

Kultur, kyrka, konflikt — om etnicitet som problem

BERNT JONSSON

Detta häfte av STK har två artiklar om religionernas roll i konflikter, både som bidragande orsak till dem och som möjlighet till försoning. Direktorn vid Liv&Fred-institutet i Uppsala, Bernt Jonsson, ger här en introduktion i några av frågorna och flera konkreta exempel, t.ex. från Rwanda och ex-Jugoslavien. Han ger också skäl för och emot kyrkornas möjligheter att bidra till försoning.

Jag var en man, en kvinna, ett barn, ett foster. Som du vet, dödades jag.

Jag dödades av milisen, ty jag är tutsi.

Jag dödades av armén, ty jag var hutu och medlem av ett oppositionsparti.

Jag dödades av mina grannar, eftersom jag inte följde med dem för att döda andra.

Jag dödades, eftersom jag sökte skydda min granne barn.

Jag dödades av min präst; det var det pris han måste betala för att andra skulle få leva.

Jag dödades av min hustru, min make, mina barn, mina föräldrar; de måste döda mig eller bli dödade.

De dödade många som jag, kvinnor, barn, män som råkade vara här. Jag vet varför, men jag vet inte varför.¹

I Rwanda fanns inte några allvarliga religiösa motsättningar att spela på för maktthungriga grupper. Ändå är kyrkorna och deras ledare djupt komprometterade efter folkmordet för lång tid framåt. Kan de någonsin vinna människors förtroende igen?

I bakgrunden fanns en etnisk konflikt mellan hutus (den stora majoriteten) och tutsis², som hade närts av tidigare maktstrider och massakrer. De första som mördades denna gång var dock ledande moderata hutus. En mindre grupp extremistiska hutus planerade och styrde verkställandet av folkmordet, där kanske en miljon människor (varav 1/3 barn) dödades inom 100 dagar — omkring var åttonde rwandier.

Vid det här laget finns det många berättelser om och skildringar av massakern i Rwanda, många förklaringar till varför den ägde rum, många analyser av hur den planerades och genomfördes, men det finns knappast något övertygande svar på följande frågor:

Hur var det möjligt, att kanske så många som 100.000 på kort tid förvandlades till mördare? Hur var det möjligt, att både den anglikanske och den senare mördade katolske ärkebiskopen kunde stå den gamla regimen mycket nära och vägrade att fördöma folkmordet?³ Hur var det möjligt, att en kollektiv, förödande paranoia kunde gripa kring sig på sätt som skedde och detta i ett land med 90% åtminstone nominellt kristna (65% katoliker, 20% protestanter eller

² Begreppet «etnisk grupp» började under 1960-talet användas inom antropologin och andra samhälls- och kulturvetenskaper som beteckning på folkslag, nationer och stammar. 70-talstermen «eticitet» gav möjlighet till en mer dynamisk analys av relationer och konflikter mellan skilda etniska grupper. — Objektiva kriterier för grupptillhörighet har ofta visat sig vara svåra att finna. Även om det finns en historisk bakgrund av jordbrukande hutus och boskapsskötande tutsis med de senare som aristokrati, bör enligt vissa uppdelningen i de två grupperna främst ses som ett resultat av belgisk kolonialpolitik. Andra har menat, att avgörande är den subjektiva känslan: Den som känner sig som hutu är hutu. Bland invandrare från ex-Jugoslavien kan man möta personer, som kategoriskt vägrar att definiera sig som serber, kroater, bosnier osv, De säger: Vi är jugoslavser. — Benedict Anderson har i «Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism» (Verso, London, 1983, 1991) särskilt tagit fasta på det subjektiva elementet.

³ McCullum, s. 79.

¹ Rob Shropshire i en reserapport för The Anglican Church of Canada, citerad av Hugh McCullum i «The Angels Have Left Us: The Rwanda Tragedy and the Churches», s. XIV. WCC, Geneve, 1995.

anglikaner och 5% adventister)?⁴ Och vad säger denna enorma katastrof om kyrkornas makt att övervinna fiendskap och skapa försoning?

Rwanda är bara ett av många exempel på inomstatliga konflikter med internationella konsekvenser, och vars yttre kännetecken varierar från fall till fall, men där etnicitet ingår som centralt element i konfliktmönstret. Man räknar i dag med över 5000 etniska grupper och ca 200 stater:

«5000–200»-problemet, som består av en kollision mellan två principer: statens suveränitet mot folkets suveränitet.⁵ Rätten till en egen identitet blir nyckelfrågan. Religion och kultur tilldelas då ofta en identitetsförstärkande och legitimerande roll.⁶

Detta hänger bl.a. samman med att kultur ses som «ett begrepp som innefattar ett förfinande och upphöjande element, varje samhälls reservoar av det bästa som har känts och tänkts ... Med tiden kommer kulturen att förknippas, ofta aggressivt, med nationen eller staten; detta skiljer <oss> från <dem>, nästan alltid med någon grad av xenofobi. Kultur i denna mening är en källa till identitet, och en ganska stridbar sådan.»⁷

Ett problem med detta sätt att uppfatta kulturen är, menar litteraturhistorikern Edward Said, att det leder till inte bara en vördnad för ens egen kultur utan även till att den uppfattas som något skilt från, ja höjt över den vardagliga världen. På det sättet blir kulturen en skyddande inhägnad, en egen sfär utan kontakt med samhällets och politikens avigsidor. Också hos klassiska konstnärer och författare, som han är djupt fäst vid, finner han de vitas föreställning om den underlägsna svarta rasen. Den var alltför djupt internaliserad i deras personlighet för att skulle

förmå ta itu med slaveri och kolonialt och rasistiskt förtryck.

Frågan är, om inte arvet från Paulus spelat en liknande roll i kyrkans historia. Neil Elliott ger i sin bok «Liberating Paul» en rad historiska exempel på hur Paulus kommit att fungera «i dödens tjänst». De paulinska breven har visat sig «användbara för dominerande och förtryckande system»⁸ som t.ex. slaveriet och patriarkatet. «Den kanoniske Paulus» har på det sättet kommit att helga förtrycket av kvinnor, barn och homosexuella.

