det statliga betänkandet *Homosexuella och samhället* (SOU 1984:63) och i *Lag om registrerat partnerskap* (1994:1117), som trädde i kraft i januari 1995.

1951 utgav de svenska biskoparna «Ett brev i en folkets livsfråga», där homosexualiteten betecknas inte som synd utan som sjukdom. Inte desto mindre anlägger brevskrivarna en moralisk synpunkt; den som utövar homosexuella handlingar sägs bryta mot Guds bud. Men nya insikter nådde kyrkan genom en av biskopsmötet utsedd utredning, som 1974 avgav sin rapport *De homosexuella och kyrkan*. Där framförs argument för «stabila och varaktiga förbindelser mellan de homosexuella.» «Samhället bör som konsekvens av sin deklarerade positiva inställning

arbeta för att de rättsliga aspekterna på en homosexuell förbindelse beaktas i lagstiftningen» (1974, s. 164). Utredningen försökte också definiera innebörden i den karaktärsmissigt fixerade eller genuina homosexualiteten såsom en i personlighetens kärna förankrad sexuell läggning.

Kyrkans officiella hållning har därefter varit avvaktande. En enda gång, i kyrkomötets läronämnd 1985:15, hänvisades till utredningen 1974. Kyrkomötet uttalade, med Ludvig Jönssons ord, att det inte får «finnas skymten av misstanke att kyrkomötet skulle vilja bidra till den diskriminering som hittills har förekommit».¹

Den svenske ärkebiskopen bereddes tillfälle att yttra sig över den redan omnämnda statliga utredningen från 1984 (*De homosexuella och samhället*) och intog då en avvisande hållning, inte till de homosexuella som sådana utan till det homosexuella beteendet, «som strider mot skapelseordningen». Kristna homosexuella rekommenderades att «leva i vänskap och celibat, eftersom sexualiteten hör äktenskapet till».² Uttalandet väckte häftig opposition bland berörda grupper och för att gå de kritiska rösterna till mötes tillsattes en samtalsgrupp, som 1988 publicerade *En fråga om kärlek. Homosexuella i kyrkan*. Gruppen fullföljde tankegångarna från 1974 och rekommenderade varaktig homosexuell samlevnad.

Samma år togs i kyrkomötet ett nytt initiativ med en motion om att de homosexuellas kärlek borde accepteras lika helhjärtat som de heterosexuellas och att förslag till välsignelseakt för

¹ *Kyrkomötets protokoll* 1985, s. 228

² *Brev till Socialdepartementet* 1985 04 12

homosexuell samlevnad utarbetades. Eftersom frågan inte kunde avgöras direkt i kyrkomötet tillsattes ytterligare en grupp för en förnyad utredning. Efter mångårigt arbete redovisas nu resultatet i boken *Kyrkan och homosexualiteten*, som publicerades hösten 1994.³ I motsats till de tidigare utredningarna presenterar arbetsgruppen här två uppfattningar, den s.k. <huvudlinjen> formulerad av Gert Nilsson, som bejakar homosexuell samlevnad, och den <alternativa linjen>, som avvisar den. Dess exegetiske upphovsman är Bertil Gärtner. Boken innehåller därutöver bidrag av Anna Mohr, Birgit Hedenrud, Lars Hartman, Eskil Franck och Agne Nordlander.

Av avgörande betydelse för arbetsgruppens resultat är Bertil Gärtners exegetiska bidrag *Till man och kvinna. Vad säger bibeln om homosexuella handlingar* (1994 s. 103–129).

Bertil Gärtner

Gärtners viktigaste utgångspunkter är följande:

1. <Homosexuell> är ett ord som inte finns i bibelns grundspråk. Bibelns texter diskuterar inte det som idag kallas <homosexuell läggning> och <genuin> eller <karaktärsmissigt fixerad homosexualitet> (s. 103).

2. De bibliska texterna talar enbart om sexuella handlingar. Det är den utövade homosexualiteten texterna behandlar (s. 103, 113, 120, 121, 123).

3. Bibelns entydigt negativa uttalanden om homosexuella handlingar skall ses i det överordnade skapelseperspektiv Gärtner kallar den «gudomliga skapelseordningen». «Skapelsens ordning, äktenskapet, det naturliga umgänget mellan man och kvinna» utgör den positiva ram inom vilken bibelns förbud mot sexuellt umgänge mellan individer av samma kön skall förstås (s. 123).

4. Det Paulus yttrar om sexuell samlevnad mellan två av samma kön överensstämmer med Jesu undervisning. Eftersom Jesus inte efterlämnade några skrifter är kyrkan hänvisad till apostlarna, som ju kände honom bäst. För dem, inklusive Paulus, var det självklart att endast under-

visa så som Jesus gjorde och inte presentera något i strid mot hans läror (s. 113).

Den första punkten (1) kommenterar Gärtner så här:

Under senare tid har man upprepat i utläggningarna, att det inte i någon text sägs något om genuin homosexualitet. Man skulle inte ha känt till denna form. I boken *De homosexuella och kyrkan* är detta ett huvudargument. ... Men det visar sig att detta är fel. Det finns texter i antiken som talar om sådan homosexualitet. Därför kan man inte säga, att t.ex. Paulus måste vara helt okunnig om denna form och att hans negativa omdömen om homosexuella handlingar därför endast gällde missbruk och våld i sexuella relationer och inte de genuint homosexuella (s. 120).

Skrivningen är dock förrädisk, eftersom den talar om texter i två bemärkelser, den bibliska och utombibliska, antika texter. Ytterst avgörande är om bibeln återspeglar kunskaper om homosexualiteten som en läggning och inte bara som ett självvalt beteende.

Huruvida de nutida kunskaperna om homosexualiteten fanns redan i antiken är en omstridd fråga, där mening står mot mening. Som stöd för sin uppfattning att fenomenet var känt där hänvisar Gärtner bl.a. till F. Buffière, *Eros adolescent — la pédérastie dans la Grèce antique* 1980. Men Eskil Franck återger ett citat ur samma bok, som motsäger det Gärtner påstår: «Gossekärleken hos de gamla grekerna är ett kulturellt och socialt faktum, som inte har någonting gemensamt med dagens homosexualitet.»⁴ Francks slutsats blir, att homosexualitet är ett modernt begrepp, som inte var känt för antikens människor.⁵

Gärtner konstaterar att de bibliska texterna «inte diskuterar det som man idag kallar <homosexuell läggning> eller <genuin homosexualitet>» (s. 103). Det enda man med säkerhet kan påstå är, att Paulus uppfattar homosexualiteten som Guds straff för att människan inte har tagit tillvara sin naturliga gudskunskap utan själv har valt denna livsform. Från Gärtners utgångspunkt är ett ställningstagande onödigt, eftersom han anser det för bibeln avgörande vara handlingen, inte läggningen.

Men om bibeln endast skulle bedöma den homosexuella handlingen (punkt 2 ovan) skulle

³ Svenska kyrkans utredningar 1994:8

det leda till en renodlad plikt- eller deontologisk etik. I ett sådant system skulle ingen hänsyn tas till vare sig avsikt, sinnelag eller konsekvenser. Sinnelaget förefaller spela en stor roll i Bergspredikan (jfr Francks kommentar, s. 160, not 52). Vid många avgörande tillfällen framträder Jesus mer som konsekvensetiker än som pliktetiker eller kanske snarare som en kombination av båda.⁶ I sin tolkning av lagen kom han ofta i konflikt med de skriftlärdade och fariséerna. Fariséernas tillämpning av lagen var pliktetisk. Jesus tog hänsyn till faktiska omständigheter i sin lagtolkning. Hos honom finns starka konsekvens-etiska inslag.

Punkt (3). Den djupaste motiveringen för motståndet mot homosexuella handlingar är att de strider mot «skapelsens ordning». Det råder samstämmighet mellan denna och den bibliska uppenbarelse. Därför är avståndstagande principiellt och det gäller oberoende av tid och rum.⁷

Skapelsens ordning, äktenskapet, det naturliga umgänget mellan man och kvinna, visar den positiva ram inom vilken man skall betrakta dessa texter /om homosexualitet/. Och eftersom det gäller dessa övergripande principer kan man inte säga, att de enbart är tidsbetingade, insatta i äldre, för

⁴ F. Buffière, *a.a.*, s. 9: L'amour des garçons chez les anciens Grecs est un fait culturel et social sans commune mesure avec l'homosexualité d'aujourd'hui. Se också J. Boswell, *Christianity, Social Tolerance and Homosexuality* 1980, s. 42 och H. Patzer «Die griechische Knabenliebe 1982»: *Sitzungsberichte der wissenschaftlichen Gesellschaft der Johann Goethe-Universität Frankfurt a. M.*, Band XIX, Nr 1. Referenserna återfinns hos E. Franck «Bibeln och homosexualiteten — texterna då och tillämpningen nu»: *Svenska kyrkans utredningar* 1994:8. s. 156. — Samma fråga diskuteras relativt utförligt i den norska utredningen *Homofile i kirkan* 1995, s. 92–94. Viktig för analysen är ett uttalande av Aristoteles i den Nikomakiska etiken, vilket motståndarna till den homosexuella samlevnaden anför som bevis för att de nutida kunskaperna om homosexualiteten fanns redan i antiken. Aristoteles skriver dock inte om sexuell identitet utan om den maskulina, aktiva könsroll, som inte kommer till uttryck i det homosexuella förhållandet. — I sin tolkning av Aristoteles söker Gärtner stöd hos sina norska meningsfränder, medan dessa i sin tur åberopar Gärtner som auktoritet (1995, s. 126).

⁵ *Kyrkan och homosexualiteten* 1994, s. 138 och 156, n. 5.

⁶ Se diskussionen hos Bischofberger–Fagerberg, *Människan inför livsfrågorna*, 3 uppl. 1989, s. 76–80.

länge sedan övergivna, kulturramar. De är i stället förankrade i skapelsen och dess av Gud givna former (s. 123 f).

I omskriven form ansluter sig Gärtner här till det traditionella argumentet, att homosexuella handlingar strider mot naturen. Både begreppet «skapelseordning» och «natur» har dock utsatts för berättigad kritik. «Skapelseordningen» återfinns inte i bibeln. Begreppet präglades under 1800-talet. Till skapelseordningarna räknades inte bara folket, staten, rasen, äktenskapet utan också kriget. Men begreppet missbrukades under hitlerepoken så grovt, att det rentav betecknades som en irrlära, och det kom därför ur bruk. Liknande svårigheter vidlåder begreppen «natur» och «naturlig».⁸ Hör det till naturen, såsom Paulus lärde, att kvinnan i förhållande till mannen är bräcklig och svag och därför skall underordna sig honom? Lär naturen, att man kan ha köns- umgänge utan tanke på barnalstring? Står användningen av preventivmedel i strid mot naturen? Vilken funktion har sexualiteten i ett skapelseperspektiv? Argumenten från ett skapelseperspektiv måste formuleras på ett annat sätt, t.ex. i överensstämmelse med K.E. Lögstrops *Den etiske fordring*.

Punkt (4). Det monogama äktenskapet sägs höra till skapelseordningen. Att använda denna som en deontologisk princip leder dock till betydande svårigheter. Gamla testamentet förutsätter månggiftet, vilket Jesus inte gör. Hans kategoriska uttalanden om det oupplösliga äktenskapet i Mark. 10:11 f. mjukas upp hos Matt. 5:31 och 19:9 med den s.k. otuktsklausulen. I 1 Kor. 7 nödgas Paulus ta ställning till nya frågor, som väckts till liv i den hednakristna församlingen. Utifrån samma grundvärdering av äktenskapet som Jesus företräder tvingar honom fakta till nya ställningstaganden om ogifta, änkor och äktenskap mellan troende och icke troende. Gärtners tanke, att det för Paulus var självklart «att endast undervisa som Jesus gjort» tar inte hänsyn till de föreliggande texterna. Gemensamt för både Jesus och Paulus var ett reflekterat etiskt förhåll-

⁷ Samma argumentering används av motståndarna i den norska utredningen 1995, s. 182 ff, 216 och 221.

⁸ Se *De homosexuella och kyrkan* 1974, s. 134–136 och Lars Hartmans kommentar i *Kyrkan och homosexualiteten* 1994, s. 133–135.

ningssätt, som väjde samman grundläggande värderingar med faktiska omständigheter. Den avgörande svagheten hos Gärtner är den bristande förståelsen för dessa sammanhang.⁹ Konsekvenserna framträder bjärt i Gert Nilssons bidrag *Teologisk-etiska reflektioner kring frågan om kyrkan och homosexualiteten*¹⁰, som delvis utgår från samma förutsättningar.

Gert Nilsson

Ehuru arbetsgruppen i sin huvudlinje (i det följande kallad Nilsson) inte kommer till samma slutsatser som Gärtner, är tankestrukturen dock densamma. Båda bedömer homosexualiteten i ljuset av äktenskapet. Begreppet «skapelseordning» som etisk utgångspunkt är gemensamt. Genom de inledande formuleringarna (s. 12) kan läsaren åtminstone bibringas föreställningen att båda anser, att den s. k «genuina homosexualiteten» var känd redan i det antika samhället.

Det finns positiva ansatser i hans skrivning. Till dem hör resonemangen kring de naturliga livsyttringarna i anslutning till K.E. Lögstrups *Den etiske fordring*. «Naturligt» blir inte här en statisk ordning utan livsyttringar som kärlek, tillit, omsorg, trohet, ömsesidighet och spontanitet (s. 180). De kan förstås som värden att förverkliga i det mänskliga umgänget. Gott är det som står i samklang med dessa värden, ont det som strider mot dem. «Det absolut goda är att främja en annan människas livsbetingelser. Det absolut onda är att trumfa igenom sin egen vilja på en annan människas bekostnad» (s. 190). Till det positiva hör också kravet att ta hänsyn till ny kunskap som grund för den etiska bedömningen. De nutida rönen om både sexualiteten och den genuina homosexualiteten är viktiga pusselbitar i Nilssons etiska ställningstaganden. Dessa fördunklas dock av hans, trots goda ansatser i annan riktning, fortsatta bundenhet vid begrep-

pet «skapelseordning». Dessutom präglas hans användning av bibelmaterialet av bristande pregnans. Sambandet mellan premiss och slutsats framgår inte tillräckligt tydligt. Frånvaron av en redovisad etisk teori ger intryck av kompromiss och ofullständighet.

Som utgångspunkt för sina etiska reflexioner anger Nilsson skapelsetanken och «den kristna tron, så som den framstår i Bibeln och i den kristna traditionen» (s. 169; jfr s. 26). Omväxlande använder han begreppen «skapelsen», «skapelsetanken», «skapelseordningen» och «skapelseperspektivet» utan tydliga definitioner. «Skapelseordningen» tycks stå för en ideal ordning, de övriga för flexibilitet och förändring.

Enligt skapelseordningen är människan skapad till man och kvinna. Tillsammans ska de berika livet för varandra och föröka släktet (s. 188). Idealt skall den sexuella samlevnaden förverkligas i äktenskapet (s. 162). Eftersom skapelseordningen alltfjämt är tillämplig (s. 189) och homosexualiteten inte inryms i den, borde som konsekvens följa en negativ inställning till homosexuell samlevnad. Att så ändå inte blir fallet har att göra med åtminstone tre omständigheter.

För det första antar Nilsson, i motsats till Gärtner, att skapelseordningen är flexibel; den är inte «en fast och orubblig ram, som slår vakt om det bestående» (s. 172). Sexualiteten hör till skapelsen. I skapelseperspektivet framstår sexualiteten först och främst som ett uttrycksmedel för kärleken, ömsesidigheten och gemenskapen, i andra hand som medel för fortplantning (s. 183). För det andra är skapelseordningen skadad genom syndafallet (s. 163 ff, 183, 187, 188), vilket påverkar bedömningen av homosexualiteten. För det tredje inryms «i Bibeln och den kristna traditionen en strävan efter att läka eller lindra de skador som finns i skapelsen för att livet skall bli mänskligt» (s. 163).

Att det sexuella umgänget i första hand är gemenskapsstiftande, i andra hand ett medel för fortplantning är dock knappast en insikt som kan härledas ur skapelseperspektivet, bibeln eller den kristna traditionen. Sexualitetens naturliga funktion förefaller vara att föra släktet vidare. Kristna etikere har också traditionellt satt fortplantningen i centrum vid sin bedömning av könsumgänget. Först genom Freud och andra under vårt århundrade ökade förståelsen för att

⁹ Beträffande Paulus etik hänvisas till Eckhard J. Schnabel «Wie hat Paulus seine Ethik entwickelt? Motivationen, Normen und Kriterien paulinischer Ethik» i: *The European Journal of Theology* 1:1 (1992), s. 68–81. Se Brian S. Rosner, *Paul, Scripture and Ethics, A Study of 1 Corinthians 5–7* 1994, som dock endast tar fasta på de gammaltestamentliga inslagen i den paulinska etiken.

¹⁰ *Kyrkan och homosexualiteten* 1994, s. 161–192

den sexuella samlevnaden har flera syften än enbart barnalstring.

Bindningen vid skapelseordningen får negativa konsekvenser för bedömningen av homosexualiteten. Endast äktenskapet anses höra till skapelseordningen, homosexualiteten däremot räknas till den av synden skadade skapelseordningen. Detta för med sig en klassificering av homosexuell samlevnad såsom en lägre form av äktenskap.

Homosexualitet i sin genuina form är alltså ett av uttrycken för den skadade skapelsen. Följden blir, att Nilsson inte förmår göra rättvisa åt de homosexuellas egen positiva bedömning av sin läggning. Eftersom homosexualiteten hör till den skadade skapelsen kan han inte heller ange hur den homosexuella samlevnaden i trohet och kärlek ska utformas. När den kyrkliga utredningen arbetade pågick debatten om partnerskapslagen. Det är minst sagt förvånande att huvudlinjens företrädare inte förmådde ta ställning i denna kontroversiella fråga.

Den bibliskt kristna motiveringen för den homosexuella samlevnad Nilsson förordar blir oklar. Olika svårörenliga och motsägelsefulla ståndpunkter redovisas.

Homosexualiteten är enligt bibeln en skada i skapelsen. Skadan botas, om syndastämpeln på homosexualiteten tas bort och samlevnaden förverkligas i «det trogna och ömsesidiga parförhållandet» (s. 164). Motiveringen för sin ståndpunkt hämtar Nilsson inte primärt från bibeln, som han menar aldrig har haft monopol på att kunna ge etisk vägledning och lösa alla de problem människor brottas med (s. 164). Etisk kunskap får vi genom den naturliga lagen (s. 174). Därmed menar Nilsson inte skapelseordningen utan livsyttringarna i Lögstrups mening. Den naturliga lagen är uttryck för Guds vilja och den framtvingar ett positivt ställningstagande till den homosexuella samlevnaden (s. 175). Skadan i skapelsen hindrar dock människan från att klart uppfatta vad den naturliga lagen bjuder. Därför behövs bibeln eller snarare «kärnan i det bibliska budskapet» som vägledning (s. 188). Vad som är över- och underordnat i resonemanget blir luddigt och otydligt.

Otydligheten sammanhänger med en metodologisk osäkerhet. Nilsson kompromissar mellan två ståndpunkter, en som gör den kristna eti-

ken oberoende av bibeln (traditionen från Lögstrup), en som härleder den ur den heliga Skrift (Gärtners uppfattning). Hans text förråder svårigheten att skapa en syntes av motsatta ståndpunkter.

Mot Nilssons slutsats, att kyrkan ska «acceptera homosexuella parförhållanden som en alternativ samlevnadsform när homosexualiteten inte är självvald» (s. 192), finns ingenting att invända, men motiveringarna måste bli tydligare.

II. Norge

Bakgrund

Utvecklingen i Norge är delvis parallell, delvis annorlunda än i Sverige.¹¹ Också där var kyrkans hållning länge fördömande, negativ och avvissande. Fram till 1972, alltså närmare 30 år efter Sverige, fanns en lag med förbud mot «omgjängelse mot naturen» och de homosexuella utgjorde en dold och kriminaliserad grupp, som inte vågade framträda öppet. När strafflagens paragraf 213 upphävdes blev de homosexuella en rättsligt erkänd minoritet. Under kyrkligt motstånd antogs en lag om partnerskap 1993. Kyrkans företrädare förstod behovet av en samhällsreglering men försökte här, liksom senare Svenska kyrkans ledare,¹² att komma förbi problemet genom förslag om en av inga homosexuella efterfrågad lag om «husstandsfellesskap».

I den officiella kyrkliga argumentationen spelar två biskopliga uttalanden avgörande roll. Det första gjordes 1971;¹³ det rörde abortlagstiftningen och hade egentligen ingenting med homosexualiteten att skaffa. Det principiellt viktiga är den skiljelinje som dras upp mellan lag och etik. En argumentation som förutsätter full överensstämmelse mellan de båda skadar mer än den gagnar. Den bidrar bl a till att skapa en falsk föreställning om att etiskt handlande samman-

¹¹ Se till det följande *Homofile i kirken. En utredning fra Bispemötets arbeidsgruppe om homofili* 1995.

¹² Ärkebiskopens yttrande 1994-03-14 över Partnerskapskommitténs betänkande SOU 1993:98.

¹³ Bispemötets fellessuttalelse: *Abort, menneskeverd, lovgivning* 1971.

faller med en formell laglydnad. Uttalandet utnyttjas nu av motståndarna till homosexuell samlevnad som argument för att de kristna (i efterhand) kan godta partnerskapslagen utan att den skall uppfattas som moraliskt rättesnöre för kyrkans folk.¹⁴

Det andra uttalandet gjordes 1977 i anslutning till «Hygenutvalgets» utredning om de homosexuella och kyrkan. Här rekommenderas kyrkan att revidera sin traditionellt fördömande inställning. Utredningen skiljer mellan självvald och «ekte homofili». Den genuina formen faller «ikke inn under de forhold som Bibelens fordømmelse av homoseksualitet retter seg mot, og ikke alle homofile forhold strider mot Bibelens mer generelle etiske normer» (s. 22). Biskopsmötet uttalade att kyrkan dock inte bör anbefalla homosexuell samlevnad, «ikke fordi den dømmer denne driftslegning, men fordi den kjenner seg forpliktet på Bibelens egen tilbakeholdenhet» (s. 23). Lösningen blev en skillnad mellan den homosexuella läggningen, som godtas, och den homosexuella praxis, som avvisas, i sak samma position alltså som den svenske ärkebiskopen intog i sitt svar 1985. Uttalandet 1977 har blivit den norska kyrkans officiella policy, trots vägande invändningar från de kristna homosexuella. Med hänvisning till Matt. 5:28 frågar de, hur känslor kan vara goda medan utlevelsen av dem är syndig.

Ett nytt initiativ

För att föra frågan vidare tillsatte det norska biskopsmötet en ny utredning 1993, som nu redovisar sina resultat i *Homofile i kirken* (1995). Det är ett gediget arbete, i vilket såväl de homosexuella själva som teologisk och annan expertis kommer till tals. I fem inledande kapitel klargör enskilda, namngivna författare innebörden i det komplexa fenomenet homosexualitet från medicinska och psykologiska utgångspunkter. Det internationella kyrkliga arbetet redovisas och ett fylligt material presenteras, tyvärr ofta med omtuggningar, vilka gör boken onödigt

omfångsrik. Tyngdpunkten ligger i de omfattande exegetiska och etiska utredningarna. Men inte heller här lyckas man uppnå enighet utan två motsatta ståndpunkter redovisas. En majoritet på fem personer tillstyrker att «kirken anerkjenner under bestemte forutsetninger homofile partnerskap» (s. 214), vilket dock inte ska förstås som ett likställande med äktenskapet. Ingåendet skulle förslagsvis kunna firas med en tack- och förbönsgudstjänst. De homosexuella som lever i parförhållanden ska också kunna få kyrklig anställning.

Minoriteten (tre personer med förankring i Menighetsfakulteten) avvisar homosexuell samlevnad och kyrklig anställning men tar samtidigt avstånd från alla former av diskriminering. «Den historie av undertrykkelse og overgrep mot homofile som er avdekket i vår tid, gir grunn til ydmykhet og selvkritikk også fra kirkens side» (s. 218). Kyrkan ska dessutom kunna acceptera den enskildes samvetsbestämda rätt att leva ut sin homosexualitet. «Etisk og samfunnsmessig sett er det stor forskjell på å leve ut seksualiteten gjennom uansvarlige, promiskuøse forbindelser og å sørge for ansvarlige rammer omkring forholdet» (s. 220). Med ett sådant nyanserat uttalande har likväl minoriteten i praktiken avlägsnat sig från den på bibeln grundade uppfattningen, att alla homosexuella handlingar måste fördömas eller avvisas.¹⁵

III. Jämförelser och förslag

Av utrymmesskäl är det inte möjligt att här närmare jämföra den etiska argumenteringen i de båda utredningarna. Såväl likheter som särdrag återfinns; några har redan markerats.

Visst inflytande över utredningarna har Göran Bexell haft med sitt kapitel om homosexualiteten i *Kyrkan och etiken* (1992). Bexell menar, att frågan om homosexualiteten inte kan besvaras entydigt. Han lämnar utrymme för de två motsatta ståndpunkterna, att «homosexuella handlingar är moraliskt orätta» och «homosexu-

¹⁴ I sitt ställningstagande till utredningen våren 1995 (SAK BM 2/95, s. 8) påpekar de norska biskoparna, «at arbeidsgruppen har trukket for store vekslor på biskopenes uttalelser til partnerskapsloven».

¹⁵ Under våren 1995 (se föregående not) tog det norska biskopsmötets majoritet ställning mot utredningen. Endast en minoritet på tre namngivna biskopar ger den sitt stöd.

ella handlingar i vissa fall inte är moraliskt orätta». ¹⁶ Båda synsätten borde kunna rymmas i kyrkan utan att hota enheten.

Bexells förslag avvisas dock i den svenska utredningen med en inte helt glasklar motivering. Dels bör en grundhållning råda, sägs det, dels bör det finnas utrymme för en välgrundad teologisk och etisk oenighet i en fråga, «där det är uppenbart att ingen av de båda linjerna kan göra anspråk på att besitta eller ge uttryck för hela sanningen». Men det är omöjligt

att acceptera sådana ställningstaganden som strider mot eller utesluter varandra. Enligt huvudlinjen är det möjligt att i Bibeln och kyrkans tradition se ett visst mönster som kan göra anspråk på att vara kristet. Hållningar som inte kan följa detta mönster i hela dess vidd kan också vara uttryck för kristen tro, medan sådana hållningar som inte accepterar mönstret överhuvudtaget eller strider mot det måste avvisas. Det går inte att i den kristna traditionen inrymma tolkningar som utesluter varandra. Det finns en gräns för den teologiska och etiska oenigheten. ¹⁷

Problemet är bara att alternativlinjens företrädare inte utan skäl kan göra anspråk på att deras uppfattning har stöd både i bibeln och traditionen.

I *Homofile i kirken* (s. 189) avvisar motståndarna till den homosexuella samlevnaden Bexells förslag, därför att det anses bana väg för en oacceptabel etisk pluralism medan de som bejaktar homosexualiteten ansluter sig med motiveringen, att de vill undvika splittring i kyrkan. För att deras uppfattning ska få genomslag krävs varsamhet och tid. Utrymme måste finnas för två synsätt, om inte obotlig skada ska drabba kyrka och församling.

I de båda utredningarna spelar såväl den hermeneutiska reflexionen som etiken en avgörande roll. Ett reflekterat förhållningssätt till bibeln återfinns hos Halvor Moxnes. ¹⁸ Motståndarnas argumentation däremot väcker frågor. Med envishet framhåller de, att bibeln ska vara normgrundval, men med hänsyn till de ökade kunska-

perna om homosexualiteten återfinns inte längre i deras skrivning kyrkans tidigare, på bibeln grundade, fördömande av homosexualiteten.

Läsningen av de båda utredningarna aktualiserar behovet av en fördjupad hermeneutisk och etisk reflexion, som förefaller vara den enda möjliga vägen till en framtida större samstämmighet. Några inslag i en sådan process skall avslutningsvis presenteras.

En utgångspunkt är att den homosexuella samlevnaden inte sammanblandas med äkten-skapet. Redan 1974 argumenterade den svenska utredningen ¹⁹ för den ståndpunkten, och det-samma är fallet i den norska utredningen. ²⁰ Homosexualitetens motståndare däremot gör konsekvent och genomtänkt denna samman-blandning, vilken inte heller huvudlinjens före-trädare i den svenska utredningen förmår frigöra sig ifrån.

Enighet borde också kunna uppnås om att bibeln inte *redovisar* någon kännedom om det vi idag vet om sexualitet i allmänhet och om homo-sexualitet i synnerhet. Bibeln fördömer entydigt samlevnaden mellan människor av samma kön; den negativa inställningen är gemensam för Gamla och Nya testamentet. I Romarbrevet stämpas denna samlevnad som uttryck för Guds straffdom och som synd. Att nutida motståndare till fenomenet homosexualitet inte upprepar den förkastande inställningen hänger otvivelaktig samman med att de tagit intryck av de nya kun-skaperna. ²¹ En etisk reflexion kring bibelns negativa hållning skulle kanske ge vid handen, att vad som fördöms är den promiskuösa homo-sexuella och heterosexuella samlevnaden. ²²

En grundläggande hermeneutisk och etisk fråga är, hur bibeln kan fungera som normgrund-lag. Här finns två möjligheter. Antingen kan de bibliska texterna med etisk innebörd uppfattas som normer men det finns gott om exempel på vart en sådan hantering av bibelmaterialet kan leda. ²³ Eller kan bibelmaterialet uppfordra till en etisk hållning präglad av sammanvägning

¹⁹ *De homosexuella och kyrkan* 1974, s. 108 ff.

²⁰ *Homofile i kirken* 1995, s. 152 och 172.

²¹ *Ib.*, s. 173 ff., 196 f. och 220 f.

²² Sammanhanget framgår tydligt i lastkatalogerna 1 Kor. 6:9–11 och 1 Tim. 1:9–11.

²³ Exempel i: *Homofile i kirken* 1995, s. 103, 116 och 160.

¹⁶ Göran Bexell, *Kyrkan och etiken* 1992, s. 86.

¹⁷ *Kyrkan och homosexualiteten* 1994, s. 25.

¹⁸ «Seksualitet og homofili i bibelsk perspektiv», i: *Homofile i kirken* 1995, s. 87–118.

mellan värden och fakta. Överväldigande skäl talar för att både Jesus och Paulus, med moderna termer, oftast inte uppträdde som pliktetiker utan som konsekvensetiker. Den etiska tradition de initierar och utvecklar tillhandahåller grundläggande värden och värderingar, vilka tillämpas under hänsyn till faktiska omständigheter. Nytestamentliga modellfall är Jesu efterlevnad av sabbatsbudet, hans sätt att bemöta kvinnan vid Sykars brunn, äktenskapsbryterskan och «syndare och publikaner». Paulus erbjuder exempel i 1 Kor. 7, där han tar ställning till celibat, äktenskap och skilsmässa i den nya miljö, som den hednakristna församlingen i Korint innebar. Den unga kyrkan träffade inte från början självklara avgöranden om bl.a. omskärelsen. De samtidiga besluten om blodmat känner sig ingen idag bunden av. Därför måste på nytestamentliga grunder den biblicistisk-legalistiska inställningen avvisas.²⁴ Uppfattningen att alla bud skulle gälla generellt, t.ex. Jesu ord till den rike ynglingen (Mark. 10:17–31) håller inte.

Den stora uppgift som är ålagd dagens teologer är att reflektera över det nytestamentliga sättet att hantera etiska frågor och förnya och aktualisera det. Det visar sig, att etiken måste bygga på en sammanvägning av fakta, värden och värderingar. Fakta får man genom vetenskapliga rön, mänsklig erfarenhet och den biblisk-kristna traditionen. Värdena härleds ur människans etiska medvetande och ur bibeln, där samlevna-

den präglas av kärlek, trohet, varaktighet och ansvarstagande.

I en konsekvensetisk modell lämnas stort utrymme för kunskaper om kända fakta. Det vi idag vet om homosexualiteten gör det omöjligt att generellt betrakta den som en synd, som man ska omvända sig ifrån, eller som ett brott, som man ska straffas för eller som en sjukdom, som ska botas. Den bibliska förklaringen till *all* samlevnad mellan två av samma kön som synd och straff har i praktiken övergivits av både företrädare för kyrkan och samhället. I sammanvägningen bör också frågan ställas, om en av kyrkan rekommenderad avhållsamhet är möjlig för alla homosexuella. Att promiskuiteten är ett avgjort sämre alternativ torde det råda allmän enighet om.

²⁴ *Homofile i kirken* 1995, s. 158–162. — I den svenske ärkebiskopens yttrande över Partnerskapskommitténs betänkande (ovan n. 12) förs ett resonemang som i långa stycken innehåller liknande synpunkter. Där lämnas också exempel på hur bibeln missbrukas som argument t.ex. för bibehållandet av dödsstraffet under Gustaf III:s regeringstid. — Det svenska kyrkomötets läronämnd skriver i sitt yttrande 1995:18, «att Svenska kyrkan som kyrka inte bör uttala, att homosexuellt partnerskap ... generellt sett är moraliskt orätt». Kyrkomötet förutsätter fortsatt bearbetning av frågorna kring kyrkan och homosexualiteten under andra halvåret 1995.

Summary

Traditionally the churches have condemned homosexual intercourse as a sin and supported the crimination of homosexual behaviour. Yet, during the last 30 years great changes have taken place within the Nordic societies and churches. In the article an account is given of the historical development and a presentation of the two newly published investigations *Kyrkan och homosexualiteten* (1994) and *Homofile i kirken* (1995), which the Swedish and Norwegian churches have promoted. A common tendency in both of them is the lack of unanimity. Instead they present two different opinions: a majority accepting and a minority rejecting homosexual intercourse, nevertheless without a general condemnation of homosexuality as a phenomenon and of the homosexual disposition. In the essay the author argues for a deepened hermeneutical and ethical reflection, opening up for new insights and common valuations in favour of a positive solution of the issue.

Att reflektera över Gud idag¹

WERNER G. JEANROND

Den nyinstallerade professorn i systematisk teologi i Lund presenterar här sitt ämne och vad det kan bidra med i den offentliga diskursen. I centrum står Guds självuppenbarelse och tänkandet över dess innebörd inom kristen systematisk teologi. Artikeln är en lätt bearbetning av Jeanronds installationsföreläsning.

Den tid i vilken vi lever, ofta benämnd den postmoderna, förefaller vara speciellt stimulerande för teologiskt arbete. Teologi betyder tänkande om Gud. Mer preciserat betyder det i vår del av världen det slags tänkande som reflekterar över Guds självuppenbarelse i historien, på ett paradigmatiskt sätt i Israels historia och i Jesus Kristi liv, död och uppståndelse. Men i vilken utsträckning uppmuntrar vår postmoderna kontext detta slags tänkande om Gud? Med andra ord, jag ställer frågan om den akademiska teologins natur och funktion och jag framlägger tesen, att detta slags teologi idag har förmånen av bättre förutsättningar än på länge, möjligen än någon gång förut i den kristna historien. Kanske överraskar denna tes mer än det faktum att jag vid ett festligt tillfälle som detta i egenskap av teolog med systematiken som ämnesområde talar om den kristna teologins natur och funktion. Därför vill jag börja med en bedömning av de intellektuella och sociala villkor, i vilka en teolog i dag befinner sig. I den andra delen av mina reflexioner ska jag reflektera över vad systematisk teologi har möjlighet att bidra med för vår samtida kultur.

I.