Uppmaningen att vara nöjd med sin lott (1 Kor. 7:17) och kravet på underkastelse — ställt till hustrur, slavar och barn — i Efesierbrevet och 1 Tim. spelade på 1600-talet en stor roll för puritanerna i Nordamerika. John Winthrops predikan för de medföljande pilgrimerna på skeppet *Arabella* om att «i alla tider måste några vara rika, några fattiga, några höga och eminenta i makt och värdighet, andra ringa och underdåniga»⁹ — det budskapet har genljudit många gånger i kyrkans historia. Det var ingen slump, att fördelningen av rollerna missgynnade både Nordamerikas urinvånare och de tvångsimporterade svarta. Kyrkan och etablissemangen har fram till i våra dagar ofta framträtt hand i hand med en självtagen rätt till både tolkningsföreträde och fastställande av dagordningen.

Tron på en gudomlig bekräftelse av den egna överlägsenheten och de andras underlägsenhet är ett viktigt element i förtryckets historia: «Folkmordet och massakern, som började 1492 skulle inte ha varit möjlig utan en ändamålsenlig teologi», hävdar den chilenske teologen Pablo Richard¹⁰. Vittnesbörden är också många om att

⁴ A.a., s. 65.

⁵ Luc Reyckler: «A World Safe for Conflicts», s. 105 i B. Wicker & F. van Iersel (eds): *Humanitarian Intervention and the Pursuit of Justice*. Pharos, Kampen, 1995.

⁶ För en strukturerad översikt av hur religionen spelar en roll i olika konflikter, se *Role of Religion in Conflicts*. WCC Executive Committee, 4–8 February, 1985, stencil, s. 3.

⁷ Edward Said: *Culture and Imperialism*, s. XIII. Chatto & Windus, London, 1993.

⁸ Neil Elliott: *Liberating Paul. The Justice of God and the Politics of the Apostle*, s. 9 ff. Orbis, New York, 1994. Elliott, som söker «befria» Paulus med hjälp av en ömläsning, hävdar, att brev som felaktigt tillskrivs Paulus (1 & 2 Tim., Tit., Ef. och ev. även Kol.), kastat sin skugga över tolkningen av de övriga breven. På samma sätt har interpolationer i vissa texter (1 Tess. 2:14–16, 1 Kor. 14:34–35 och ev. även Rom. 13:1–7) fått liknande effekt.

⁹ A.a., s. 11.

¹⁰ Pablo Richard: 1492: «The Violence of God and the Future of Christianity» i L Boff & V Elizondo (red): *1492–1992: The Voice of the Victims*. SCM Press, London, 1990

också fattiga latinamerikaner själva trott/tror, att det är Guds vilja, att somliga skall vara fattiga.

Vad har då detta att göra med frågan om etnicitet och konflikter? Jo, kolonialismen och imperialismen handlade om massmord och etniskt förtryck i många skilda former, och kyrkan var i stort sett tyst, när den inte rentav försvarade vad som skedde.¹¹ Den var — med vissa profetiska undantag — fången i sin egen kulturella miljö, ett barn av sin tid, av sitt politiska rum — ända tills befrielseteologerna bröt sig loss och pläderade för *relectura*, en omläsning av bibeltexterna i ny belysning.

Även i vår tids etniska konflikter tycks kyrkan ofta fungera enligt det traditionella mönstret. Konflikterna har extremt sällan teologiska rötter, men kyrkan (liksom andra religioners företrädare) enrolleras av de drivande krafterna på resp sidor i konflikterna. Detta mönster är t.ex. tydligt i ex-Jugoslavien med de ortodoxa serberna, de katolska kroaterna och de muslimska bosnierna (andra minoriteter att förtiga).¹² Kanske har A.T. Ariyaratne rätt i sin tes, att «religion utan andlighet är som giftig mat», att det behövs ett kosmiskt medvetande, som väcker en mänsklig personlighet.¹³

1993 hade 10 av totalt 33 större väpnade konflikter någon form av religiös komponent¹⁴:

	LAND	RELIGION
Samma religion	Afghanistan	Islam
	N. Irland	Kristendom
En religion + sekulär part	Algeriet	Islam
	Indien	Sikhism
	Iran	Islam
	Israel	Judendom
	Sydafrika	Kristendom
	Bosnien-Herzegovina	Islam
Två religioner	Sri Lanka	Buddhism/Hinduism
	Sudan	Islam/Kristendom

Om man går till statistiken över etniska eller etnopolitiska konflikter, kan man under hela tiden efter andra världskriget se en successiv tillväxt av antalet *grupper* inblandade i allvarliga konflikter¹⁵:

1945–49	26
1950–59	36
1960–69	36
1970–79	55
1980–89	70
1993–94	70

Antalet väpnade konflikter har det senaste decenniet nått en ny nivå, även om antalet större sådana långsamt går ner. En stor majoritet av konflikterna har etniska inslag. Maktskiften och systembyten (även till demokrati) tycks särskilt farliga; nästan 2/3 av konflikterna påbörjades under sådana perioder. Efter 1987 har 23 allvarliga konflikter påbörjats. Även om bara 6 av dessa hör hemma i det forna Sovjetväldet, är det rimligt att tro på avvecklingen av Öst/Väst-konflikten och Sovjetunionens upplösning som viktiga orsaker till den nya konfliktnivån.

Avvecklingen innebar, att supermakternas intresse (och Sovjets förmåga) att kontrollera utvecklingen i de olika klientstaterna försvann. På gott och ont lämnades dessa i hög grad åt sitt eget öde. Gott om vapen fanns kvar från beskyddarnas tidigare leveranser. När sen det ekonomiska stödet trappades ner, minskade statsapparaten auktoritet och makt. Utrymmet för företagsamma grupper och maktintressenter växte. Antalet konflikter ökade. Etnicitet blev en reell och/eller mobiliserande maktfaktor. Kunde reli-

¹¹ Die deutschen Christen och nazisternas judeutrotning är givetvis det tydligaste och grövsta exemplet på kyrklig sanktion av etnisk rensning, men liknande mekanismer har varit verksamma ända in i vår tid i relationen mellan i-länderna och u-länderna. För en diskussion om rasismen, se Sven Lindquist: *Utrotta varenda jävel*. Bonniers, Stockholm, 1992

¹² Se vidare Gerald Shenk: *God With Us? The Roles of Religion in Conflicts in the Former Yugoslavia*. Life & Peace Institute, Uppsala, 1993.