I en utdragen och noggrann process har teologin mer och mer befriat sig från alla former av yttre förmyndarskap och därmed blivit fullt kapabel

att sluta upp i ledet av växelverkande upplysta vetenskaper. Särskilt har det traditionella greppet om teologin hos olika kyrkor och religiösa lobbygrupper avtagit, om inte fullständigt undanröjts. För närvarande undervisas teologi i Europa utan konfessionella gränser redan i Sverige, Holland, delar av Storbritannien och Irland. Som resultat av denna frigörelse i teologin kan numera här i Lund och i ett antal andra europeiska universitet kristen teologi bedrivs utan fruktan att riskera kyrkans inblandning. Således har teologin nått en offentlig och offentligt grundad position inom universitetet. På basis av den kan vi göra vad vi är ålagda som *theo*-logi, nämligen en orädd, rigorös, offentlig, kritisk och självkritisk reflexion om Gud.

Men teologi har inte bara befriats från yttre institutionella insigrier. Den har också undergått en frigörelseprocess i förhållande till olika former av inre bojor, och mest framträdande härvidlag är frigörelsen från dess patriarkala metod.

Tack vare strävanden inom den vid det här laget globala feministrörelsen har teologer tvingats att radikalt ompröva sin egen hermeneutiska horisont och teologiska metod. Dessutom har själva tänkandet om Gud fått utmaningar från feministkritiken till att befria sig från patriarkalisk förförståelse och öppna sig för ett mycket vidare sätt att tänka. Utan tvivel har det inte handlat bara om att nu lägga kvinnliga analogier och metaforer för det gudomliga till de existerande manliga utan om ett omtänkande i hela processen om Guds-tal i ljuset av ett nytt sätt att reflektera över Gud, nämligen inte längre i termer av en <manlig> högste härskare, alltings

¹ Lätt bearbetad text av installationsföreläsningen. Installationen ägde rum fredag den 13 oktober 1995 i Universitetshuset, Lunds Universitet.

grund, allsmäktig och ensam. I stället handlar termerna om Gud om en källa av kärlek, en källa till överflödande och skapande relationer. Följden har blivit att feministrörelsen har medfört väsentliga impulser för en återupptäckt av förtryckta dimensioner i kristen tradition och därifrån ett omtänkande av Gudsbegreppet, nu i termer av en treenighet av dynamiska relationer.²

Sedan 1960-talet har flera teologier, särskilt den s.k. politiska teologi (Dietrich Bonhoeffer, Jürgen Moltmann och Johann Baptist Metz) och olika befrielse-teologier, vidare utmanat kristen teologi att tänka om sin traditionella metod.³ Med avseende på teologisk metod har olika emancipationsteologier hävdad det faktum, att ingen teori, hur än väl förfinad, kan göra anspråk på status av universell sanning. I stället är alla teorier, inklusive läroteorier, betingade av sin kontext, t.ex. sin språkliga, historiska, filosofiska, sociala, politiska och ekonomiska kontext. Dessutom har det krävts en ny dialektik mellan teori och praxis till hjälp för en konstruktion av lokala och regionala teologier.⁴ Men denna etablering av särskilda teologiska rörelser är inte avsedd att göra sönder det universella sökandet efter vägar att förstå Guds kärleksfyllda närvaro. Snarare blir för första gången sökandet efter mer ändamålsenliga bilder av Gud verkligt universellt precis därför att detta sökande tar mer adekvat hänsyn till världens speciella omständigheter. Teologin har för första gången chansen att verkligen bli en teologi för världen, inte en värld i våra föreställningar utan den verkliga världen, vår och våra medmänniskors värld. Detta postkoloniala och nu inte längre eurocentriska sättet att engagera sig i teologin har vidgat parametrarna för teologisk diskurs och inbjudit varje människa att bli en genuin deltagare i det globala samtalet om verklighetens religiösa dimension.

² Se t ex. Elizabeth A. Johnson, *She Who Is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*, New York: Crossroad, 1993.

³ Jfr. Werner G. Jeanrond, «From Resistance to Liberation Theology: German Theologians and the Non-Resistance to the Nationalist Socialist Regime», in Michael Geyer och John W. Boyer utg., *Resistance against the Third Reich 1933–1990*, Chicago: University of Chicago Press, 1994, 295–311.

⁴ Jfr. Robert Schreiter, *Constructing Local Theologies*, London: SCM, 1985.

I denna process att förhålla sig till världen, om man föredrar att uttrycka det så, denna process av genuin sekularisering har teologin lärt sig att på nytt sätt respektera mänsklig erfarenhet i all dess mångfald och pluralitet. Teologin har lärt sig att värdera det annorlunda som annorlunda. Till exempel har kristen teologi erkänt det genuint äkta i andra religioner och i deras sökande efter en yttersta sanning. Kristna teologer, som en gång var tävlande konkurrenter, engagerar sig nu i äkta samtal med sina kolleger från andra religiösa traditioner och ägnar sig i allt högre grad åt att globalt söka efter mer adekvata modeller att förstå sanningen. Det förhärskande sättet för diskurs, som kritisk kristen teologi skriver under på är därför inte längre monistisk, dvs. intresserat av att göra ensidiga proklamationer. I stället är modellen korrelativ, det betyder, att man söker en ömsesidig kritisk diskurs med var och en som är genuint intresserad av samtal om den religiösa erfarenhetens natur och sanning.

Intresset för ett sådant ständigt öppet och oavslutat samtal om den religiösa erfarenhetens sanning har starkt ökad de senaste åren.⁵ Å ena sidan är denna utveckling ett resultat av försök till nyorientering efter tidigare prominenta ideologiers frånfalle. Marxism, klerikalism, rasism, nationalism, teism, ateism, faktiskt alla de <-ismer>, som karakteriserat den offentliga debatten tidigare under detta århundrade har fallit i vanrykte och efterlämnat ett enormt vakuum i våra kulturer. Är den enda grunden för meningsfullt handlande i världen nu den brutala viljan till makt, beskriven av Friedrich Nietzsche redan förra seklet? Är dess enda verklighet nu de språkliga symbolernas dans, där de inte längre hänvisar till något alls utanför sig själva? Önskar vi att det vakuum i våra kulturer som uppstått i bristen på orientering nu fylls med nya och helt olika ideologier, sådana som de nya fundamentalistiska sekterna, som dyker upp likt svampar ur marken över hela världen och blottar sårbarheten hos många människor i ensidiga löften och högljudda kampanjer att nå tillbaka till förmoderna villkor? Människor har blivit sårbara

⁵ Jfr. David Tracy, *Plurality and Ambiguity: Hermeneutics, Religion, Hope*, San Francisco: Harper & Row, 1987.

därför att de ofta inte längre har något kritisk religiös språk till sitt förfogande. Det tycks mig att den västerländska kulturens brännande problem för närvarande inte är att traditionella religiösa och politiska ideologier kollapsat utan oförmågan till kritiskt språk och informerad offentlig diskurs, där man kan ställa frågan om allehanda anspråk på religiös autenticitet.

Situationen för religiöst språk idag är paradoxal: Teologer och filosofer har nått upp till en anseelig summa av kritiska redskap och instrument genom vilka de nu kan beskriva, mäta, kvantifiera, jämföra och bestämma religiöst beteende i dagens värld. Men de har inte tillräckligt bidragit till utvecklingen av en offentlig diskurs om religiös erfarenhet och dess dubbeltydiga potential att skapa vår postmoderna kultur.

Frånvaron av en sådan offentlig diskurs om religion är speciellt synlig i detta land. I Sverige fortsätter religion att på det hela taget anses som ett privat val. Här anses det ibland till och med vara god stil att avslöja total okunnighet i religiösa ting. Hjälplosheten hos många journalister och politiker, när det gällde att spåra upp ett religiöst språk blottades på ett kraftfullt sätt för ett år sedan, när man plötsligt kämpade inför offentligheten med Estoniakatastrofen och dess yttersta utmaning till självförståelse hos individer och hos nationen som helhet. Men min poäng här är inte att peka finger åt dessa andra som antingen vet så lite om religiösa ting eller inte besitter något adekvat språk för att tala om religion eller om Gud. Snarare ser jag här en stor utmaning till oss teologer. Det syns mig att vi måste på ett nytt sätt lära oss hur man kommunicerar kritiskt och självkritiskt i det offentliga livet om den möjlighet kristen religion har att bidra till ett samtal om den yttersta meningen, den yttersta verkligheten, Gud. Det måste bli vår första och främsta uppgift att befordra utvecklingen av en offentlig och ansvarsfull teologisk diskurs. Kyrkornas vitt utbredda misslyckande, när det gäller att intensifiera en sådan diskurs får inte tas som en ursäkt av oss teologer.

Men jag ser hoppfullt på att teologin nu är bättre rustad än någonsin förut med kritisk metodologi och beredd att engagera sig i en ideologisk kritik inte bara av andra kunskapsgränar och handlingsmönster utan speciellt av sina egna förslag till personlig och kulturell förändring.

Därmed kan och vill teologin nu ge sitt nödvändiga bidrag till samhället här i Sverige och annorstädes. Men teologin kan inte begränsa sig till att ta initiativ till offentligt samtal om religion och Gud allmänt sett, den måste också hjälpa till att befordra ömsesidigt kritiska samtal inom två speciella sfärer i vår kultur, nämligen akademien och kyrkan.

Akademien, dvs. universiteten och alla andra områden, som karakteriseras av intellektuell forskning, upplever också ett bortfall av ideologisk profil. Själva rationalitetsmodellen, som lett vetenskaper och humaniora allt sedan modernitetens gryning har kommit att bli misstänkt idag.⁶ Det mänskliga jaget är inte längre att lita på som tillräckligt säker grund för prövning och tolkning av all verklighet. Teism och dess motpart ateism har båda framställts som svaga mänskliga strävanden. Båda begränsade, fast på radikalt olika sätt, sökandet efter att förstå verkligheten i dess yttersta relationala potential. Både teism och ateism stöttades i lika mån av ett nu omodernt rationalistiskt paradigm som sökte definiera Gud i ontologiska och moraliska termer. Gud som den yttersta röraren av tingen, eller Gud som den yttersta garanten av moralisk ordning. Blaise Pascal avmytologiserade det förra, Friedrich Nietzsche det senare sättet att nalkas Jesu Kristi Gud. Den yttersta gränslinjen för detta filosofiska sätt att få begrepp om Gud var den mänskliga förståelsen av «varandet». När «Gud» reducerades till att passa vår begreppsapparat kom det verkligen inte som en överraskning att han inte kunde finnas till, eftersom Gud inte kunde visas existera inom det trånga ramverk som våra analytiska verktyg ritar upp.

I post-nietzscheanska tider har kritisk teologi därför med rätta inte längre intresse av att definiera Gud i existenstermer. Snarare är kritisk teologi intresserad av att finna vägar att tolka de mänskliga erfarenheter av Gud där Gud beskrivs i termer av ursprung till och befordrare av en kosmisk ordning, karakteriserad av kärleksbestämda relationer, rättvisa, fred, och av glädje

⁶ Jfr Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985, och Jean-François Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, övers. Geoff Bennington och Brian Massumi, Manchester: Manchester University Press, 1989.

i att erkänna det som är annorlunda. De hebreiska Skrifterna hänvisar till denna upplevelse som <shalom>, de kristna Skrifterna antingen som <evigt liv> eller <Guds rike>.

Den avgörande frågan för varje människa som hamnar i nu rådande vakuum av existentiell, social och kulturell orientering är säkerligen denna: Hur förhålla sig till <verkligheten>? Det kan betyda mera konkret: Hur står jag i relation till universum? Hur skall jag förhålla mig till andra människor som annorlunda och inte som bara utvikningar av mig själv? Hur skall jag förhålla mig till Gud, den radikalt Andre, och till möjligheten av en yttersta mening i Gud? Och hur skall jag förhålla mig till det annorlunda hos mig själv, mitt främmande och dubbeltydiga jag?

Postmodern filosofi har på ett säregt sätt hjälpt teologisk diskurs genom att hävda behovet av att acceptera det annorlunda — även det annorlunda i jaget — och att motstå frestelsen att införliva varje mänsklig erfarenhet i någon slags reduktionistisk ram eller ideologi.⁷ Alltså kan teologi nu på nytt gripa sig an med det säregna och annorlunda i mänsklig erfarenhet i det förgångna, närvarande och framtida. Den måste alltid vara beredd att revidera sin egen systematiska ansats i förhållande till pluraliteten i erfarenheter och göra det i ljuset av dessa erfarenheter. Således måste, som förut framhållits, teologisk metod vara sant pluralistisk och korrelativ. Som sådan kan nu teologi mer modest återuppta den långa och slingriga resan att tolka de textuella vittnesbörderna om Guds självuppenbarelse i Israels historia och Jesu Kristi liv, död och uppståndelse. Teologin kan nu kritiskt ny-tolka den rika men dubbeltydiga kristna lärohistorien och försöka att fortsatt förfinas sin hermeneutik.

Denna tolkning av Guds av kärlek präglade självuppenbarelse är naturligtvis en primär angelägenhet för de kristna kyrkorna. Därför behöver också teologin engagera sig i en ömsesidig kritisk relation till alla de kristna gemenskaper, där religiösa upplevelser fortsätter att göras och tolkas. För att tala klartext, de kristna kyrkorna är inte de enda ställen, där Guds närvaro söks och tänks igenom idag, men de är viktiga mani-

festationer av religiös orientering och därför av väsentlig betydelse för varje kritisk teologi. Och man skulle vilja hoppas vice versa.

En kritisk teologi vill därför, som vi har sett, verkligen ta sina förpliktelser mot samhälle, akademi, kultur och mot kyrkorna mycket seriöst och försöka att i var och en av dessa sfärer bidra till ett öppet och oavslutat samtal mellan disciplinerna om metoder för tänkande och förståelse av den yttersta verkligheten, av det annorlunda och av religiös mening. Men var ligger mer konkret det påtagliga bidrag, som teologin har att erbjuda till denna mångskiktade offentliga diskurs?

II.

Jag tänker här koncentrera mig till fem möjliga bidrag:

(1) Kristen teologi som *theo*-logi har först och främst intresse av att förstå fenomenet Guds självuppenbarelse i vår världs historia. Filosofiska och etiska överväganden är en sekundär angelägenhet. Det betyder inte att jag påstår att de inte är viktiga. Snarare vill jag betona ordningen för angelägenhetsgraden inom teologin. Huvudintresset för teologisk reflektion är Gud i hans (eller hennes) manifestationer i mänsklig historia. Som sådan har teologin alltid sysslat med gränserna för mänskligt tänkande eftersom Gud inte fullt kan begripas av mänskliga sinnen. Teologi måste därför vara öppen för det radikalt annorlunda och kritisk gentemot alla sina egna ansträngningar att begripa Gud. Med en formulering av den franske filosofen Jean-Luc Marion måste teologin skarpt skilja mellan vad han kallar «ikoner» och «idoler» (avgudar). Ikoner hjälper oss att se bortom oss själva, idoler reflekterar alltid oss själva.⁸ Med sikte på grundläggande orientering mot det annorlunda kunde man säga att det första bidraget som teologin kan ge till den offentliga diskursen om mening, yttersta mening och sanning är att radikalt bry sig om det annorlunda.

⁸ Jean-Luc Marion, *God Without Being*, övers. Thomas A. Carlson, Chicago: University of Chicago Press, 1995, 7–24.

⁷ Jfr särskilt Paul Ricœur och Emmanuel Lévinas.

(2) Det andra bidraget, som teologi kan ge till detta offentliga samtal är intresset för emancipatoriska relationer. Teologi tolkar judars och kristnas erfarenheter med sin Gud i termer av vad de uppenbarar om möjligheterna till kreativa relationer. I centrum av teologisk reflexion står därför det nätverk av relationer som varje människa är insatt i: Min relation till naturen, till andra, till mig själv och till möjligheten av något radikalt annorlunda. Kristen teologi närmar sig detta nätverk av relationer i den radikala kärlekens perspektiv. Enligt kristen tanke är kärlek inte ett begrepp som betyder något slags sentimental syn på världen. Snarare förstås kärlek som en gratis erbjuden och skapande form av relation som överträffar all beräkning och förväntan. Teologi tolkar det faktum att Jesus av Nasaret offrade sitt eget liv och hopp till denna radikala förståelse av Guds väsen som kärlek som en öppen inbjudan till oss att reflektera om kärlekens möjligheter till förändring idag. Alltså, trots de många väl dokumenterade misslyckanden hos kristna, när det gäller att odla denna kärlekens gåva i sina liv och gemenskaper utforskar kristen teologi potentialen i denna form av mänskliga relationer och bedömer den som en äkta möjlighet till mänsklig förändring i riktning mot emancipation, självförverkligande och ekologisk rättvisa. Den tolkar många offentligt kända exempel på de vittnesbörd inom den kristna traditionen om denna förändrande och befriande kärlekens kraft från Jesus till bl.a. Dietrich Bonhoeffer, Martin Luther King och Gustavo Gutiérrez.

(3) Det tredje bidraget som kristen teologi kan ge till det offentliga samtalet är sitt sinne för kvalificerad förväntan. Kristen teologi reflekterar över vad människor hoppas på. Den söker efter kriterier att bestämma autenticiteten i både individuella och sociala förväntningar. Den behandlar t.ex. följande sorts frågor: Hur ska vi handskas med döden i vår kristna tradition?⁹ Relativiserar vi döden och som följd därav också livet genom att förvänta oss någon slags odödlighet? Eller betraktar vi döden som den natur-

liga gränsen för livet och därför utvecklar ett mer adekvat och kreativt koncept på livskvalitet? Förstår vi Jesu uppståndelse som ett oinlettgörande av döden eller som bekräftelse på betydelsen av ett liv som upptas av att bygga upp rättvisa och kärleksfulla relationer?

(4) Det fjärde bidraget som kristen teologi kan ge till offentlig diskurs är sin sensibilitet för det hela. Kristet tänkande motsätter sig individualisering och objektifiering av alla fenomen och söker en förståelse av alltings samhörighet. Kristen teologi utforskar därför kognitiva teorier som medger integration av erfarenheter av det hela, t.ex. hos judiska, islamiska och kristna profeter och mystiker, utan att ge efter för den allestädes närvarande frestelsen till nya intellektuella imperialismen och ensidiga totaliserande ideologier.

(5) Det sista bidraget som jag vill nämna här är det kristna sinnet för historien. Mot domsprofeter och proklamerare av historiens slut odlar kristen teologi sitt sinne för historien genom att söka efter ständigt ny och bättre värdering av det förflutna till förmån för det närvarande och för att utforska möjligheterna för ett framtida liv. Genom att skriva under på hermeneutisk tänkande har kristen teologi accepterat sitt historiska predikament och därför förkastat varje anspråk på att äga den yttersta och universella sanningen. Kristen teologi är själv ett historiskt fenomen med alla dess begränsningar och möjligheter. Ingenting mer, men heller ingenting mindre. Den vill kunna samtala och samarbeta med alla andra discipliner som är lika medvetna om sin historiska natur och fortsätter att kritiserar alla dem som gör anspråk på att äga en transhistorisk rationalitet.

III.

Kanske har jag lyckats att visa på möjligheterna för teologiskt tänkande idag. Teologins utveckling de senaste årtiondena har hjälpt teologerna att inse att framtiden för mänsklig insikt ligger i samverkande tänkande. Sanningen om vårt liv, om vår värld, om verkligheten och om Guds radikalt annorlunda väsen är varken en sak för

⁹ Se Werner G. Jeanron, *Call and Response: The Challenge of Christian Life*, Dublin: Gill and Macmillan, 1995, kap. 3.

ecklesiastik besittning eller vetenskaplig tillämpning. Snarare ska den komma framåt i den långa process av interdisciplinär strävan att stötta det offentliga samtal om sanningen, i vilket var och en kan delta. Teologi har redan lärt mycket av att delta i denna process. Den ska lära

ännu mer i framtiden om den förblir trogen sitt primära intresse, nämligen att tänka om Israels och Jesu Kristi Gud och att utforska de emancipatoriska och förändringsinriktade livsvägar, som tron på denne Gud kan uppenbara.

Summary

This is the edited text of Werner G. Jeanrond's inaugural lecture as the new professor of systematic theology at the University of Lund. The article offers some reflections upon the intellextual context and possibilities of Christian theology today. It argues that after the emancipation from previous forms of confessional institutional dependence theology today seems better equipped than before to participate in the interdisciplinary conversation on meaning and truth. By participating in this conversation theology can make its own contribution to the global search for more adequate forms of rationality and for more appropriate interpretations of reality.



Är det något
du funderar över?

Ja, att STK
jag behöver!



**Prenumerera nu på STK för 1996
genom att betala in prenumerationsavgiften 150 kr (100 kr för studenter)
på postgiro 606 11 71-2, Bloms Tryckeri AB, Lund! Ange tydligt namn och adress!**

LITTERATUR

Monford Harris: *Exodus and Exile — The Structure of the Jewish Holidays*. 129 sid. Fortress Press, 1992. — Illman, Karl-Johan: *Judendomen i ljuset av dess högtider*. 2 uppl. 229 sid. (Religionsvetenskapliga skrifter nr 24Å). Åbo Akademi, Åbo 1994.

Översikter över de judiska högtiderna, deras betydelse och hur de firas, är en genre som återfinns redan i bibeltexten — som exempel kan nämnas genomgången i Lev. 23. I det följande skall behandlas två översikter från de senaste åren som behandlar detta tema, men från helt olika utgångspunkter.

Harris bok har som sitt syfte mindre att ge en översikt än en tolkning av de judiska högtiderna utifrån en, som han uppfattade det, polaritet mellan Exodus och exilen. Denna polaritet finns, enligt Harris, uttryckt i samtliga högtider, med en tydligare framtoning i fr.a. Pesach, 9 Av och Purim. Gemensamt för dessa båda poler är också den historiska medvetenheten, som genom framställningen kommer att framstå som mer central för Harris tolkning av högtiderna än Exodus-exil-temat. Framför allt blir detta tydligt i kapitlet om Pesach. I sin diskussion av traditionen att var och en skall se sig som om han/hon själv gått ut ur Egypten, skriver Harris bl.a. (s. 24):

The Jew must break through the confines set by his senses; he must see himself going out of Egypt. But the Jew is in his particular generation, in his place. He is not in ancient Egypt, nor above time and place. He is here and now. The Haggadah is not a platonic liturgical text, dealing with realms above time and place. The order is the realm of history. The *as if*, then, is the problematic issue. The *as if* deals with the question of time. In seeing oneself as if one went out of Egypt, one does not deny the present, one does not attempt to reenact the original Exodus.

Längre ner skriver Harris emellertid (s. 26 f.):

To see oneself as if one went out of Egypt is to *sense* oneself as if one went out of Egypt (...). The senses, then, enable a person to sense himself totally in the order of history.

Detta exemplifierar en motsägelse, som jag menar genomsyrar Harris bok. Han är genomgående i boken mycket angelägen om att argumentera mot alla tolkningar som antyder att de judiska högtiderna, och deras firande, skulle kunna tolkas som ett återupple-

vande av de händelser de minner om, detta skulle enligt Harris vara liktydigt med en återgång till en mytisk (icke tidsbunden) forntid och därmed ett ahistoriskt betraktelsesätt. Men var går gränsen mellan att uppleva sig som del av historien, vilket Harris ser som ett av målen med firandet av högtiderna, och att åter skapa den, vilket han starkt vänder sig emot, och ser som ett uttryck för ett arkaiskt beteende? Detta klar görs, enligt min uppfattning, inte på ett tydligt sätt.

Harris vänder sig till läsare vilka är väl förtrogna med de olika högtidernas temata, de liturgiska texterna liksom med den rabbiniska traditionens olika aktörer. Hans avsikt är heller aldrig att beskriva högtiderna, utan att tolka dem, vilket han gör med hjälp från flera olika håll. Han gör jämförelser med andra religioner och deras texter och traditioner, så kontrasteras t.ex. Chanukkah med en utförlig analys av amerikanskt julfirande (en analys som upptar huvuddelen av kapitlet) och sukkan jämförs med det heliga huset hos vissa indianstammar. Psykologiska modeller spelar en stor roll, t.ex. ses den prästerliga välsignelsen som en form av terapi med inriktning på drömmens betydelse. En mängd tänkare från olika tider och traditioner citeras av Harris som stöd för hans teser, på ett sätt som ibland kan upplevas som lite «spretigt», då citatens ålder och ursprungliga kontext sällan diskuteras. Flera av kapitlen i boken har tidigare publicerats, helt eller delvis, i andra sammanhang, något som också bidrar till en viss känsla av bristande samstämmighet inom framställningen och som troligen är orsaken till en del upprepningar. Boken avslutas med en ordlista, som förklarar vissa grundläggande termer, men intrycket av en framställning för insatta läsare kvarstår. *Exodus and Exile* är således en bok framför allt för dem som söker tolkningar, gärna med en psykologisk vinkling, av de judiska helgerna.

Illmans bok, vars andra upplaga (den första kom 1992) nu föreligger, är en mer traditionell genomgång av den judiska festcykeln, liksom av de högtider som förknippas med olika faser i individens liv. Här får vi, med hjälp av citat ur olika källor, samt tydliga hänvisningar till andra, en överblick över hur de olika högtiderna tänks ha vuxit fram, men också hur de uppfattas av den rabbiniska traditionen själv.

I detta dubbla perspektiv ligger enligt min uppfattning, bokens stora förtjänst; de flesta andra översikter över den judiska helgcykeln nöjer sig med en av aspekterna. Det inledande kapitlets diskussion av utgångspunkterna för framställningen ger dessutom en god bakgrund för den läsare som inte tidigare kommit

i kontakt med materialet. Uppläggningsen med högtiderna i centrum ger framställningen en tydlig struktur; möjligen kan man ifrågasätta kapitelindelningen på sina ställen. Visst finns en tematisk koppling mellan 9 Av och Yom ha-Sho'ah (Holocaust-dagen), liksom en historisk mellan den sistnämnda och Yom ha-Atsma'ut (Självständighetsdagen) men jag hade ändå helst sett att de två senare behandlats för sig i kraft av varande «moderna» helger och inte tillsammans med den förstnämnda. Men det är en smaksak.

Illmans framställning vänder sig, som redan framgått, till en helt annan läsekrets än Harris. *Judendomen i ljuset av dess högtider* kräver möjligen en viss bakgrundskunskap i biblisk historia men med hjälp av de fylliga citaten och hänvisningarna kan läsaren själv lätt hitta de källor som åberopas. De utförliga citaten och översättningarna ur liturgiska texter gör också att läsaren får en uppfattning om dessa texters karaktär och de får framställningen att «stå på egna ben» — man behöver inte läsa boken med bönbok och andra liturgiska texter bredvid sig, även om detta naturligtvis ger ännu mer. Möjligen är det de utförliga citaten som orsakat att diskussionen av deras innebörd ibland fått stryka på foten (av utrymnesskäl?) och att tydligheten ifråga om olika åsikters och traditioners ålder och ursprung brister på sina ställen. Men som framgått kan den nyfikne läsaren själv lätt leta vidare.

De frågetecken jag satt i kanten av texten härrör i de flesta fall från mina egna funderingar snarare än rena ifrågasättanden av fakta. Ibland förekommer utropstecken i texten på ett sätt som jag inte riktigt förstår — t.ex. i avsnittet om seder-måltiden, där det nämns att man «öppnar dörren (!) för profeten Elia» (s. 97) — de kan tolkas som en förvånad kommentar till den handling eller åsikt som skildras, vilket säkert inte varit avsikten. Förklaringar av judiska seder och tankar utifrån kristna «paralleller» kan också kännas lite främmande, fr a som man inte kan förutsätta att en läsare utan teologisk utbildning har innebörden i begreppen helt klar för sig. Boken vänder sig förvisso, enligt förordet, främst till studenter i teologi och religionshistoria, men som vi vet kommer en växande andel bland dessa från sekulariserade miljöer eller har en bakgrund i icke-kristna kulturer. Min slutsats blir dock att Illmans bok fyller den lucka bland arbetena på svenska över de judiska helgerna som avsetts för en översikt som tar upp både religionshistoriska aspekter och den rabbinska traditionens synsätt. Detta tomrum är nu, tack och lov, fyllt.

En sammanfattande jämförelse av dessa båda verk blir således att Harris redovisar möjliga tolkningar, Illman ger läsaren verktygen att själv nå fram till dem.

Eva-Maria Jansson

Tryggve N.D. Mettinger: *No Graven Image? Israelite Aniconism in its Ancient Near Eastern Context*. 252 sid. (CONIECTANEA BIBLICA: OLD TESTAMENT SERIES 42). Stockholm 1995.

Dekalogens andra bud anses allmänt uttrycka ett av den israelitiska religionens mest distinktiva drag. I grundläggande svenska handböcker, som Ringgrens *Israels Religion* 1965, s. 6, eller Albrektson/Ringgrens *En bok om Gamla testamentet* 1969, s. 102, fastslås att bildförbudet skiljer Israels religion radikalt från andra religioner och svärigen kan härledas ur dessa.

För den som ser Israels gamla religion från t.ex. ett arabiskt perspektiv har dessa kategoriska påståenden alltid varit något problematiska. Visserligen finns i det forntida Arabien inga uttalade bildförbud före islamisk tid, men kulter utan gudabilder i människo- eller djurgestalt är väl dokumenterade och påminner starkt om de stenstoder som vi vet var ett centralt inslag i det gamla Israels kult. Frånvaron av föreställande kultbilder är definitivt inget israelitiskt monopol. Problemet är snarare den explicita formuleringen av ett förbud. Den rimliga tolkningen av andra budet tycks ju nämligen vara den att det syftar på plastiska kultbilder som avbildar levande varelser, människor eller djur.

Nu har professorn i Gamla testamentets exegetik i Lund, Tryggve Mettinger, tagit sig före att titta närmare på hur det ser ut i Främre Orientens gamla religioner med användningen respektive icke-användningen av föreställande bilder i kulten. Mettinger har i sin forskning alltmer kommit att syssla med gudsbilden i Gamla Testamentet, ett tema som väl till syvende och sist är det centrala i ämnet GT-exegetik. Det är också uppenbart att bildförbudet är ett helt centralt komplex i sammanhanget.

Mettingers bok är en genomgång av den litterära och arkeologiska dokumentationen av bildlösa kulter i Israels omvärld: Egypten, Mesopotamien, Arabien, Fenicien med dess kolonier samt det pre-israelitiska Syrien. Till denna kommer, naturligt nog, en liknande genomgång av dokumentationen av sådan kult från Israel självt. En av denna boks många förtjänster är det breda tidsperspektivet: genomgången går från syrisk bronsålder till nabatéerna och feniciska kulter i hellenistisk-romersk tid. T.o.m. den tidiga Islams förhållande till anikonism, bildlöshet, behandlas om än kortfattat.

Resultatet av denna inventering är i korthet följande: I Israels omvärld var användningen av icke-föreställande/icke-avbildande föremål som gudasympoler vitt utbredd, fr.a. i den västsemitiska världen. Det rör sig först och främst om användningen av stenar, antingen obearbetade eller formade till stoder, som centrala kultföremål i helgedomar. Av två semitiska termer för dessa stenar, en äldre av roten *skn* <bo> och

en yngre *byt 'l* «guds hus», framgår tydligt att stenstoderna ansågs vara gudens boning. Det tycks klart att i Syrien–Palestina är användningen av avbildande kultföremål sekundär: det är stenkulten som är den äldre och ursprungligare. Införandet av föreställande bilder i kulten redan under bronsåldern tycks dock inte ha förorsakat någon konflikt: anikonisk och ikonisk kult har praktiserats sida vid sida genom århundraden. Även på Arabiska halvön är bilder sekundära: de få någorlunda säkra exemplen på avbildningar av gudar som finns från Sydarabien har alla en hellenistisk prägel och visar på inflytande från den grekisk-romerska bildtraditionen. I Arabien dominerar kulten av icke-föreställande stenstoder ända till islamisk tid och praktiseras faktiskt ännu i denna dag: vid moderna helgon- och profetgravar står fortfarande stoder som vördas på liknande sätt som beskrivs i GT. Ett viktigt avsnitt i Mettingers studie är referensen till stenkulten hos nabateerna under århundradena kring Kristi födelse. De nabateiska stenstoderna har nyligen beskrivits i en banbrytande studie av J. Patrich: *The Formation of Nabatean Art. Prohibition of a Graven Image Among the Nabateans*, Jerusalem/Leiden 1990. Mettinger sätter in detta fenomen i ett större, främreorientalistiskt sammanhang och har helt säkert rätt i att den anikoniska kulten hos nabateerna endast är en del av ett mycket större komplex. Kulten av stenar i olika former hör hemma i öppna helgedomar och har varit utbredd över hela arabiska halvön, stora delar av Syrien inklusive Fenicien och dess kolonier. Exempel finns också på icke-semitisk botten, t.ex. den berömda Afroditehelgedomen i Paphos på Cypern.

Det visar sig nu att i Israel självt är denna stenkult vitt utbredd långt ner i kungatiden, och det finns ingen anledning att tro att de numera rätt talrika fynden av helgedomar med stenstoder inte skulle vara jahwistiska (s. 166). Det mest spektakulära exemplet är naturligtvis templet i Arad i Negev, vars jahwistiska prägel är ställd utom varje tvivel. Den hebreiska termen för en sådan stod är *massebah*, vilken är avledd av samma rot som den arabiska termen för samma föremål: *nush*. Att denna kult var israelitisk bekräftas av de många GT-ställen där den tas för given och anses instiftad av en patriark. Mest bekant är väl berättelsen om grundandet av kulten i Betel (1 Mos. 28:18–19). Kulten av sådana stoder tycks i själva verket ha varit den normala i det gamla Israel och har således inte skiljt sig från de omgivande folkens kult. I Israel finns en tendens att endast ha en stenstod i helgedomen medan «hedningarna» har flera i samma tempel. Detta reflekteras kanske i dekalogens första bud. Mycket intressant är den arkeologiska dokumentationen av hur man vid israelitiska kultplatser har grävt ner stenstoder (s. 145–146 Arad, s. 151 Lakish, s. 161 Megiddo) vilket erinrar om ceremonin som beskrivs i 1 Mos. 35:1–4.

Syftet med Mettingers arbete är «att studera det komparativa material som på något sätt kan kasta ljus över det israelitiska bildförbudet och traditionen bakom denna utvecklade ikonofobi» (s. 22). Det handlar således inte om att förklara uppkomsten av det explicita bildförbudet utan att belysa den bakgrund som kan ha bidragit till dess uppkomst. Det är uppenbart att det explicita förbudet mot avbildning som uttrycks i andra budet är relativt sent, enligt Mettinger kanske deuteronomistiskt. I inledningskapitlet diskuteras en del definitioner som är nödvändiga för att på längre sikt tackla problemet med bildförbudet. Mettinger skiljer, med anknytning till andra forskare, t.ex. Birger Gerhardsson, mellan traditionell bildlöshet och programmatisk bildlöshet. Den förra, som antagligen varit den dominerande kultformen i Syrien–Palestina och Arabien från hedenhös är icke-explicit och tolerant. Den senare, som uppstår i Israel vid en bestämd tidpunkt (kungatidens slut) är explicit, propagandistisk, intolerant och ikonoklastisk. Denna distinktion är helt säkert riktig och formulerar problemet väl. Den ger också upphov till en del tankar kring Mettingers bok och det fenomen som studeras.