¹³ A.T. Ariyaratne: «Living with Religion in the Midst of Violence», s. 282 i *Bulletin of Peace Proposals*, Vol 21, 3/1990. Sage, London

¹⁴ Enligt Kjell-Åke Nordquist. För en närmare analys, se K-Å Nordquist: «Religion and Armed Conflict — Some Observations» i K. Lindgren (ed): *States in Armed Conflict*. Department of Peace and Conflict Research, Uppsala University, 1989.

¹⁵ Luc Reycher: «A World Safe for Conflicts», s. 105 ff i B. Wicker & F. van Iersel (eds): *Humanitarian Intervention and the Pursuit of Justice*. Pharos, Kampen, 1995.

giösa laddningar exploateras, desto bättre för exploatörerna.

I maktkampen efter Sovjetväldet blev trogna gammalkommunisterna helt plötsligt glödande nationalisterna. Gamla konflikter, som länge undertryckts, kom i dagen. I Ukraina t.ex. återupptod en etnisk-religiös konflikt: de ukrainska uniaterna (med ortodox rit men med påven som överhuvud) krävde och tog tillbaka kyrkor som Stalin gav till den rysk-ortodoxa kyrkan. Kring Nagorno-Karabach — en kristen-armenisk enklav mitt i muslimska Azerbadjan — utbröt en väpnad konflikt mellan armeniska och azerbadjanska trupper.

De etniska konflikterna i Europa går tillbaka på den process som förde fram till begreppet nationalstat; nationen och staten ansågs identiska och inramade av politiskt suveräna territoriella gränser, dvs. staten var monoetnisk. I dag ser dock verkligheten annorlunda ut. Stater är oftast multietniska. Kombinerat detta med argumentet om alla folks rätt till självbestämmande, som väger moraliskt/politiskt tungt efter avkolonialiseringen, är det bäddat för etniska konflikter.¹⁶ Inte heller blir det lättare att hantera av att en etnisk grupp kan återfinnas i flera länder, t.ex. kurder i Irak, Iran och Turkiet eller samer i Norge, Sverige, Finland och Ryssland.

Problemen accentueras än mer av frånvaron av politiska projekt eller program baserade på etnisk anpassning, något som gäller för nästan alla länder i Sydasiens.¹⁷ Detta torde i hög grad även gälla andra forna kolonier. På nära håll har vi kunnat iaktta de baltiska ländernas svårigheter att efter frigörelsen finna former för en minoritetspolitik, som stämmer med internationella kriterier för mänskliga rättigheter.

När de unga länderna skulle utvecklas på 50- och 60-talet blev «nationsbyggande» ett ledord.

¹⁶ Ted Robert Gurr har i sin bok *Minorities at Risk. A Global View of Ethnopolitical Conflicts*, US Institute of Peace, Washington, 1994, identifierat 233 etniska minoriteter (totalt 915 miljoner 1990) i skiftande slag av konflikter. Religionen bedöms endast i undantagsfall vara en grundorsak: «Endast åtta av de 49 militanta sekterna i studien definieras enbart eller huvudsakligen av sina religiösa övertygelser» (s. 317).

¹⁷ Jayadeva Uyangoda, University of Colombo, Sri Lanka i «Understanding Ethnicity and Nationalism», s. 191 i *Ecumenical Review*, Vol 47, 2/1995, ett specialnummer om religion och etnicitet.

I praktiken innebar detta en «majoritetsnationalism», dvs. minoriteterna fick ställa upp på den största befolkningsgruppens villkor och program.

Vi har haft en västerländsk typ av demokrati (Westminster type of democracy), som tillät en etnisk grupp med numerisk majoritet att kontrollera den politiska makten och resurserna.¹⁸

Utan att godta argumenten från u-landsregeringar, som hävdar, att parlamentarismen är ett västerländskt påfund, som inte passar i deras länder, kan man ändå konstatera, att den inte är oproblematiserad. Kan det västerländska partisystemet fungera i ett samhälle, där ett auktoritärt mönster sammanfaller med «vinnaren-tar-allt»-syndromet. Kanske kan ett flerpartisystem t.o.m. förvärra potentiella konflikter?

Minoriteterna hamnar längre ned i den etniska hierarkin, vilket i sin tur lätt leder till en «minoritetsnationalism», dvs. krav på autonomi, självständighet och t.o.m. en egen stat. Både hutus och tutsis, både kroater och serber ser sig som förtryckta, som offer som historiskt lidit p.g.a. motpartens agerande och nu kämpar för sin befrielse. Denna känsla och dessa begrepp gör den politiska mobiliseringen lättare och risken för hat större. Samtidigt finns det «i många etniska konflikter inte en klar förövare och ett tydligt offer; båda parter har förtryckt och både har lidit förtryck, om än ofta i olika hög grad och vid olika tillfällen i deras gemensamma historia.»¹⁹

Kan då kyrkan/kyrkorna göra något åt denna utveckling? Kan de spela en roll för att återupprätta fred och skapa försoning?

Ur ett västerländskt perspektiv kan ett Nej tyckas ligga närmast till hands. Moderniseringsprojektet verkar ha lett till att religionen vittrat bort som en politisk faktor. I Tredje världen och i Östeuropa är det motsatsen som gäller: religionens politiska roll har ökat, och med detta avses inte bara politisk-religiös fundamentalism:

Moderniseringsprocessen gör ofta religionens offentliga roll starkare och till en mer nödvändig del av processen fram till statsbyggande eller revolutionär omvandling.²⁰

¹⁸ A.a., s. 191.

¹⁹ Miroslav Volf i «A vision of Embrace», *Ecumenical Review*, Vol 47, 2/1995, s. 200. WCC, Genève.

I Tredje världen är staterna ofta relativt svaga, medan de religiösa strukturerna — bl.a. kyrkorna — hör till de starkaste institutionerna. De är kanske de enda, som kan mäta sig med de militära krafterna, därför att de har den största närvaron och — ofta — inflytandet bland folket och därigenom en stor potential för att mobilisera en opposition mot makthavarna. Sydafrika är bara ett av många exempel på detta. Kan då kyrkorna på samma sätt gå i spetsen för ett aktivt freds- och försoningsarbete i länder med hårda etniska konflikter?