För det första kan man undra om problemet egentligen är den anikoniska kulten. Eftersom denna alltid funnits är det väl i stället bildkulten som tarvar en förklaring. Det finns indikationer på att denna är sekundär även på andra håll, t.ex. i Mesopotamien och Grekland. Det är lätt för oss att se monoteismen som en sorts protesterörelse mot etablerade, hedniska bruk antingen vi arbetar med historiskt eller teologiskt synsätt. Det är den väl också, men det är viktigt att inse att «hedendomen» inte nödvändigtvis måste framställa sina gudar i avbildande form. Vi skall inte låta bilden av polyteistisk religion präglas av t.ex. vår bild av grekisk eller egyptisk religion. Bildkulten kan ses som ett historiskt/religionsfenomenologiskt problem även i «hedendomen»: varför börjar man vid en viss tidpunkt göra statyer av gudar? Mettingers studie visar mycket klart att den anikoniska kulten icke är något fenomen som monoteismen har monopol på. Som bekant är bildkult inte heller främmande för monoteismen: kyrkans bilder är inte där för endast estetisk verkan.

Detta innebär att det inte är säkert att den traditionella anikonismen, som Mettinger här har givit en utmärkt översikt över, är den programmatiska anikonismens ursprung. Det kan vara så men säkert är det inte. Här finns nämligen ett problem till om vilket man kan ha en annan uppfattning än Mettinger (s. 195–196). Stenkulten är inte den enda formen av anikonisk kult i Israel och dess omvärld. Det finns en annan form – nämligen tomrummets, fr.a. i form av den tomma tronen. Mettinger behandlar naturligtvis även denna, men han framhåller egentligen inte att detta faktiskt är en anikonism av ett helt annat slag än i kulten av sto-

der. Den har studerats av M. Metzger i ett viktigt arbete. Denna den tomma tronens anikonism tycks uppträda i Fenicien, fr.a. i Sidon, och har kanske förbindelser till Egypten. Det tycks ju ha varit så att det i templet i Jerusalem under någon tid stod just en sådan tom tron. Denna anikonism har således spelat en roll i Israel och kan ha kommit just från Fenicien (Mettinger s. 139). Det är överhuvudtaget märkligt att ikonoklasterna, dvs. representanterna för den programmatiska anikonismen, vänder sig också mot stenodskulten som fördöms som hednisk. Det är dessutom uppenbart att dekalogens andra bud knappast kan gälla denna. Stenodskulten var lika anikonisk som ikonoklasternas. Trots detta vet vi att de förföljde den och utrotade den (5 Mos. 7:5; 12:2-3; 2 Kon. 18:4; 23:14). Deras vrede vänder sig inte bara mot avbildningar utan även mot kultföremål där guden kan tänkas på något sätt vara närvarande. I sin egen bildfientlighet förföljer de bildlösa kulturer. Den tomma tronens anikonism är definitivt senare än den traditionella kulten av stenodder och den gör faktiskt intryck av programmatisk anikonism: man väntar sig ju en som sitter på tronen. Dennes frånvaro är en explicit symbol av samma slag som *mihrabén* i en moské ursprungligen var: en nisch utan gudabild. Det vore värt att pröva om inte den israelitiska ikonoklastiska rörelsen har sina rötter i teologin kring den tomma tronen bland internationellt orienterade och samtidigt nationalistiska intellektuella, och inte i den traditionella, folkliga stenodskulten.

Frågan är ju vad allt detta betyder. Vad är det ikonoklasterna vill uttrycka med bildförbudet? Varför är de fientliga även mot den traditionella anikonismen? Med detta sammanhänger en rad andra frågor. Varför utplånas de lokala kulterna i Israel? Varför får man egentligen inte avbilda Israels gud? Varför skyr man alla bilder samtidigt som man hänger sig åt de djärvaste antropomorfismer i den religiösa poesin? Och till sist den stora frågan: vad betyder monoteismen? Vad är det Israels (och f.ö. även Islams) teologer vill uttrycka med bilden av den ensamme och, så småningom, ende guden? För den historiska förståelsen av Gamla Testamentets religion är detta det centrala problemkomplexet, och Mettingers bok, liksom flera av hans föregående, behandlar förvisso ett tema av kapital betydelse för detta.

Vi bör vara tacksamma över att en forskare av denna kaliber tagit sig an ett av de viktigaste förarbetena till förståelsen av det gamla Israels religion. Boken bär de kännetecken som vi vant oss vid från Mettingers hand: klarhet, läsbarhet, grundlig, solid dokumentation och föredömligt balanserad och omdömesgill argumentering. Denne läsare har bara funnit en obetydlig *lapsus calami* (s. 138, där Israel sägs ha lytt under Assyrien i sjätte århundradet f.Kr.). Mest tilltalande för en icke-GT-exeget är det vida geogra-

fiska perspektivet. Det gamla Israels religionshistoria kan inte förstås utom mot en bred bakgrund. Att Mettinger, som en av de första på mycket länge, har uppmärksammat den arabiska bakgrunden är bara att gratulera till. Sedan ett drygt tiotal år sker stora ting i Arabiens arkeologi, både i norr och i söder, som i framtiden kommer att ha stor betydelse för GT-forskningen. Den GT-intresserade kan få en glimt av vad som väntar genom att läsa Mettingers <bild-bok>.

Jan Retsö

Christian Braw: *Söka förstå*, 157 sid. Norma Bokförlag. Borås 1994.

De væsentlig på grundige, selvstændige forskninger baserede afhandlinger, som den alsidige docent ved Åbo Akademi lægger frem i sin nye bog, er meget forskellige af omfang og emner. Fælles for dem alle er dog forfatterens idehistoriske engagement og henblik på aktualiteten.

De syv afhandlinger i *Söka förstå* vil ved deres essayistiske form orientere en åndshistorisk interesseret almenhed og derved hjælpe til dybere forståelse af vor samtid, dens rødder og dens udfordringer.

Det første lange essay er en dybtborende analyse af den tjekkiske præsident Vaclav Havels næstan kaffiske protest mod det totalitære systems nedbrydning af den menneskelige individualitet og identitet. Samtidig hævder han med kraft troen som vort livs bestemmende faktor. «Tron ger liv åt sitt objekt, inte tvärtom» citerer Braw fra Havels breve fra fængslet. Fastholdelsen af håbets betydning og af menneskets på gudstroen, «vor absolutte horisont», grundede forpligtelse på og ansvar for det gode er her det centrale!

Mellem et kraftigt opgør med «weibulleriet»:s historiesyn, påvisning af Guds nærvær i præsteembedet og en gæsteforelæsning om Augustins betydning for Anglikanismens fromhed (belyst ud fra *Book of Common Prayer*) frydes man over en herlig afhandling om vore forfædres (og derved delvis også vor?) reception af kristendommen, bl.a. godt gjort ud fra svenske runeindskrifter og det billede af de gamle daners truede univers, som vi møder i Beowulfkvadet.

De kirkehistoriske højdepunkter må dog siges at være 4. kap. «Vid vægens början», der viser den senere som høj Kirkelig leder også i Danmark så kendte Gunnar Rosendals radikalt liberal-teologiske idealisme i studenterårene, — en ejendommelig kontrast til hans senere positioner bl.a. med betoningen af «Rette lærere»:s autoritet, samt 7. kap. om «Bönen hos Johann Arndt», som vel for en del populariserer disputatsens indsigter, men munder ud i en efter mit skøn angribelig parallelisme mellem Luther og Arndts trods en række

reservationer dog bevidste overtagelse af mystikkens forkærlighed for vort åndelige liv som en gradvis opstigning mod Gud og oplevelsen af enhed med ham. Skævheden viser sig allerede i det indledende postulat, at «ingenstans træder den kristne trons egenart så tydeligt fram som i bönen», s. 117, hvad der da vist må siges at være en «sandhed med modifikationer».

Det være hermed overladt til læserens egen afgørelse gennem fordybelse i Braws spændende værk at afgøre, hvem af os, der her har ret.

Helge Haystrup

Arne Palmqvist: *Fjellstedtska Skolans Historia. 320 sid. Kamratföreningen Gamla Fjellstedtare. Uppsala 1994.*

Vem minns inte Georg Landberg, den ovanlige historikern som kallade sig Kristen Humanist och som gav sin stil åt skolan intill Fyrisån. På skämt kallades skolan Mannheim. Tvärs över Fyrisån låg Magdeburg.

Ruben Josefson var teologen som borde ha blivit professor i dogmatik — såsom ämnet hette på den tiden. Men han utkonkurrerades av mera stridbara andar. Han blev efter ledarskapet för skolan på Landbergs rektorstid biskop i det nordliga Härnösand och till sist ärkebiskop i Uppsala. Ragnar Holte tecknade hans bild vid prästmötet i Uppsala 1974.

Sven Silén var den «praktarbroder» som talade latin och odlade tidegården. Med honom på Davidsgården i Rättvik var teologin inte tråkig eller bråkig. Undrar om inte Silén höll på 1878 års kyrkoordning? Som lektor i Härnösand kom han till Fjellstedtska och därifrån blev han biskop i Västerås. Arne Palmqvist gick samma väg till biskopsstolen i Västerås över Härnösand.

Torsten Ysander, Gustaf Ljunggren och Yngve Rudberg var själasörjare under sitt ledarskap. H.S. Nyberg var en reslig kämpe som hindrade många icke språkbegåvad att bli präst. Det räknade han sig till förtjänst. När den mera prästbegåvade än hebreiskkunnige hindrades flera gånger gick dennes mamma upp till «H.S.» och berättade att hon bad för sin son när han skulle upp för sin stränge lärare. Nå, vad säger Gud om det då? Jo att läraren ska vara snäll mot eleven och inte hindra honom. Nej, det tror jag inte alls, svarade «H.S.». Gud vill att han ska kunna sina saker.

Flera lärare vore att nämna. Visst har det funnits original intill dess att Allan Parkman efterträdde Georg Landberg och nu har öppnat för Pastoralinstitutet m.m. Härom finns mycket att spekulera över.

Väckelsen grundade skolan. Den store missionären Peter Fjellstedt från Värmland drev i Lund sedan 1840-talet en utbildning för missionärer, präster och

lekmän. Den s.k. inre missionen byggde på föreningar och sällskap mera än på kyrkan. Denna problematik går igenom hela skolans historia.

Skolan flyttades till Stockholm och kom till Uppsala 1859. Fjellstedt överlämnade skolan 1862 till Teologiska Fakulteten i Uppsala och till Jonas Alströmer vid Evangeliska Fosterlandsstiftelsen. Så grundades en klassisk högre läroanstalt som åtog sig att undervisa eleverna intill studentexamen för att gå vidare och bli missionärer, präster och lärare.

Medvetande gavs åt eleverna om de andliga och sociala förhållandena ute i stora världen. Mest kom bondsöner från Syd- och Mellan-Sverige. Där hade Fjellstedt verkat. Sedermera visar bokens statistiska tabeller hur norrlänningarna mer och mer kom att bli flest bland eleverna. Fjellstedts medarbetare P.A. Ahlberg försåg Fjellstedtska skolan och Missionsinstitutet med en förberedande skola.

Johannes Kerfstedt blev skolans kraftfulle ledare. Trots kulturradikal kritik lyckades det Kjerfstedt att säkra skolans ekonomi och pedagogiska status. De ungdomar som antogs fick befattningar inom Svenska kyrkan allra mest.

Församlingsrörelsen på 1890-talet gjorde kyrkomedvetandet mera levande. Det gällde att i liv och gärning förverkliga det kyrkliga bekännelseidealet. Häromkring utkämpades strider. Anknytningen till väckelse fortbildades. 1909 anställdes Gustaf Norrman som Kjerfstedts medarbetare.

Norrman drev de protestantiska idealen för skolan. Biskoparna Lars Landgren och A.F. Beckman påverkade Norrman. Kjerfstedt blev så gammaldags kyrklig att han önskade prosten L.M. Engström som sin efterträdare. Norrman var mera främmande för prästämbetets framhävande. Efter arvet från Västerbotten hade Norrman mera sinne för väckelsekaraktären med dess karismatiska uttryck. L.M. Engström var för konservativ och oböjlig.

Det liberala tänkandet bredde vägen för Georg Landberg att komma till skolan och göra den till ett centrum för den s.k. kristna humanismens idéer. H.S. Nyberg verkade för att skolan skulle bli en grund för det humanistiska bildningsidealet vid utbildningen av «de andliga».

Församlingsrörelsen, unkyrkligheten och den s.k. Lutherrenässansen präglade skolan intill 1940-talet. Många teologer framgick ur Fjellstedtska skolan med en sådan inriktning. Georg Landberg verkade för den personliga kvaliteten hos eleverna. Skolningen gick ut på att eleverna skulle bli ledande personer i samhällsutvecklingen. Allt flera elever fortbildade sig till att bli lärare i religion och humaniora. Statistiken visar på huvudlinjerna i denna utveckling.

Skolreformen i Sverige följdes noga av Georg Landberg. Som sin efterföljare fann han Allan Park-

man. Parkman lyckades inte genomföra en förberedande skola för gymnasiet. Det nya gymnasiet blev tre-årigt, med en humanistisk och en samhällsvetenskaplig linje vid skolan.

Fjellstedtska skolan nedlades 1982. Pastoralinstitutet i Uppsala förlades till skolans lokaler. Varken latin eller hebreiska behövdes längre för avläggande av teol.kand. Olika kurser skulle ges i överensstämmelse med uppgiften att tjäna kyrkan.

Mellan åren 1862 och 1982 hade Fjellstedtska skolan 2.904 elever. Präster, missionärer och lärare samt andra yrken har omväxlat. Kyrka och samhälle har genom åren försetts med vid denna skola utbildade personer. Det kulturella medvetandet har alltid varit stort.

Minneshögtiderna vid skolan blev betydelsefulla. Kamratföreningen Gamla Fjellstedtare, som utgivit denna bok, bildades 1937. Alltjämt utkommer Årsskriften. *Fjellstedtarens Jul* utgavs sedan 1920-talet.

Skolan har sin egen humor. Denna visas av de årliga egna studentämnen. Dessa anslogs länge invid skolans port — till standens allmänna förnöjelse. Luthers födelsestad Eisleben blev den sammanfattande benämningen för att fjellstedtarna och magdeburgskorna åkte skridskor tillsammans på Fyrisåns is. Fjellstedtska skolan har haft en utpräglad vi-känsla.

Teologiskt borde skolan mera noggrant skärskådas av någon av dess elever. Det skulle bli en intressant fortsättning på denna bok över skolans allmänna historia.

Öyvind Sjöholm

Sverre Dag Mogstad: *Frimureri. Mysterier Felleskap Personlighetsdannelse*. 352 sid. Universitetsforlaget Oslo 1994.

Som bekant har Mogstads bok om frimureriet åstadkommit mycken debatt och uppståndelse i skilda sammanhang. Tidningar som Expressen och Dagen har i Mogstads efterföljd utvecklat debatten.

Som författaren själv antyder i sitt förord kan man vara «uenig i at en slik framstilling av en lukket organisasjons indre liv offentliggjøres» (s. 7). Författaren pekar på att han själv inte är frimurare, men att detta inte utgör ett hinder för att skiva om rörelsen. Det kan i detta sammanhang vara värt att påpeka att recensenten inte heller är frimurare, utan skriver om Mogstads bok utifrån vetenskapliga kriterier och bedömningsnormer.

Mogstads bok är indelad i fyra huvudavdelningar. Den inledande delen är med författarens uttryck generell (s. 9). Där ges en översikt över olika ordnar: det engelska systemet, höggradsystemet, av vilka det svenska systemet är ett, samt en översikt över ordnar

som Odd Fellow, Tempelriddarorden, Rebeckaorden och Mariaorden.

I del två presenteras det svenska systemet mycket utförligt. Detta spelar en viktig roll i Mogstads bok, bl.a. därför att det är det vanligaste i de nordiska länderna. Författaren ger en översikt över systemets organisation och presenterar logerna i Norge, Sverige, Danmark och Tyskland. En översikt ges över det svenska systemets historia: för en svensk läsare är särskilt avsnitten om frimureriets start i Sverige och kungahusets involvering i detta av intresse.

En stor del, den tredje, upptar en utförlig redovisning av olika slag av frimureri inom det svenska systemet. Här beskrivs St. Johannesfrimureri, St. Andreasfrimureri och kapitelfrimureri samt dess olika grader och ceremonier utförligt och detaljerat. Långa avsnitt är citat från de dokument författaren använt. Ambitionen att i detalj redovisa är uppenbar.

I den fjärde delen presenterar författaren ett försök till analys av de fenomen han beskrivit. Han utgår från grunddokument («selvpresentation»), redovisar olika mysterietraditioner, som han menar har påverkat frimureriet, vilket enligt författaren är det mesta från de eleusinska mysterierna till upplysningsfilosofi och romantik, samt avslutar med ett sociologiskt perspektiv, där begrepp som rit och myt, maskulinitet och makt, används. Boken avslutas med konklusioner och en epilög, där viktiga frågor antyds om frimureriets förhållande till dagens kyrkor och samhälle.

Det är som syns en grundlig beskrivning Mogstad ger, refererande ofta in i minsta detalj. Materialets omfattning tar ibland överhanden över strukturer och utvecklingsanalys. Utan tvivel ökas dock läsarens kunskaper om vad som enligt författaren pågår inom frimurarrörelsen.

Men ger boken nya kunskaper? I inledningen skriver författaren att «i arbeidet med boken har det vist seg at nesten alt det som her framstilles, også kan belegges i åpne kilder» (s. 9). Då frågar man sig naturligtvis varför man skriver en bok om det som redan är känt och varför boken väcker sådan uppståndelse.

Detta torde hänga samman med att författaren «så langt jeg vet ... er ... den første som gir en framstilling av dette frimureriet basert på deras egne historiske kilder, ritualbøker, spørsmålhbøker og instruksjonsforedrag» (s. 6). Författaren har letat fram och tydligen fått överlämnat till sig dokument som inte tidigare visats för offentligheten. Författaren vill dokumentera, ge en mera utförlig och nyanserad bild av frimureriet, avgränsa sig från tidigare litteratur som enligt författaren byggt på sekundärlitteratur, kort sagt vara *vetenskaplig*.