För talar inte bara deras styrka på basplanet i form av förtroende och struktur utan även deras i grunden universalistiska budskap:

Nu är ingen längre jude eller grak, slav eller fri, man eller kvinna. Alla är ni ett i Kristus Jesus.²¹

Mot talar att de erfarenhetsmässigt ofta låtit sig stängas in i sin babyloniska fångenskap, där splittringen inte bara gått efter språkliga gränser utan även haft etniska och (förment) teologiska dimensioner.²²

För talar att kyrkorna ofta förenar två egenskaper, som väckt ett ökande intresse bland forskare, som särskilt granskat villkoren för att lösa eller snarare omvandla konflikter, så att de kan hanteras i fredliga former. Traditionellt har medlare förväntats vara distanserade, neutrala, objektiva, men mycket tyder nu på att vägen till fred och försoning är mer komplex.

²⁰ Barry Rubin: «Religion and International Affairs», s. 23 f i D. Johnston & C. Sampson: *Religion, The Missing Dimension of Statecraft*. Oxford University Press, 1994. I boken redovisas en rad studier av konflikter, där religiösa motiv spelat en roll för aktörerna i strävandena att finna lösningar på konflikterna.

²¹ Gal. 3:28.

²² Duncan Morrow & Derick Wilson visar i «Churches and Chaos in Northern Ireland: From Religion and Conflict to Freedom in Faith» (*Bellagio Consultation*, 6–10.9, 1994, World Conference on Religion and Peace), att kyrkorna i Nordirland inte förmått övervinna gränserna mellan katolskt och protestantiskt. Transcendensen har saknats. Dessutom går ett mönster igen: «Kristendomen i Irland har ofta uppmuntrat var och en att se sig som offer. I vardera traditionen är «vi» alltid korsfästa med Kristus, aldrig korsfästade honom.» Offermyten är analog med den i ex-Jugoslavien och i Israel–Palestina.

John Paul Lederach — fredsforskare, menonit och med omfattande egen erfarenhet av medlingsarbete — har pekat på ett fruktbart samspel mellan «objektiva» och «subjektiva» medlare. Medan objektiva «outsiders» (utanför stående) bidrar med den nödvändiga opartiskheten, kan subjektiva «insiders» (dvs. som kommer inifrån konflikten och själva berörs av den) svara för samband, kontinuitet och förtroende.²³

Kyrkorna utgör ett såväl internationellt som nationellt nätverk, långt ifrån alltid samordnat, ibland splittrat men i hög grad dock ett nätverk av imponerande omfattning. Den internationella delen skulle därför kunna fungera som outsider, den inhemska som insider och de båda delarna tillsammans i komplementaritet och samarbete. Detta är en modell, efter vilken All Africa Conference of Churches nu trevar sig fram i Rwanda tillsammans med «den överlevande kyrkan» i landet.²⁴

En annan fördel kyrkor har i jämförelse med regeringsföreträdare är följande: I en konflikt mellan en regering och en etnisk oppositionsrörelse kan aldrig kyrkliga kontakter med resp parter någonsin implicera en legitimitet eller ens ett indirekt erkännande, vilket skulle kunna bli fallet med andra länders regeringar inblandade.

Ett exempel på detta är de förhandlingar som ledde fram till 1972 års avtal om fred i Sudan. Regeringen hade sagt nej till flera medlingsförsök från andra regeringar, men den accepterade World Council of Churches, All Africa Conference of Churches och Sudan Council of Churches som värdar för samtal. Detta trots att dess motpart kom från södra Sudan med huvudsakligen kristen befolkning.

Skälet tycks bl.a. ha varit en större tilltro till «religiösa» än till politiker. De tilläts frågor om «rätt och fel, försoning, förlåtelse, mänskligt lidande osv — frågor som vanligen sträcker sig bortom politiska hänsynstaganden.» Sessionerna inleddes med bön, och det förekom t.o.m. korta

²³ Paul Wehr & John Paul Lederach: *Mediating Conflict in Central America* (Paper at Peace Studies Section International Studies Association, Washington, Arpil 1990). För en utveckling av dessa idéer, se John Paul Lederach: *Building Peace. Sustainable Reconciliation in Divided Societies*. UN University, Tokyo, 1995.

²⁴ McCullum, s. 107 ff.

predikningar baserade texter gemensamma för Koranen och Gamla Testamentet.²⁵

En central fråga är när, hur och på vilken nivå kyrkorna kan och bör gå in i en konflikt. Kumar Rupesinghe har angett fem faser i en konflikt och kort antytt adekvata svar på dessa faser:

- | | |
|------------------------------|--|
| 1. Formering av konflikten | 1. Tidig varning |
| 2. Upptäckning av konflikten | 2. Intervention vid kris |
| 3. Uthållighet i konflikten | 3. Medling och stöd till civila (empowerment) |
| 4. Förbättring av konflikten | 4. Förhandling/problem lösning |
| 5. Omvandling av konflikten | 5. Nya institutioner och projekt ²⁶ |

Utan att konkurrera. — men ibland i samarbete — med officiella organ som FN med skulle kyrkorna och deras olika organisationer kunna ha en hel del att bidra med i samband med konflikter. Beroende på omständigheterna kan detta

faktiskt gälla samtliga fem faser, oftast informellt och på gräsrots- och mellannivå. ju tidigare desto bättre. Liv & Fred-institutets erfarenheter i Somalia talar för att freden byggs bäst underifrån, inte minst genom att lokala ledare och grupper får stöd och hjälp att själva utveckla strukturer för fredlig konfliktlösning.²⁷

²⁵ Hizkias Assefa: «Religion in the Sudan: Exacerbating Conflict or Facilitating Reconciliation?» i *Bulletin of Peace Proposals*, Vol 21, 3/90, s. 259 f. Liknande erfarenheter tycks Olof Palme och Jan Eliasson ha haft i medlingsförsöken med Iran/Irak. Först när de med hjälp av en rådgivare hade satt sig in i viktiga Koran-texter, lyckades de få till stånd en reell dialog med Irans representanter.

²⁶ Kumar Rupesinghe: *Conflict Transformation in Multi-Ethnic Societies*. Paper at the International Peace Research Association Conference, Kyoto, 27–31.7 1992.

²⁷ Inom Kyrkornas Världsforum har en utredning påbörjats om utbildning för fredstjänst i bl.a. kyrkornas regi. Exempel på möjliga försoningsinsatser för «trons folk» finns i Gerald Shenk: *God With Us? The Roles of Religion in Conflicts in the Former Yugoslavia*. Life & Peace Institute, Uppsala, 1993.

Summary

The role of the churches in the history of colonialism and imperialism is paralleled with the role of religions in the present day ethnopolitical struggles. The churches/religions are almost never root causes to the intense conflicts but are used and allow themselves to be used by powers that be, the reason being that they are children of their own time and political space. Like culture (Edward Said 1993) religion becomes an enclosure to the degree that it even promotes xenophobia and a self-perception of superiority.

Historically «the canonic Paul» has functioned «in the service of death» (Elliott, 1994) and sanctioned the oppression of women, children and homosexuals. The pseudoepigraphs have coloured the understanding of Paul, supporting a top-down approach: establishment versus people, colonizer vs. colonized, whites vs. blacks.

«Minority nationalism» with demands for independence is often developed in response to a dominating and non-accomodating «majority nationalism». On each side there is a tendency to look upon the own group as the historical victim, not seldom with the suffering Christ as the image.

Religion has as a paradoxical result of the modernization project made a come-back as an important political factor. In the Third World governments tend to be relatively weak, while the religious structures are among the strongest. Due to the largest local presence and often also the greatest confidence among people, the churches may be the only factor which could match the military. Can they as in the liberation struggles also be mobilized for an active work for peace and reconciliation in countries with sharp ethnic conflicts?

For a *No* speaks the experience of the Babylonian captivity of the church, in which the split has followed not only linguistic borders but has had ethnic and (supposed) theological dimensions too.

For a *Yes* speaks not only the local strength of the church but also its basically universalistic message. This double perspective is mirrored in the structures of both a national and an international network. The traditionally deemed necessity of distance, neutrality, objectivity of an intermediary can be provided by the international church as an outsider. The recently understood strength of an insider (empathy, confidence, continuity) can be delivered by the national church network. This possible combination gives the churches a unique position and challenges them to get much more involved in active peace-making.

Legitimering av krig och av fred i muslimsk tankevärld

JAN HJÄRPE

Religiösa traditioners historieskrivning kan användas som legitimering av både krig och fred, både konflikter och konfliktlösning. Professor Jan Hjärpe, Lund, visar i denna artikel hur detta gäller också i islamsk argumentering, även i nutida konflikter. Bl.a. visar Hjärpe att under Kuwait-krisen stod inte Kuwaits status i centrum för intresset utan Mekkas.

Vi har under 1990-talet sett en rad av väpnade konflikter, inbördeskrig, uppror, våldsamt repression, i den muslimska världens länder, och i världen i stort bevitnat våld och blodutgjutelse som rubricerats som etniska och kommunalistiska strider. Motsättningarnas orsaker kan vi analysera i ekonomiska, sociala, och geopolitiska termer. Men inte så sällan pekar man också på «den historiska bakgrunden» och vill hävda dess förklaringsvärde. Såväl i konflikterna som i försöken till deras lösande utgör propagandan en väsentlig del, framför allt i det som vi kan rubricera som *legitimeringen*: Kriget-våldet som en nödvändighet, enda möjligheten, rättfärdigt; och på samma sätt finner vi idén om freden, försoningen som en plikt, en nödvändighet, det rättfärdiga.

Analyserna av konflikterna har som regel funktionen att utgöra beslutsunderlag. Det gäller att legitimera ett val av handlande (eller för den delen valet av icke-handlande, neutralitet).

Om vi också hävdar att de geopolitiska, ekonomiska och sociala faktorerna utgör de väsentliga drivkrafterna bakom konflikterna, och att analysen av de faktorerna har störst förklaringsvärde och ger prognosen på längre sikt, gäller detta inte när vi skall bedöma vad som sker i det korta perspektivet. Den avgörande faktorn för valet av handlande är hur den eller de involverade tolkar sin situation, dvs. mönstren och kategoriseringarna i den enskildes «kognitiva universum», skapat genom mötet och umgänget med «signifikanta andra».

Detta innebär att studiet av tolkningsmönstren ger underlag för prognosen i det korta perspektivet. Det är på så sätt som frågan blir viktig om vilken roll, eller vilka roller, den religiösa traditionen spelar som mönster för tolkningen av konflikter och för legitimeringen av krig och fred.

Förhållandet religiositet — politisk religion

Orsaken till att religionen bibehåller sin attraktion och betraktas som värdefull, och väcker förblivande lojalitet, är otvivelaktigt den individuella och personliga religiösa erfarenheten, religionen som *upplevelse*, det faktum att den fungerar i individens liv. Den religiösa traditionen tillhandahåller tolkningsmönster för vad som händer i livet. Man har personligen erfårit dess förmåga att ge lugn i kriser, tröst i olyckor, mening i tillvarons kaos. Den religiösa traditionen ger *varseblivningsmönster*, också för extraordinära upplevelser. Den mänskliga *religiositetens* fenomen utgör orsak och grund för religionens överlevnad och existens i det längre perspektivet. Skulle den specifika *religiösa traditionen* inte fungera som uttryck och form för den individuella *religiositeten*, skulle den efterhand upphöra att existera. Den religiösa *aktiviteten* i grupp och i organiserad form (ritualer, förkunnelse, utbildning, teologisk reflektion) har till funktion att bibehålla *tra-*

ditionen, att föra vidare termer och kategoriseringar, beteendemönster, och den specifika gruppens-konfessionens historieskrivning, till nya generationer, och bibehålla gruppljaliteten, «gemenskapen». Det gäller både kristen och islamisk teologi att man ofta betonar «gemenskapen» (*jamâ'a*) som tvingande norm¹. Grupp-tillhörigheten hjälper individen att interiorisera tolkningsmönstren för sina upplevelser; man har dem gemensamma med andra. Gruppen får sin identitet genom den aktivitet som består i att *avgränsa* dessa mönster gentemot andra: apologetik, polemik, och i extremfallet militans. Vi kan notera att mycket av studiet av och forskningen kring religion är koncentrerat till just *doktrin*, lära, symbolik, dvs. fenomenet avgränsning, medan detta spelar en högst underordnad roll (om någon alls) i den faktiska personliga religiositeten och dess funktion. Doktrinen utgör inte det som attraherar individen till religionen, utan upplevelsen. Militansen, särskilt när den yttrar sig som våld, har visat sig göra religionen mindre attraktiv, komprometterar den; den blir mindre ägnad att uttrycka den personliga religiösa upplevelsen.