Det är emellertid på denna punkt problemen med boken hopar sig och som det är recensentens skyldighet att diskutera. Man kan starta denna vetenskapme-

todiska diskussion i litteraturförteckningen. Att den rymmer några korrekturfel och att författare ibland nämns med sina förnamn och ibland med initialer är en sak. Problemen är värre än så.

En grundläggande regel är att bara sådan litteratur som nämns i boken skall tas upp i litteraturförteckningen. Författaren påstår att så är fallet. Detta är emellertid omöjligt att kontrollera, eftersom *boken totalt saknar notapparater*. Någon gång nämns en bok i löpande text, men inte en sidhänvisning ges. Inte ens vid citat ges sådana hänvisningar. Detta utesluter varje möjlighet att på ett rimligt sätt kontrollera på vilket sätt författaren utnyttjat sin litteratur.

Anmärkningsvärt är vidare att viss litteratur markeras med en asterisk, som innebär att denna litteratur «er vanskelig tilgjengelig fordi de ikke er offentlig publisert eller finnes i noe offentlig bibliotek» (s. 335). Var finns de då? Om recensenten vill kontrollera vart vänder han sig? Litteraturlistans funktion är ju att redovisa dokumentation så att kontroller kan göras. Om något källmaterial inte kan vara tillgängligt så måste motiven för detta diskuteras särskilt.

Om dokument är hemliga så reser detta vidare frågan om man överhuvud har rätt att skriva en bok som Mogstads. Författaren tar naturligtvis upp detta och argumenterar för att ett allmänt samhällsintresse gör det motiverat. Han citerar norska «Forskningsetiske retningslinjer», där det bl.a. står att det i sådana undersökningar ställs särskilda krav på «dokumentasjon og metodebruk» (s. 8). Frågan är om Mogstad svarar mot dessa krav — trots en bred citering ur de källor han öser ur — när det inte finns någon möjlighet att göra en oberoende kontroll av om citaten är riktiga eller om källorna är insatta i ett adekvat sammanhang. Särskilt bekymrad blir man när författaren upplyser om att «flere steder i boken er de siterte tekstene lett bearbejdet. Dette er gjort for å skjule kildene» (s. 9). Vilka konsekvenser får detta för tilltron till framställningen? Detta gäller inte minst den avslutande bilagan, där ett svenskt dokument översatts till norska (!) utan att man ges möjlighet att kontrollera översättningen eller om texten på något sätt har bearbetats. Detta sätt att hantera källorna påminner mera om publicistisk research än om vetenskaplig metod.

Vad som saknas i Mogstads bok är en utförlig redovisning av källlaget och en diskussion kring de problem som är förknippade därmed. Om man undantar de knappa antydningar i inledningen, som i huvudsak redan citerats, så finns det i boken ingen som helst vetenskaplig diskussion kring källorna och deras tillförlitlighet. Det finns inte heller någon redovisning av, bara antydningar om, på vilka grunder man måste anonymisera material och på vilket sätt denna anonymisering skett. Författaren hade kunnat hämta vägledning för hur sådant görs från beteendevetenskaplig

forskning, t.ex. hur man förfar när man vill redovisa på ett vetenskapligt sätt intervjuer som bör behandlas anonymt.

Det är vidare påfallande hur många titlar i litteraturförteckningen som är utan år. Hur har författaren bestämt och använt dessa och vilken roll spelar de i framställningen? Man svävar oftast i tvivelsmål om från vilken tid det dokument är hämtat som man citerar och hur det som beskrivs i dokumentet svarar mot vad som faktiskt sker inom rörelsen. Denna oklarhet har bidragit till missförstånd och oklarheter, t.ex. i debatten kring Expressenartiklarna om frimurarna.

Författaren framträder som framgått med pretentioner på att ge en väldokumenterad framställning, som skiljer sig från tidigare litteratur i ämnet. Detta hade motiverat en mera utförlig framställning och diskussion av författaren om sitt förhållande till denna tidigare litteratur. I inledningen markerar författaren sitt arbetes förhållande till några böcker, men om man läser litteraturförteckningen noga, så ser man att det finns inte så få böcker av senare årgång som beskriver frimurare, men som författaren knappast tar upp till diskussion i inledningen eller i den löpande framställningen i de olika delarna i boken. Det hör till god vetenskaplig sed att man noggrant markerar sin plats i relation till forskningsläget. Särskilt viktigt är detta i en bok där notapparater helt saknas och litteraturhänvisningarna är ytterst knappa och ofullständiga.

Mogstads bok ger anledning till ytterligare diskussion kring viktiga problem av vetenskapsmetodiskt slag som gör boken problematisk som forskning betraktad.

Mogstad menar t.ex. att han genom att ge en bred presentation gör det möjligt för läsaren att själv ta ställning. Redan i inledningen deklarerar författaren emellertid att stora problem med frimurarna bl.a. är att det rör sig om en «antidemokratisk» (s. 8) rörelse och att det är problematiskt om präster kan vara frimurare. Det är uppenbart att Mogstad här röjer, att han skriver boken inte enbart i presentationssyfte; redan på bokens första sidor deklarerar han, att han har bestämda avsikter med sin bok. Då frågar man sig bl.a.: hur har dessa avsikter påverkat hans urval av material och hans presentation? Eftersom praktiskt taget alla möjligheter till kontroll av författarens text saknas går den frågan inte att besvara.

Man kan illustrera detta med ett exempel: de forskningsetiska principerna säger att det fenomen av samhällsintresse som man behandlar skall beskrivas utifrån hur dessa fungerar i samhället (s. 8). Författaren nämner själv i inledningen att frimureriet — förutom att det inte gör något kriminellt (!) — bedriver «en humanitär verksamhet som är viden kjent» (s. 7). Om detta får man inte veta något i den följande framställningen. Knappast heller om hur rörelsen «står ... fram som en institusjon i samfunnet med en rekke offentlige

handlinger» (s. 8). Beror detta på att de huvudintressen som Mogstad själv nämnt i inledningen styrts hans urval av material så att viktiga positiva faktorer inte blivit belysta? Att i själva verket ambitionen att avslöja står i centrum?

Detta leder till ytterligare en viktig vetenskapsmetodisk reflexion: Utifrån vilka frågeställningar görs den vetenskapliga analysen? Syfte och problem ges ingen distinkt formulering. Man svävar därför i tvevelsmål om vad det är för en bok man egentligen har framför sig. Är det en idéhistorisk analys? Man kan tolka författaren så (s. 8). För det syftet är emellertid boken alltför brett deskriptiv och citerande. Dokumenten analyseras knappast alls och sätts sällan in i ett idéhistoriskt sammanhang. Är det då en kyrkorättslig undersökning. Det kunde den vara: den rymmer som författaren själv påpekar många kyrkorättsliga problem både i förhållande till folkkyrkor, frikyrkor och den romersk-katolska kyrkan. De problemen skjuter emellertid författaren framför sig till bokens avslutande del. Är då boken en religionspedagogisk bok: en hel del intressanta religionspedagogiska problemställningar, bl.a. om livslångt lärande, symbolernas roll för undervisningen och begreppet «dannelse» nämns, men till en klar religionspedagogisk analys når författaren inte heller. Är boken då en undersökning av hur kristen tro uttrycks i frimureriet, särskilt i det svenska systemets dokument, i förhållande till den svenska/norska kyrkans trosdokument? Den analysen görs aldrig, trots antydningar om att frimureriets och kyrkans kristendomstolkningar går kraftigt isär. Kanske är det då en liturgivetenskaplig bok: det finns många intressanta liturgivetenskapliga frågeställningar som kunde behandlas utifrån de redovisningar som ges i boken. De följs emellertid inte heller upp.

Bristerna i analysen märks särskilt i den del, den fjärde, som enligt författaren själv verkligen skulle vara analyserande. Den delen inleds med citat från frimureriets «Grunnlag och formål». Någon egentlig analys görs inte utan avsnittet på två sidor betår mest av citat och en odokumenterad anknytning till ett norskt försvar för frimureriet (s. 240). Ett avsnitt om hemligt eller slutet samfund bygger på tre citat, som saknar sidhänvisningar. Avsnittet om frimureriets mening rymmer två citat utan sidhänvisningar och ett med hänvisning till ett meddelandeblad, men ingen analys. Avsnittet om mysteriesamfund och filosofi är en sammanfattning av vad olika sådana riktningar står för. Framställningen är refererande och läsaren får i stort själv dra sina slutsatser. I avsnittet om mystik, romantik och upplysningsfilosofi relateras frimurarnas material till framställningen mera medvetet. Den metod som används är likhetsresonemang, men analys i termer av påverkan och beroende görs inte. Det intressantaste avsnittet i analysen är det som rymmer ett sociologiskt

perspektiv. Rit och myt, maskulinitet och makt är som tidigare framgått viktiga begrepp. Allt görs dock på fem sidor (263–267), vilket gör framställningen mer problematiserande än analyserande.

Vad är då Mogstads bok? Man kan inte fränkänna den en viss kvalitet som journalistisk research, men vetenskaplig är den inte — i det ordets vedertagna betydelse.

Sven-Åke Selander

Karl-Josef Kuschel: *ABRAHAM — a symbol of hope for Jews, Christians and Muslims*. 286 sid. SCM Press LTD, London 1995.

Abraham av Karl-Josef Kuschel er en bok i tidens ånd og omhandler fredsprosesser og religionsdialoger. Kuschel er en nær venn av Hans Küng og på samme måte som Küng har han engasjert seg i interreligiøs dialog. For den romersk katolske Kuschel betyr Bibelen svært mye — også i religionsmøtet. Denne boken fører videre den bibelske interesse i interreligiøs samtale. Budskapet til tilhengere av de tre store monoteistiske religionene, jødedommen, kristendommen og islam er at man må se likhetene og ikke bare forskjellene. Han kaller til og med konflikten mellom disse religionene for «familiekrangel». Han tar utgangspunkt i den tyske jødiske poeten Nelly Sachs drama om Abraham, hvor hun tegner et bilde av Abraham som ung mann, Abram, i søken etter Gud. Abraham blir for Nelly Sachs arketypen, urmannen fra Ur: mennesket som i søken etter Gud avviser all idoldyrkelse og under Guds ledelse er på reise til et ukjent men lovet land. Dette bildet av Abraham er det som Kuschel ønsker å finne på sin egen reise i de ulike religionene på jakt etter felles holdepunkter og felles idéer.

Hvordan er da Abraham fremstilt i jødedommen? Kuschel setter Abrahams «ikke-jødiskhet» opp mot det bildet av Abraham som gjorde seg gjeldende fra det babylonske eksilet og opp igjennom historien. Abraham var ingen Jahvist og han fulgte ikke Guds lov, Torah. Likevel fikk han som ideal en enorm gjennomslagskraft til tross for den periodevisse jødiske eksklusiviteten som hersket på denne tiden. Kuschel viser at det løftet som Gud gav Abraham har vært det som har holdt jødernes håp oppe til tross for eksilet og tapet av landet. Abraham er så og si den som garanterer Guds løfte om jødernes land. Historien om Abraham og Sarah har derfor fungert som krisepsykologi, ifølge Kuschel. Forfatteren viser hvordan bildet av Abraham har gått fra å være partikularistisk i tider hvor jødedommens eksklusivitet har vært fremtredende som vi finner det i skriftene av Ezra og Nehemiah, til å være

universalistisk i tider av åpenhet og dialog som f.eks. under den hellenistiske æra. Det essensielle i fremstillingen er derfor hvordan Abrahamskikkelsen har hatt forskjellige funksjoner i ulike tider. Han har spilt sine roller teologisk og sosialt alt etter de spesielle omstendighetene som jødene har befunnet seg i.

Kuschel går deretter over til å analysere kristendommens syn på Abraham. Også her blir vi konfrontert med det faktum at de sosio-politiske forholdene i høyeste grad påvirker teologien. I denne delen av boka kommer forfatterens eget syn sterkest fram. Han er kristen teolog, og i en tid preget av religionsdialog, med kirken som den drivende kraft bak dette initiativet, ser man klart hans personlige engasjement. Dette kulminerer i hans beskrivelse av Paulus fremstilling av Abraham og konsekvensene av denne fremstillingen. Kuschel legger vekt på at Jesu hensikt var å reformere jødedommen og ikke å stifte en ny religion. Først gransker han Matteus og Lukas utsagn:

Men jeg sier eder at mange skal komme fra øst og vest og sitte til bords med Abraham og Isak og Jakob i himlens rike; men rikets barn skal kastes ut i mørket utenfor; der skal være gråt og tenners gnidsel (Matt.8,11–12; Lukas 13,28–29)

Han mener at Jesu egentlige budskap her ikke var å by Israel farvel eller å gjøre Israel «arveløs», men det motsatte. Jesus ga et avgjørende håp til Israel, fordi «riket» egentlig tilhører Israel og jødene er de egentlige, utvalgte Guds «sønner» (s. 75–76). Kuschel påpeker at Jesus jo selv var jøde og strengt overholdt loven; så Jesu uttalelser er derfor bare ment som en advarsel til jødene.

Også Paulus blir fremstilt primært som jøde. Paulus overholdt Torah, men samtidig var han en ivrig forkjemper for at ikke-jødiske kristne var fri fra Loven. I og med Paulus ble troen satt i høysetet og det bildet av Abraham som finns i Paulus skrifter peker nettopp på dette aspektet av Abrahams gudsforhold. For Paulus er altså Abraham hedningen (gentil) som viser ikke-jødens oppgave d.v.s. å tro fremfor å følge loven. Kuschel anser at Paulus så på tro og handling (følge loven) som motsetninger og at Abraham var arketyper for den sterkt troende. I tillegg ble også Abraham den som for Paulus sto som beviset på at det ikke er slekten som privilegerer mennesket, men troen. Dette universalistiske synet på Abraham som Paulus sto for finns også i Matteus- og Lukas-evangeliet. Men med Johannes evangeliet «kristifiseres» Abraham. Kuschel viser til de forandrede sosio-politiske forholdene som gjør at synet på Abraham får andre dimensjoner. I kirkefedrenes skrifter finner han en lik strukturell utvikling av synet på Abraham som den han fant i jødedommens skrifter.

Det kapittelet som handler om Abraham og islam er den klart svakeste delen av boken. Forfatteren tar utgangspunkt i at islam «gjør krav på Abraham for seg selv» (s. 130). Han skiller mellom Abrahamskikkelsen i Koran-åpenbaringene fra Mekka-tiden og fra Medina-tiden. I Mekka-tidens åpenbaring mener Kuschel å finne et mer «bibelsk» Abrahamsbilde, med vekt på Abrahams monoteisme og tro, mens i Medina-tiden blir Abraham brukt mer eksklusivt for å styrke islam som religion. Han mener at også i islam kan man finne den samme struktur i synet på Abraham som i jødedommen og kristendommen; partikularisme contra universalisme, avhengig av de sosiale omstendighetene som de forskjellige skriftene kom til i. Kuschel som teolog er vel bevandret i jødedommens og kristendommens historie så vel som teologi. I islamkapittelet får man følelsen av han er mer på gyngende grunn. Dette gjelder ikke minst Kuschels bruk av den historisk-kritiske metoden. Denne er vel etablert innen jødedommen og kristendommen, men det vil ikke si at den kan appliseres på islam som Kuschel gjør. Jesus og hans forkynnelse har fremdeles verdi selvom skriftene om ham kan vises å ha sine begrensninger. I islam derimot står og faller hele teologien på tesen om Koranen som Guds ord. Ser man på boken, *Abraham*, som helhet og oppfatter det budskapet som Kuschel vil ha fram så forstår man at det historisk-kritiske perspektivet som Kuschel innfører i analysen av islam for det første vil føre til at mange muslimer vil avvise hans bok og for det andre vil det bekrefte ikke-muslimers fordommer om islam og så er man like langt. Et eksempel er når han sier at surah 6 fremstiller Muhammad som den «første rett-troende» (s. 146). I koranverset som han siterer kan det arabiske ordet «første» ha en helt annen mening enn det som Kuschel legger i det. De fleste Koran-tolkere anser dette «første» som å bety fremste, altså at Muhammad er «den fremste rett-troende» på grunn av at hans budskap er det første og eneste universelle budskap som Gud har sendt til en profet. Senere tar Kuschel opp samme tanke igjen når han siterer en tysk orientalist Stieglecker:

Muhammad betyr like mye i åpenbaringshistorien som alle andre profeter fra Abrahams familie til sammen (s. 160).

På et annet sted motsier Kuschel dette ved å påpeke at Koranen anser de tidligere jødiske profetene som fullgode rett-troende på linje med Muhammad og Abraham, en tanke som er mer på linje med den islamske forståelsen.

Disse små glippene som jeg ovenfor har gitt eksempel på sammen med tallrike feilstavninger av de arabiske ordene som han har krydret teksten med, gjør at kapittelet om islam ikke når det nivået som de andre

kapitlene i boken har. Men man skal også være oppmerksom på at boken er en engelsk oversettelse fra tysk, og mye kan skyldes feiloversettelse. Feilskjærene avtar imidlertid i siste delen av boken der han analyserer mulighetene for en «Abrahamsk ekumenikk». Her viser han også den abrahamske løsning på konflikter; enten deling av land eller fredstraktater (s. 237).

Boken er lesverdig og selv om Kuschels egne sympatier er veldig synlige (noe annet skulle vel være ganske umulig) så synes jeg at han beskriver de forskjellige religioner på et nokså adekvat sett. Han har også klart å finne fellesnevner i religionene som åpner for samarbeide i fremtiden. Boken har et populærvitenskaplig preg og gjør den derfor lett å lese. Kuschels fremtidsvisjoner om dialog og fred i «den abrahamske familie» får man bare håpe på og be for.

Anne Sofie Roald

Peder Thalén: *Den profana kulturens Gud. Perspektiv på Ingemar Hedenius oppgørelse med den kristna traditionen. 191 sid. Nya Doxa. Nora 1994.*

«Kan religiøs overtygelse forenas med omutlig intellektuell klarsyn og filosofisk tenkande?» Det er den grunnleggende frågan i Peder Thaléns doktorsavhandling, *Den profana kulturens Gud*. Thalén bearbeitar hærmed ett centralt problem i dagens intellektuelle klimaat.