Den religiösa terminologins och historieskrivningens funktion som *verktyg för mobilisering* och yttre aktivitet på det politiska eller militära området betonar ofta just den avgränsande aspekten, dvs. framhåller skillnaderna i förhållande till andra, och den egna karaktären att vara (på något vis) annorlunda än «de andra». På liknande sätt kommer den religiösa traditionens bruk som legitimering av försoning och fred i stället att betona likheter, och särskilt upplevelsegemenskapen med de andra.

Det nutida bruket av religiösa kategoriseringar och termer i det politiska språkbruket visar dilemmat: Ändamålet är att för politisk mobilisering använda den höga uppskattning som den religiösa traditionen har hos individen, genom att den fungerar som uttryck för hans personliga upplevelse, religiositeten. Men som en följd av att den brukas på så sätt förlorar den

sin attraktion. De två extremerna, kvietismen och militansen, står emot varandra. Men den religiösa militansen kan inte överleva i det längre perspektivet utan relationen till den individuella religiositeten, och den i sin tur kan inte upprätthållas och uttryckas utan de varseblivnings- och tolkningsmönster som den religiösa traditionen ger.²

Historieskrivning som tolkande och legitimerande instrument

Vi kan tydligt se historieskrivningens roll som varseblivnings- och tolkningsmönster i konflikter, och dess bruk i det politiska språket till följd av detta i legitimerande och mobiliserande syfte.

Det mesta av det förgångnas skeende är borta utan spår. En bråkdel, också av vad som hände igår, «finns kvar», i dokument, och i våra minnen. Men tiden går, vi glömmar, människor dör och deras minnen är borta för alltid, dokument försvinner. Historikern lägger ett pussel, där de allra flesta bitarna saknas. Kan han då finna ett meningsfullt mönster? Knappast, han måste välja ett på försök, i förväg, och pröva om det håller. Mönstret läggs på materialet. Men bristen på bitar är bara det ena problemet för den pusslande historieskrivaren. Det andra är att det samtidigt finns så ohyggligt många. Antalet dokument, hågkomster, berättelser, är så ofattbart stort. «Historia» är därför med nödvändighet ett val, ett väljande av bitar. Vi måste då ställa frågan: Vad är valets kriterier? På vad sätt, och varför, väljer man att betrakta en del händelser i det förgångna som signifikanta, och bortser från andra?

Svaret är: Man väljer det som man upplever som relevant i den situation man befinner sig i. Vi läser aldrig «historia i sig»; valet består i att vi projicerar dagens läge till det förgångna.

² Ovanstående resonemang bygger väsentligen på en kombination av Hjalmar Sundéns rollteori (*Die Religion und die Rollen*) beträffande förhållandet mellan religiös tradition och religiös upplevelse, och rolltagandet såsom varseblivningsmönster, och Luckmann-Bergers socialpsykologiska koncept *cognitive universe* (*The Social Construction of Reality*). Jfr också det wittgensteinska begreppet *language games*, och Durkheims sociologiska religionsdefinition.

¹ Jfr Eckerdal L.–Gerhardsson, B.–Persson, P.E., *Vad står Svenska Kyrkan för?* (Verbum, Stockholm 1989), s. 224–246, där «gemenskapen» just framställs som den yttersta normen, som anses tillämplig också på en paraplyorganisation som Svenska kyrkan.

Kuwaitkrisen 1990–91 gav oss exempel på detta, på olika *val* av historia. I den europeiska och amerikanska debatten, och i propagandan före och under kriget, analyserades krisen genom en rad historiska jämförelser. Den jämfördes med Första världskrigets förspel, med det italienska äventyret i Abessinien på 1930-talet, med Andra världskrigets inledning, med Suezkrisen, med Vietnamkriget, med den sovjetiska inmarschen i Afghanistan — och med det europeiska kaos som rådde under 15- och 1600-talens europeiska religionskrig. Alla dessa jämförelser var begripliga, och sågs som självklart relevanta, för en europeisk publik. Vi kan också observera deras funktion som prognoser och varningar, dvs. incitament till visst val av handlande: Första världskriget ledde till en total ommöblering av Europas politiska karta och beredde vägen för det följande världskriget. Man borde alltså inte ingripa militärt till Kuwaits återupprättande. Andra världskriget förde till Hitlers (= Saddams) besegrande och död. Alltså är det rätta att bomba den irakiska armén sönder och samman så snart som möjligt. Abessinienkriget står som symbolen för det orättfärdiga kolonialkriget. Sådant bör undvikas. Vietnam och Afghanistan var äventyrligheter som slutade illa för supermakter. Undvik alltså engagemang i konflikten. Suezkrisen visade att en militär seger kan följas av politiskt nederlag och den besegrades seger (Saddam = Nasser). Det är alltså inte nog med ett militärt ingripande. Historia som varning: Gör inte om tidigare misstag («München»). Särskilt Andra världskriget är så viktigt i vår tids europeiska medvetande, att tesen om dess signifikans måste ingå i varje beskrivning av vad man skall mena med «europeisk identitet». «Historierevisionism» beträffande Andra världskrigets epok, och nazismens illdåd, är grövsta hädelse i Europa, och bestraffas också enligt lag, i Nordamerika, och i en del europeiska stater.

Alla dessa händelser tillhör europeisk (och amerikansk) historieskrivning. Perspektivet, språkspillet, var europeiskt, även när ståndpunkterna i debatten var diametralt motsatta. Jämförelserna var begripliga (och effektiva) för den europeiska publiken, de alluderade på händelser som hade både affektivt och effektivt värde, och som var välkända «för alla», eller för den grupp

som de var avsedda för. Men de hade inte samma effekt utanför den amerikanska och europeiska miljön.

Efter det irakiska anfallet på Kuwait 1990 begärde kung Fahd av Saudiarabien hjälp, och amerikanska och europeiska trupper började anlända i väldig omfattning. Hur kom detta att tolkas? Redan valet av datum för den irakiska invasionen hade utgjort en markering, ett val av andra tolkningsmönster: natten till den 2:e augusti var det året just natten efter Ashura, minneshögtiden över Muhammads dotterson Husayns uppror mot det umayyadiska kalifatet och hans martyrdöd vid Kerbela i Irak (år 680 av vår tideräkning). Valet underströks av den irakiska propagandan: Detta skulle ses som ett krig mot «kungarna», mot dynastierna, ett krig för de fattiga mot de rika familjerna. När det visade sig att Saudiarabien begärde USAs militära hjälp, och raskt — efter en vecka — fick den, skedde en förändring i propagandans tema. I centrum kom frågan om Mekka. Är kung Fahd i Saudiarabien verkligen *Khâdim al-haramayn*, vårdare av de båda Heliga Orterna, när han inte längre är suverän? Nu var det president Bush som var suveränen över Mekka. Denna propaganda var *mycket* effektiv, eftersom den appellerade till något som verkligen sågs som en oacceptabel fara: icke-muslimsk suveränitet över den muslimska världens Centrum, centrum i själva världsåskådningen i bokstavlig mening: Mekka såsom *qibla*, böneriktningen. I de stora folkliga opinionerna över hela den muslimska världen var konflikten i första hand en konflikt om Mekkas status, inte om Kuwaits. Den viktigaste historiska jämförelsen blev inte Andra världskriget, utan Korstågsten (Saddam = Saladin, Bush var «korsfararen»).

Bådadera, tillämpningen av europeisk historiografi och bruket av den islamiska historien, hade en klar *dysfunktion* för analysen av kriget. Båda tenderade att dölja det faktum att det var fråga om en ny kris, en händelse som faktiskt inte inträffat förr, de tenderade att försvåra prognosen, genom att de låste valet av signifikanta data till det som var jämförbart med den valda historieskrivningen. Valet, det spontana såväl som det medvetna, av tolkningsparadigm bestämde prognosen och därmed valet av handlande.

«In illo tempore»

För den kristna traditionen är den signifikanta epoken mer än andra tiden för Jesu liv och den äldsta kristenheten, och därefter, för den västliga kristenheten, 1500-talets skeende. För islamisk historieskrivning är Muhammeds eget liv och den tidiga islams händelser signifikanta. De har betydelse, eftersom man ur dem kan härleda vad som är *sunna*, normerande sed. Världshistorien ses så att säga från Mekkas och Medinas perspektiv, och med perioden ca 570–680 som den viktigaste. (Detta utesluter naturligtvis ingalunda historisk-kritisk metod, eller historisk medvetenhet.) För 1900-talets konflikter har också korstågstiden, med korstågen (*as-salibiya*) som själva symbolen för det orättfärdiga kriget, fungerat som en vanlig jämförelse.

Under profetens tid i Medina, det som betraktas som den normativa epoken framför andra, var mekkanarna huvudfienden. Helt klart var att den lilla komuniteten i Medina hotades av utplånande från stammen Qurayshs sida. Ett väpnat försvar sågs därför som nödvändigt och legitimt, till och med när det bröt mot äldre norm (som i fallet med den så kallade Nakhla-affären, då muslimerna gick till anfall, trots att det skedde under den traditionella «fredsmånaden»)

Vissa av den signifikanta epokens krigiska händelser är viktigare än andra, och har ständigt återopats eller alluderats på, i propaganda, och i diskussionerna, t.ex. under Iran-Irak-kriget 1980–88: Segern vid Badr (år 624), där den åttonde suran i Koranen kan sägas utgöra kommentaren, nederlaget vid Uhud (år 625), där profetens farbror Hamza stupade och blir den store martyren, och som får sin kommentar i sura 3:152/ 145ff. Vidare «Slaget vid diket» (*al-khandaq*), då Medina belägrades av Quraysh och deras allierade (år 627), och då Muhammed lät befästa staden genom ett djupt och brett «dike», på förslag av Salman, persern. Anordningen visade sig effektiv: Qurayshs och dess allierades anfall kom av sig och mekkanarnas befälhavare, Abu Sufyan gav order om att belägringen skulle hävas. Trupperna retirerade. «Vi är i diket» får ungefär innebörden «vi sitter i samma båt», men med bibetydelsen «och vi kommer att segra».

Den irakiska propagandan under Kuwaitkrisen och -kriget 1990–91 anspelade på Khandaq, den saudiske kungen kallades där just för «Abu Sufyan». Den irakiska taktiken under krisens förlopp förefaller ha varit inspirerad av poängerna i historien om Medinas belägring: Den politiska kampens finter är viktigare än en militär uppgörelse, en motståndarallians håller inte i ett längre perspektiv. Det gäller att gräva ner sina styrkor och inte inlåta sig i strid, utan låta alliansen öda sina resurser och få tid att spricka. Khandaq-taktiken fungerade dock inte 1991.

Man kan ta fram många fler exempel på *berättelsernas* roll för de nutida krigens tolkning och legitimering, hur aktioner och trupper, nya vapensystem osv. får *namn* som alluderar på den tidiga islams kamp mot farliga fiender. «Khaybar-offensiven», Kerbela I och II osv., Husaynmissiler, «vår tids Qadisiya-slag». Också direkta koranallusioner har kommit till användning på så sätt («wa-l-fajr-offensiverna» under Iran-Irak-kriget — namnet syftande på sura 89).

Historieskrivning för fred

Men historieskrivningen kan också fungera som legitimering för eller uppmaning till fred, freds-uppgörelser, försoning, fredlig samexistens. Ett påfallande intressant exempel är den (eljest högst traditionalistiske) saudiarabiska stormuftins *fatwâ* till stöd för ett normaliserande av relationerna till Israel och till stöd för fredsprocessens islamiska legitimitet. Fatwan väckte enorm kontrovers, och debatterades livligt under slutet av 1994 och början av 1995. Stormuftin Abd al-Aziz ibn Baz, återopade sig först på det koranställe som vanligen brukar anföras för freds slutande, 8:61/63, men framför allt tog han fram det prejudikat, den *sunna*, som utgör stödet: Hudaybiyafördraget, som Muhammed ingick med stammen Quraysh år 628, och som får utgöra exemplet på ett avtal med en fiende som håller en helig stad besatt (i det fallet själva Mekka, nu tillämpas det alltså på Jerusalem). Samma prejudikat återopade Anwar Sadat 1978 för Camp David-avtalets legitimitet. Den andra *sunna* som Ibn Baz anför är den så kallade Medina-konstitutionen, från år 622, alltså från tiden då Muhammed gjorde sin *hijra* från Mekka till