Thalén klargør samtidigt med sitt arbete flera viktiga drag i en omdiskuterad inriktning inom dagens religionsfilosofi, en filosofisk riktning som haft sin främsta företrädare i Dewi Z. Phillips i Wales. Avhandlingen fördjupar nämligen vår förståelse av hur vissa grunnleggande impulser i Ludwig Wittgensteins tänkande kan utvecklas inom religionsfilosofin. En av avhandlingens huvudförtjänster ligger just här. Man skulle hoppas att den kunde upplösa några av de missförstånd som enligt min uppfattning Wittgensteins kritiker ofta gett uttryck åt. (Den diskussion som förts i Sverige kring Thaléns bok gör en dock inte optimistisk.)

Skenbart är avhandlingen enkelt uppbyggd. Det material som den undersöker består egentligen av endast tre böcker, två av Hedenius och en liten skrift av Luther. Men skenet bedrar på denna punkt. Det är en betydande intellektuell prestation som ligger bakom den slutliga texten. Författaren har inte valt någon lätt väg. Arbetet ger prov på en förmåga till självständigt tänkande och mod att gå egna vägar. Thalén har på flera punkter valt en annan väg än majoriteten inom anglosachsisk och nordisk religionsfilosofi idag. Man kan ju säga att det är vågat av en doktorand att göra så. Samtidigt är det uttryck för en attityd som

behövs för att vetenskapen skall förändras och kunna utvecklas.

*

Språket i Thaléns arbete flyter väl. Trots det frestar framställningen emellanåt på läsarens tålmod. Det är t.ex. inte alldeles lätt att fånga in en systematisk logik i avhandlingens disposition.

Avhandlingen får visserligen en god inramning genom att starta i ett kapitel under beteckningen «Trons omöjlighet» och sluta med den positiva kapitelrubriken «Trons möjlighet». Däremellan rymms fyra kapitel som delvis logiskt förutsätter något av det föregående, delvis fungerar nästan fristående i förhållande till varandra. Det bästa sättet att beskriva dispositionen skulle kanske vara att säga att det är fråga om ett tema med variationer.

I kapitel 1, «Trons omöjlighet», skisserar Thalén en bild av «den profana kultur», som han menar att Hedenius är en exponent för. Kapitlet inleds med ett fastställande av avkristningens innebörd. Med hjälp av Hedenius resonemang fr.a. i de två böckerna från tiden kring 1950, *Tro och vetande* och *Att välja livsåskådning* rullar Thalén upp ett bestämt sätt att förhålla sig till livsfrågor i allmänhet och frågan om Gud och en religiös tro i synnerhet. Ett utmärkande drag i detta förhållningssätt är en djupgående skeptisk hållning.

Thalén vill i detta kapitel påvisa hur denna skeptiska hållning går hand i hand med en förståelse av religion och kristen tro som ett försanthållande. Religiös tro uttrycker, enligt den syn som bl.a. Hedenius förfäktar, en generell teori om verkligheten. Denna teori kan inte vetenskapligt (eller på annat förnuftigt sätt) bekräftas och därför ter den sig spekulativ och kan anses högst osannolik. Avkristningen i väst förstås mot denna bakgrund som ett ställningstagande för det oförnuftiga i kristen tro.

I kapitlet ger Thalén samtidigt en nyanserad bild av Hedenius text och bemödar sig uppenbart att förstå Hedenius utifrån dennes egna premisser.

De följande kapitlen ger en god bild av hur en Wittgenstein-inspirerad religionsfilosofisk argumentation tar sig uttryck: Genom att kontrastera ett språkbruk som man finner problematiskt, med ett naturligt och fungerande, strävar denna filosofi till att upplösa begreppsliga problem. I kapitel 2, «Den avlägsne Guden», gör författaren en första kontrastering. Genom att ge en kort beskrivning av Martin Luthers sätt att tala om Gud och sin kristna tro (fr.a. i boken *Om en kristen människas frihet*) vill han få läsaren att se att det är något på tok med Hedenius sätt att tala om religiös gudstro. I ljuset av framställningen ser vi en klyfta mellan innehållet i kristen tro (enligt Luther) och innehållet i det som «den traditionella religionsfilosofin» (Hedenius) förstår som kristen tro.

Konfrontationen mellan «traditionell religionsfilosofi» (Hedenius) och «kristet språkbruk» (Luther) fördjupar Thalén ytterligare i de följande kapitlen. I kapitel 3, med den anspråksfulla rubriken «Den kristna trons språk», företas en mera ingående jämförelse mellan Luthers kristna språk och en religionsfilosofisk behandling av kristet språk, bl.a. genom att Thalén tar upp centrala religiösa begrepp, som «Gud» och olika egenheter hos Gud, «tro» och «kunskap» m.m. Det blir rätt uppenbart att t.ex. Luthers gudstro inte kan förstås som ett sådant intellektuellt accepterande av en teori om verkligheten, som Hedenius tycks anse att en kristen gudstro är.

Klyftan mellan ett naturligt religiöst språk och Hedenius sätt att angripa ett sådant språk får författaren att fråga sig, hur det är möjligt att Hedenius inte reagerat för denna diskrepans mellan sin egen syn och den religiöses. I kapitel 4, «Gudstrons natur», kunde man säga att Thalén försöker se om det går att «rädda» Hedenius. Thalén konstaterar att det i religiös och teologisk tradition finns exempel som gör det begripligt att Hedenius tolkat gudstron på detta sätt.

Trots det vill Thalén hävda att Hedenius resonemang för fel. Han konstaterar bl.a. att den speciella teoretiska förutsättning, som Hedenius tänker sig (d.v.s. tanken på att det finns ett övernaturligt väsen som kallas gud), inte kan ses som en skild sida av t.ex. Luthers kristna språkbruk. Ifall man ville tala om en allmän gudstro hos t.ex. Luther, är det fråga om något djupt liggande, ett slags «livsluft» som han helt lever i och av. Det är däremot inte fråga om en skild, underliggande hypotetisk kärna som kunde lösgöras från det övriga. Gör man det faller allting samman.

I kapitel 5, «Från livsluft till ordkuliss», är Thalén färdig att ytterligare skärpa kritiken av den religionsfilosofi som Hedenius företräder. Författaren undersöker först vilken natur filosofins distans till sitt föremål kan och skall ha. Han kritiserar Hedenius lösning för att denne genom sitt sätt att inta en betraktarposition förvränger sitt föremål. Thalén vill blottlägga mekanismerna bakom en sådan förvrängning. Nu blir observationerna som gjorts i kapitel 4 förtydligade. Genom en behandling av problemet tro och vetande exemplifierar Thalén hur Hedenius konstruerar ett gudsbegrepp som saknar koppling till en sån levande religiös tradition som Luther representerar.

Slutsatsen blir, att den religionsfilosofi som Hedenius företräder för det första ödar energi på något illusoriskt. Men för det andra tycks den själv skapa och upprätthålla denna illusion. Den illusion som här omtalas är den sekulariserade kristendomsuppfattningen, den profana kulturens gud.

I de tre första underavdelningarna till kapitel 6, «Trons möjlighet», tar Thalén ytterligare upp flera kontrasteringar för att övertyga läsaren om att hans

argument håller. I det fjärde underavsnittet sammanfattar Thalén bl.a. resultatet av avhandlingen så här långt.

I underavsnitt fem ger Thalén något av en filosofisk kulturdiagnostik. I sin behandling av nuet konstaterar han bl.a. att Luthers synsätt inte automatiskt är möjligt att överta i vår tid. Han skriver vidare, att sekulariseringen, eller avkristningen, får en annan innebörd med den syn på religion som han lyft fram, än utifrån Hedenius utgångspunkter. I Hedenius perspektiv innebär avkristningen ett avståndstagande från en spekulativ teori om verkligheten. I Thaléns eget perspektiv beskrivs avkristningen snarast som en glömska, som en förlust av en förmåga att erfara en religiös dimension i tillvaron. En förmåga som tidigare generationer ägt.

Härvid menar Thalén, att Hedenius gjorde en viktig insats, då denne ville göra upp med den spekulativa gudstron. Men Hedenius misstog sig i den mån han trodde att han därmed gjort upp med religionens kärna. — I själva verket hade han bara kommit åt en spekulativ utväxt på religionens stam.

Men genom att ett «hedenianskt» resonemang gett näring åt en felaktig förståelse av religiös tro har den också bidragit till att hålla denna form av tro vid liv — på religionens område. Också bland religiösa människor idag stöter vi ju på föreställningen att religion primärt handlar om teoretiska påståenden angående en överempirisk/transcendent del av tillvaron. Här ser nu Thalén en uppgift för en filosofisk kritik också av ett existerande religiöst språkbruk.

I bokens sista avsnitt ger Thalén en skiss till ett eget religionsfilosofiskt program. En central uppgift ses i att bidra till att den västerländska profana kulturen skulle få upp ögonen för att den gudstro den övergett är dess egen skapelse. Poängen är alltså att religion och religiös tro rätt förstådd handlar om något annat än vad människor i den profana kulturen tror sig veta att den handlar om.

*

Naturligtvis innehåller arbetet även problem och svaga punkter. Thaléns sätt att lösa metodiska frågor har redan varit föremål för diskussion i tidningsspalterna, och kommer säkert ytterligare att diskuteras. Detta gäller inte minst hans sätt att använda idéhistoriska texter, såsom enstaka skrifter av Luther och Hedenius.

Uppfattar man avhandlingen som idéhistorisk i traditionell mening (vilket sannolikt flera kritiker, bl.a. filosoferna S. Danielsson, S. Nordin samt exegeten P. Block, har gjort) så kan man lätt kritisera sönder framställningen. Här finns t.ex. ingen omsorgsfull källgranskning eller fullständighet i framlyftandet av en författares produktion. Jag tror dock man skall förstå arbetet som utpräglat filosofiskt i den meningen att det intresserar sig för bestämda tankestrukturer och argumentationsmodeller. Dessa uppfattas som typer vilka

sätter sin prägel på tänkandet utöver den enskilda individen. Och Thalén tar in dessa resonemangstyper som inlägg i en pågående religionsfilosofisk diskussion, inte som objekt för en historisk beskrivning. — Tankarna förs till A. MacIntyres och R. Rortys resonemang i boken *Philosophy in History* (ed. by Rorty–Scneewind–Skinner, Cambridge et al. 1985). — Den intressanta frågan är då om Thalén lyckats lyfta fram centrala tankestrukturer. Svaret är en bedömningsfråga som religionsfilosoferna får pröva. Det är inte en fråga som avgörs genom flera historiska belägg. Personligen tror jag Thalén fångat in någonting viktigt. Jag tror dock att det behövs en fortsatt diskussion kring hur vi i teologi och filosofi kan göra bruk av historiskt givna texter.

Ett drag i Thaléns framställning som kan upplevas besvärande är hans sätt att framställa ett tänkande i stil med Hedenius som en tankemässig omöjlighet. Han kan därigenom skriva att vi med denna sida i den religionsfilosofiska diskussionen överhuvudtaget inte ställs inför något alternativ. — Eftersom det handlar om majoritetslinjen inom anglosachsisk religionsfilosofi ger det här ett något förmätet intryck.

Ett ur svensk religionsfilosofisk synpunkt intressant inslag i avhandlingen är de nära paralleller man kunde dra mellan Thaléns och Anders Nygrens sätt att resonera. Delvis har Thalén själv uppmärksammat detta. Men han kunde ha gjort ännu mera av det. En lapsus är det också att han vill se sin reaktion på Hedenius som något nytt i svensk debatt. Därmed har han inte beaktat att Nygrens kritik mot Hedenius i mångt och mycket följde liknande linjer.

Dessa svagheter hindrar inte att slutintrycket av Thaléns arbete är att det är en intressant och viktig bok, med bidrag både till den religionsfilosofiska fackdiskussionen och till en mera allmän kulturdebatt.

Tage Kurtén

Leif Grane: *Vision och verklighet. En bok om Martin Luther. Översatt av Margareta Brandby-Cöster. 303 sid. Artos, Skellefteå 1994.*

Till lutherjubileet 1983 utkom Leif Grane med boken *Evangelium for folket. Dröm og virkelighed i Martin Luthers liv*. Det är denna bok som nu blivit översatt till svenska av Margareta Brandby-Cöster och utgivits på Artos förlag under titeln «Vision och verklighet».

Grane är en av Nordens allra främsta kännare av reformationstiden, och det är betydelsefullt, att den introduktion till studiet av Luther som boken «Vision och verklighet» utgör nu blivit lättare tillgänglig för en svensk läsekrets.

I inledningen till boken ironiserar Grane över den pedagogik som innebär, att «man absolut inte skall

utsätta barn för något, de inte på förhand känner till», eftersom otrygghet kan uppstå, om horisonten vidgas. Vad gäller Luther vill ju människor ofta helst behålla de fördomar man redan har, och att närmare sysselsätta sig med honom finner man inte motiverat.

I samma avsnitt redogör Grane för ett antal samhälleliga faktorer, som kan sägas ha berett marken för en reformation, men framhåller samtidigt, att det inte går att komma ifrån den avgörande betydelse som en enda man och hans religiösa kamp haft för utvecklingen av skeendet. «Hur många faktorer av betydelse för Luthers inverkan på samtiden vi än plockar ihop, kvarstår dock att det var denna människa, som satte igång det hela» (s. 16). Det kan tyckas vara en självklarhet, att Luther varit av avgörande betydelse för reformationen. Den som ännu minns stämningen under 70-talet, när marxismens materialistiska historiesyn med dess förnekande av personligheternas roll i historien hade högkonjunktur och det kunde bli nästan upplopp i en studentgrupp, ifall man vågade antyda, att Luther som person haft betydelse för reformationen, vet emellertid alltför väl, att den ovannämnda «självklarheten» faktiskt behöver betonas.

På ett kortfattat men instruktivt sätt tecknar Grane de politiska förhållanden i Tyskland som bildar bakgrund till Luthers framträdande. Riksdagens betydelse liksom städernas, handelshusens etc. utredes.

I de följande kapitlen tecknas Luthers utveckling från hans tidiga barndom fram till avlatsstriden och brytningen med Rom. Inte minst betonas Luthers beroende av occamismen och dess s.k. *via moderna*. Luther menade t.ex., att det var genom den occamistiskt sinnade Trutfeller han lärt sig att sätta en absolut tilltro till bibelordet, medan allt annat måste prövas. Även augustinereformatorn, som Luther inträdde i, präglades av *via moderna*. Den occamistiske 1400-talsteologen Gabriel Biel kom Luther att studera under sin klostertid.

De förväntningar, som var knutna till Luther, innan han blev offentligt känd genom angreppet mot avlatsbrevet, gällde framför allt, att Aristoteles stora inflytande i teologin nu skulle brytas genom ett återvändande till Augustinus. Inte minst Luthers teser *Mot den skolastiska teologin* 1517 hade väckt sådana förväntningar, och Luther såg det själv som en viktig uppgift att reformera teologin i nyssnämnd riktning.

Tillsammans med att Grane skildrar det yttre förloppet i Luthers liv liksom givetvis den inre utvecklingen (predestinationsanfäktelserna etc.) i den mån denna är åtkomlig, beskrives även, såsom redan framgått, avgörande steg i Luthers rent teologiska utveckling. Så behandlas t.ex. den fyrfaldiga skrifttolkning som möter i *Dictata super Psalterium*, ödmjukhetsteologin i Romarbrevsföreläsningen, förkärleken för Tauler, dateringsfrågan vad gäller den s.k. reformatoriska

upptäckten, ifrågasättandet av det påvliga primatet i samband med Leipzigdisputationen, några av de berömda reformationsskrifterna från 1520 etc. Från Wartburgtiden behandlas bl.a. skriften mot Latomus, kallelseläran i Wartburgpostillan, skriften om avskaffandet av privatmässan, *De votis monasticis* samt ställningstagandet till de s.k. zwickauprofeterna.

I likhet med många andra påstår Grane, att Melanchthon i september 1521 hållit en nattvardsgudstjänst, där kalken delats ut till lekfolk. Melanchthon-specialisten Heinz Scheible hävdar dock i artikeln om Melanchthon i *TRE*, att det inte varit så utan att Melanchthon endast tillhört dem som vid ifrågavarande tillfälle *mottagit* sakramentet. På denna punkt skulle det vara intressant att undersöka exakt vad källorna säger. Ordinerad blev ju Melanchthon aldrig, men detta ansågs inte heller av reformatörerna som nödvändigt för förrättande av nattvardsgudstjänst (vilket även i praktiken framgick i Veit Dietrichs fall). Vad som däremot kunde ha väckt betänkligheter mot Melanchthon som «celebrant» vore väl, att han över huvud taget inte blivit utsedd av någon församling att fungera som dess pastor. Att Melanchthon förrättat dop har inte desto mindre ansetts troligt på grund av att Lucas Crnach framställer honom i den rollen på altartavlan i Wittenbergs stadskyrka.

Då det gäller de oroligheter i Wittenberg, mot vilka Luthers berömda *invocavit*predikningar 1522 riktade sig, vill Grane ta Karlstadt i försvar gentemot anklagelsen för att ha varit ansvarig för oroligheterna. Karlstadt hade i själva verket, betonar Grane, velat undvika tumult och genomföra reformer på ett ordnat sätt.

Särskilt utförligt uppehåller sig Grane vid Luthers uppträdande i samband med bondeupproret. Härvid framhåller Grane, att Luthers ställningstagande inte skall anses vara utslag av en politisk värdering utan att det för Luther helt enkelt handlade om att förkunna Guds ord, vilket han ansåg sig kallad att göra för både bönder och furstar. Att Luther skulle ha varit en vindflöjel, som anpassade sig efter vad som för tillfället var mest opportunt, avvisas bestämt av Grane. I själva verket hade Luther redan i den på Wartburg författade *Eine treu Vermahnung Martini Luther zu allen Christen, sich zu verhüten vor Aufruhr und Empörung* företrätt samma uppfattning som han förde till torgs under bondeupproret, och när han författade sin våldsamma skrift mot de upproriska bönderna 1525, tycks han faktiskt ha räknat med, att bönderna skulle komma att bli den segrande parten.

Luthers tvårikeslära befinner sig enligt Grane i en tradition som går ända tillbaka till Nya testamentet. Medan det jordiska riket hos Augustinus befinner sig i en ständig kamp med Guds rike, har Luther genom sin uppfattning av de båda regementena som uttryck för Guds verksamhet enligt Grane en mera positiv syn på

världens rike. Det verkar i detta sammanhang som om Grane använder «regemente» och «rike» som synonymmer. Här skulle framställningen ha vunnit i exakthet, om författaren uppmärksammat, att de båda begreppen hos Luther själv inte utan vidare är synonyma, något som Einar Billing framhåller i *Luthers lära om staten*.

Det framgår aldrig helt klart, vad boktiteln *Vision och verklighet* egentligen syftar på. Den passar emellertid väl in på det som Grane har att säga om den ursprungliga vision Luther haft om ett fungerande «allmänt» prästadöme och den anpassning efter den hårda verkligheten som så småningom ändå visade sig vara nödvändig, även om Luther på det läromässiga planet aldrig släppte tanken på det allmänna prästadömet, som han ansåg vara grundad i Nya testamentet. Medan Luther t.ex. i skriften till församlingen i Leisnig 1523 framhållit församlingens rätt att på egen hand välja och tillsätta sina herdar, blev han med åren mera benägen att låta furstarna utöva ett avgörande inflytande på det kyrkliga området, en utveckling som Luther enligt Grane själv inte hade någon möjlighet att inse de fulla konsekvenserna av.

Även om Luther tidvis beundrat Tauler och den lilla skriften *Theologia Deutsch*, som han till att börja med trodde vara författad av denne, är det dock enligt Grane helt förfelat att försöka göra Luther till mystiker. Karlstadt och Müntzer kan däremot sägas ha gått i direkt lära hos mystikerna.

Relativt utförligt går Grane in på Luthers argumentation emot vederdöparna, framför allt sådan den möter i den lilla skriften *Von der Wiedertaufe an zwei Pfarrherrn* från år 1528.

Uppgörelsen med Erasmus behandlas i ett särskilt kapitel. Här framgår det bl.a., att Grane tillhör de lutherforskare som vill tolka Luthers tillspetsade utsagor om den fördolde Guden på det «välvilliga» sättet, att Luthers intention helt enkelt varit att framhålla, att det i samband med predestinationen finns mycket som är för oss fördolt.

I kapitlet «Kyrkans nyordning» behandlas bl.a. *Formula missae* från 1523 samt *Deutsche Messe* från 1526. Grane tar i detta kapitel också upp Luthers kyrkosyn till närmare behandling, inte minst i anknytning till Luthers tal om kyrkans sju kännetecken i *Von den Konziliis und Kirchen* 1539. Beträffande kyrkans synlighet resp. osynlighet i Luthers teologi uttrycker sig Grane mycket försiktigt för att inte säga oklart: «Betyder nu detta, att kyrkan för Luther, som man så ofta sagt, är osynlig? Detta måste man svara klart nej på, om man tar *notae ecclesiae* på allvar. Kyrkan är fördold i den meningen, att bara Gud vet exakt vem, som hör till de troendes samfund men den är synlig, eftersom den inte finns på månen utan här på jorden, där den inte består av spöken eller osynliga själar utan av människor» (s. 234–235). Det tillhör gåtorna inom

lutherforskningen, varför vissa forskare är så ovilliga att erkänna, att Luther faktiskt säger, att kyrkan är osynlig. (Gustaf Aulén påstår t.ex., att föreställningen om kyrkans osynlighet varit helt främmande för Luther och reformationen över huvud taget. Se Aulén, *Kristen gudstro i förändringens värld*, 1965, s. 134–135.) Att Luther gjort mycket klara utsagor härom, visas t.ex. av Carl Axel Aurelius i avhandlingen *Verborgene Kirche* 1983 samt av Carl Fr. Wisløff i boken *Martin Luthers teologi* 1983, s. 159–160. Innebörden är främst, att vi inte säkert kan veta, vilka som har hjärtats tro. En helt annan sak är det, att Luther aldrig sagt, att kyrkans *kännetecken* skulle vara osynliga. Det är ju just på grund av att kyrkan är osynlig som man behöver ange, vilka yttre kännetecken den trots allt har.

Beträffande relationen Skriften–kyrkan uttrycker sig Grane på ett ytterst märkligt sätt. «Luthers fasthållande vid det yttre ordet betyder, att kyrkan är förutsatt. Bibeln är visserligen väsentlig men den läses inte förutsättningslöst ...» (s. 151). Det är «inte oviktigt att Luther aldrig åtskiljer kyrka, i ordets egentliga mening, från Bibeln». «Skriften är för honom inte ett gammalt dokument, som just genom sin ålder är autentiskt, utan förhållandet till Skriften har han från början som döpt kristen och som medlem av sin orden. Det är kyrkans tro, han finner i Bibeln ...» (s. 213). Om jag hade sett dessa utsagor lösryckta, skulle jag ha varit tämligen övertygad om, att de gjorts av någon högkyrklig teolog, som velat betona, att «Bibeln skall läsas i kyrkans gemenskap», som ifrågasättandet av den reformatoriska skriftprincipen ofta med en försiktig formulering brukar uttryckas på den kanten. Då jag nu vet, att det är Grane som gjort utsagorna, inser jag, att de måste uppfattas på annat sätt. Hypotetiskt antar jag, att det handlar om ett försök till något slags grundtvigiansk luthertolkning. Grundtvigs s.k. «mageløse opdagelse» 1525 gick ju ut på, att det inte var Bibeln utan det levande, muntliga gudsordet i församlingen som utgjorde trosgrunden.

I ett särskilt kapitel behandlas nattvardsstriden mellan Luther och Zwingli. Här deklarerar Grane utan omsvep, att han själv inte anser, att Luthers interpretation av instiftelseorden kan upprätthållas. «Luthers utläggning av nattvardsorden i Nya testamentet kan man knappast hålla fast vid i dag ... man måste ge upp själva hans tolkning» (s. 240). Vad Grane ändå värdesätter i Luthers nattvardssyn är den positiva värderingen av det materiella. Ett av Luthers allra viktigaste teologiska bidrag är enligt Grane upptäckten av att «köttet» i Nya testamentet ej är lika med det kroppsliga.

Trots att Grane upprepade gånger framhåller, att Luther var rädd för, att man efter hans död skulle förvanska hans ord och säga «att om Luther hade levt nu skulle han ha undervisat annorlunda om den ena eller

den andra artikeln» (s. 252, 267), försöker han själv tillskriva Luther uppfattningen, att den kristna tros-läran egentligen aldrig kan fastställas utan befinner sig i en ständig rörelse (s. 277).

I linje med Granes uppfattning om en «rörlig» dogmatik ligger också hans tolkning av Augsburgska bekännelsen. Denna är enligt Grane över huvud taget inte avsedd som ett rättesnöre för hur man bör tro och vad som bör läras utan endast som en berättelse, en rapport om vad som vid den aktuella tiden predikades i de lutherskt sinnade församlingarna. Det är naturligtvis en grov anakronism att tänka sig, att lutheranerna på 1500-talet på detta sätt skulle ha uppfattat dogmat som ett föränderligt provisorium. Även om Augustana använder det rapporterande uttryckssättet: *Ecclesiae apus nos docent*, avslutas ju åtskilliga artiklar med ett direkt anatema över dem som lär annorlunda.

Tyvärr möter hos Grane, liksom hos många andra, det slarviga och direkt missvisande uttryckssättet, att Luther anser «människan» vara på en gång rättfärdig och syndare (s. 63, 279). Vad Luther har påstått är, att den *troende* människan är på en gång rättfärdig och syndare, syndare i sig själv men rättfärdig genom den mottagna syndaförlåtelsen. Om man vill «demokratisera» detta till att gälla alla människor utan undantag, bör man tydligt ange, att man gör detta i strid med Luthers ord och intentioner.

Trots att Grane är en noggrant och sakligt arbetande historiker, tycks det mig, såsom redan framgått, vara rätt så tydligt, att hans personliga teologiska synsätt kommit att på flera punkter prägla framställningen. Då Grane t.ex. beskriver Luthers syn på Pauli ord om kvinnans tigande i församlingen, sådan den möter i Wartburgskriften om privatmässans avskaffande, säger han: «Han kan emellertid i detta bara se en föreskrift som säger, att kvinnorna skall tiga när männen predikar» (s. 122). Var och en kan med lätthet övertyga sig om, att det inte bara är detta som Luther säger utan att han ser det som ett i skapelseordningen grundat bud, att predikouppdraget med undantag för direkta nödfall skall förbehållas männen. På denna punkt tycks alltså Granes framställning mera vara präglad av ett önsketänkande än av strävan efter största möjliga historiska korrekthet.

Vid framställningen av den antinomistiska striden mellan Luther och Agricola under den senare delen av 1530-talet möter direkta felaktigheter, beroende på att Grane här bygger på Kjeldgaard-Pedersens avhandling från 1983, som jag utförligt recenserat i *STK* 1988, nr 1. Enligt Grane skulle striden gälla, huruvida lagen har förblivande betydelse i en kristen människas liv. Luther skulle bejaka detta, medan Agricola däremot skulle ha tänkt mera tidsmässigt och ansett, att lagen fullgjort sitt värv, sedan den genom att visa människan hennes synd berett marken för mottagandet av evan-

gelium. Detta är ett helt felaktigt sätt att beskriva *status controversiae* i den antinomistiska striden. Som klart framgår t.ex. av WA 39 I, 412 eller av WA 40 I, 36–37 gällde konflikten i stället just lagens funktion som «vägröjare» i den första omvändelsen. Luther menade, att det var nödvändigt att predika lagen för att människan skulle bli mottaglig för evangelium, vilket Agricola förnekade. Se i övrigt min recension av Kjeldgaard-Pedersens arbete!

Oavsett den kritik som i recensionen riktats mot enskilda punkter i framställningen, kvarstår intrycket, att vi genom Granes bok fått en lättillgänglig och samtidigt utomordentligt lärorik introduktion till studiet av Luther. Boken bör kunna bli till stor nytta i undervisningssammanhang.

Rune Söderlund

Resumé av doktorsavhandling

Sigurd Bergmann: *Geist, der Natur befreit. Die trinitarische Kosmologie Gregors von Nazianz im Horizont einer ökologischen Theologie der Befreiung. Matthias-Grünwald-Verlag Mainz. 522 sid. 1995.*

I kontexten av människans egen destruktion av sina livsförutsättningar är ekologin inte längre ett specialområde. Den utmanar till en nytolkning av många vetenskaper — även av teologin. Hur kan vi förstå den teologiska natursynens destruktiva och konstruktiva möjligheter?

Avhandlingens primärmaterial är texter av den kristne fornkyrkoteologen Gregorios av Nazianz (f. 329) och av de teologer som 1972–1994 möter den ekologiska utmaningen. Förf. angriper tre uppgifter: a) en undersökning av korrespondensen mellan guds- och naturbilden med särskild hänsyn till frälsningsläran, b) en undersökning av relationen mellan två olika framställningar av denna korrespondens i två olika historiska kontexter, och c) en metodologisk reflektion av a) och b). Avhandlingens metod är historisk-systematisk, närmare bestämt hermeneutisk och korrelativ. Dispositionen består av tre delar: en undersökning a) av den nutida «situationen», b) av huvudelementen i «traditionen» i Gregorios teologi, och c) av möjlighetsbetingelser för en konstruktiv «korrelation» mellan vår nutida situation och Gregorios tradition.

Följande insikter erbjuds läsaren. Både den ekologiska vetenskapen och den ekologiska folkrörelsen står i nära växelverkan med den moderna natursynens dialektik. Ända sedan 1972 utvecklar kristna i den första världen en ekologisk teologi om livet. I den sen-

antika kontexten utformar Gregorios både guds- och världsbilden genom att tillämpa föreställningen om Guds socialitet, gemenskap. Gregorios är den förste kristne teolog som omvandlar Aristoteles och Plotinos filosofi och utvecklar rörelsen som en egenskap hos Gud. Detta gudspredikat utformar han som en korrespondens mellan Trinitetens rörelse och skapelsens befrielse-rörelse. Lidandets erfarenheter reflekterar Gregorios i trinitariska, kristo-, antropo-, kosmo-, soterio-, eskatologiska och etiska sammanhang. Dessa reflektioner sammanfattas i en universal frälsningslära. Gregorios förståelse av befrielsen formas av hans kosmiska spiritualitet och andelära. Denna bör man tolka ur tre aspekter: den heliga Andens inkarnation i de skapade varelserna, processen av gemenskapstillväxt, och Andens pågående livgivande på jorden.

De fyra teman socialitet, rörelse, lidande och Ande återkommer även som huvudproblem i den aktuella ekologiska diskursen och i de ekologiska teologierna. De fyra analyserande kapitlen följs av två normativt-konstruktiva kapitel. Kriterierna för tredje världens befrielse-teologi kvalificeras ekologiskt. I anslutning till den kontextuella teologins paradigm föreslås en ekologisk befrielse-teologi som fokuserar på treenighetens perspektiv, en ny rörelsetanke, naturens och människans kors, och en — topologiskt utformad — spiritualitet och andelära. Detta förslag är anpassat till de interkulturella behoven hos aktörer i miljövetenskapen, kyrkorna och folkrörelserna bland de fattiga och rika.

En utvärdering av korrelationens metod visar hur denna bidrar till en kritisk-konstruktiv teoretisk diskurs och till en vitalisering av den pågående traditionen, även om metoden i sig själv inte kan utgöra ett bevis för «Traditionens» kontinuitet och sanning. Begreppet tradition bör man förstå som ett «socialt minne av serier av lokala teologier». På ett överraskande sätt tillämpas slutligen Gregorios klassiska apofatiska princip för kunskapen på det senmoderna dilemmat i synen på varat och kunskapen.

AKTUELLT

Rapport från ESWTR konferensen i Höör 1995

En europeisk sammanslutning av kvinnliga teologer (European Society of Women in Theological Research) har hållit sin sjätte konferens i Höör i augusti 1995. 110 kvinnor deltog och de representerade 20 olika länder. Organisationen grundades 1985 på initiativ av Catharina Halkes, Elisabeth Moltmann-Wendel och Louise Schottroff. Syftet med organisationen är att skapa en akademisk teologisk gemenskap för kvinnor, att främja kvinnoteologi och att stödja kvinnor som forskar inom religionsvetenskap. ESWTR anordnar en europeisk konferens vartannat år, förberedd av olika nationella kommittéer. Organisationen ger ut en årsbok och flera nyhetsbrev årligen till medlemmarna.

Årets konferens hade som tema: *One Household of Life*. Detta är en ny ekumenisk symbol, främst i kvinnorörelsen, men den vinner alltmer insteg också bland männen. Denna symbol är ett erkännande av att alla livsformer är beroende av varandra, att alla mänskliga samhällen är beroende av varandra och att alla människor och allt skapat är beroende av Gud. Vi delar samma jord, samma hushåll, och med den insikten följer nytt motstånd mot alla former av förtryck och marginalisering.

Louise Schottroff talade om «Andlighet i ett hushåll med fattigdom och välstånd». Hon gav bl.a. en uttolkning av evangelieberättelsen om den rike mannen (*homo oeconomicus*). Kan han omvända sig från sin profithunger, t.o.m. Jesus ger ju upp hoppet om honom? Ursula King och Chung Hyun Kyung talade om «Andlighet i ett multi-kulturellt och multi-religiöst hushåll». Även från europeisk horisont är det numera omöjligt att yttra sig i teologiska sammanhang utan att först beskriva sin kontext. Alla talare var noggranna på den punkten. King beskrev en personlig erfarenhet av efterkrigstidens utarmning i Tyskland, fattigdomen i Indien och dagens välstånd i Storbritannien och me-

nade bl.a. att verkligheten i Europa är så mångfacetterad, att det inte går att göra en enda europeisk kvinnoteologi. Chung tycktes vara mer multi-religiös än sina europeiska kollegor, men hon förklarade frankt att medan europeerna var synkretister av imperialism, patriarkat, kapitalism och kristendom, så var hennes religion en blandning av buddism, hinduism, marxism, feminism och kristendom. Hon skämdes inte ett ögonblick för att bli kallad synkretist!

Anne Primavesi och Kwok Pui-lan talde om «Andlighet i ljuset av hela hushållet». Finns det en global etik eller religion? Primavesi utgick ifrån sin forskning om en stor hungersnöd på Irland på 1850-talet och Malthus teorier om befolkningskontroll. Om det utbryter en ekologisk katastrof i framtiden vart ska människorna ta vägen när hela planeten redan är överbefolkad? Har vi en etik som kan förhindra katastrofer eller är det Malthus teorier som ska råda, undrade Primavesi. Kwok utgick från skillnaden mellan öst och väst i synen på människans roll i skapelsen. I öst har naturen ett egenvärde, människan är en del av en levande helhet. Kwok menade att det finns flera etiska och religiösa principer som förenar öst och väst: 1) handlingar som uttrycker medlidande och solidaritet, 2) olika rörelser som bär på hopp (om fred, rättvisa osv.), 3) ritualer och högtider som nedkallar gudomlig kraft.

Konferensen var tänkt att främja dialogen mellan första och tredje världen och i detta avseende kom vi en bit på väg. De europeiska teologerna tycks inte ha samma vana att bli attackerade som de nordamerikanska har, så diskussionerna blev stundom ganska het-siga. Nästa konferens ska hållas på Kreta 1997 och förbereds nu av en kommitté av schweizare och greker.

Ulla Carin Holm