Medina. Då ingicks en överenskommelse, som innebar att såväl tidigare inbyggare som de nu från Mekka komna emigranterna skulle utgöra en enda *umma* («nation»)³ i Medina. Detta gällde då även de i Medina boende tre judiska stammarna, som alltså, utan att de konverterade, räknades till «nationen». Denna «Medina-konstitution» har i traditionell islamisk jurisprudens betraktats som överspelad av senare utvecklad norm i Medina, och därför inte räknats som vägledande, men har däremot anförts av islams modernister och sekularister som argument för, och islamisk legitimering av, den sekulära, multireligiösa och demokratiska nationalstaten. Det är alltså lite påfallande att den saudiske stormuftin nu godtar den som argument för normaliseringen med Israel. Shaykhens argumentation bygger också på den gren av traditionell islamisk teologi som kallas *murji'ernas*: Gentemot andra grupper (kharijiter, vissa shiiter, och även mu'taziliterna) hävdade de att «Gud är den som dömer». Domen skall uppskjutas. Härskaren är legitim, även om han är en syndare, så länge han inte uttryckligen avsäger sig religionen. En *murtadd* («avfälling») skall man göra uppror mot, men inte en *fâsiq*, en syndare, eftersom uppror/oenighet (*fitna*) är värre än otro (*kufi*).⁴ Såväl ibn Baz som den syriske shaykhen Bûtî använder det argumentet också mot militanta islamisters uppror mot statens ledning, t.ex. FIS/GIA i Algeriet. Upprorsrätten är enligt det synsättet starkt inskränkt. Följaktligen skall man acceptera vad härskaren gör, även om man skulle finna hans agerande dubiöst ur religiös synpunkt, eftersom ett uppror skulle resultera i mer död och lidande. Statens stabilitet är en förutsättning för uppfyllande av de religiösa plikterna. Stormuftin har inte i fatwan avsett «fred» i form av *salâm* («ideal fred», «harmoni», rättvis, evig fred), utan «fred» såsom *sulh*, «fredsavtal»

(tillstånd av icke krigshandlingar, avtal som är till gagn för människorna, och därför har så att säga *instrumental* giltighet). Denna distinktion mellan två fredsbegrepp, *salâm*, respektive *sulh*, är viktig i diskussionen om krigets legitimitet, liksom fredens. Vi återkommer till det.

Allusionen på Hudaibiya förekom också i det tal, där fredsprocessen med Israel berördes, och som Yasir Arafat höll i en sydafrikansk moské i (samband med Nelson Mandelas installation som president). Talet väckte en intensiv internationell debatt, eftersom han där använde ordet *jihâd*. Det är den term som i det religio-politiska språket brukar användas för att karakterisera det rättfärdiga kriget (*bellum iustum*), och för kriget som religiös plikt, till skillnad från det orättfärdiga kriget (*salibîya*, «korståg»). Men ordet valdes tydligen i detta tal på grund av dess tvetydighet. Termen används också, om än i mindre utsträckning och vanligen i andra sammanhang, i den vidare (och lexikografiskt ursprungliga) betydelsen «strävan», *jihâd fi sabîl Allâh*, «strävan på Guds väg», och för att beteckna «andlig strävan», så t.ex. inom sufismen för mystikernas väg. Men poängen i Arafats bruk av ordet var förändringen i vokabulären; i det palestinska språkbruket har de vanligaste termerna för strid och kamp varit (de mer sekulära orden) *qitâl*, *kifâh*, eller *nidâl*, ord som inte har samma ambiguitet som *jihâd*. Genom att välja just ordet *jihâd* hade Arafat inte sagt något som hans militanta motståndare (t.ex. i *Hamâs*) kunde brännmärka som defaitism; ordet inkluderar fortfarande innebörden av militant kamp, också militär kamp i ett rättfärdigt krig. Men inte uteslutande så. Det kan användas även i betydelsen fredlig andlig kamp, till och med om kamp för fred. Det var alltså en skicklig politikerns ordval.

Kriterier för rättfärdigt krig

Bellum iustum, det rättfärdiga kriget. Islamisk jurisprudens har fungerat som bas för rättssystem och administrationsideologi i den muslimska världens olika riken och statsbildningar, så ända fram till den europeiska kolonialismens tid. Dessa riken har under historiens gång fört åtskilliga krig. Det har medfört att, på samma sätt som i det medeltida kristna Europa, man utvecklade

³ För begreppet *umma* i nutida språkbruk, se J Hjärpe, «Islam, Nationalism and Ethnicity», i: Lindholm, Helena, *Ethnicity and Nationalism. Formation of Identity and Dynamics of Conflict in the 1990* (Nordnes, Göteborg 1993), s. 207 ff.

⁴ Detta synsätt har varit dominerande i sunnitisk politisk teologi alltsedan al-Ghazalis tid; jfr härtill Seyyid Mohammad Fazlhashemi, *Förändring och kontinuitet. Al-Ghazalis politiska omsvängning* (Diss. Umeå 1994).

en teori om krigets legitimitet, och vilka kriterier som skulle uppfyllas för att krig skulle betraktas som rättfärdigt.⁵ Det finns där vissa likheter med de tre villkor som Thomas ab Aquino ställer (*auctoritas principis, iusta causa, recta intentio*).

I diskussionerna om rättfärdiga och orättfärdiga krig, i såväl traditionell islamisk *fiqh* som i den nutida diskussionen, märker man snart vissa punkter som kommer igen och som är centrala:

Den första är att krig mellan muslimer rubriceras som *harâm*, «absolut förbjudet». Var muslim är *muharram*, «helgad» inför varje annan muslim, heter det i ett ofta brukat citat från Muhammeds predikan vid Avskedsvallfärden. Man kan nog hävda att det råder konsensus om att *fitna*, krig inom den muslimska *umma* är förbjudet, orättfärdigt krig. Denna doktrin har dock aldrig hindrat något krig. Men det får en avsevärd effekt på hur krig legitimeras: Motståndaren måste på något sätt definieras som icke-muslim, som anti-islam, och kriget som ett försvar mot angrepp på (sann) islam och muslimerna. Förfarandet kallas *takfir*, man förklarar att fienden är *kâfir*, «otrogen». Vi kan lägga märke till hur vanlig den här kategoriseringen är, i propaganda och även i folklig opinion, och jämföra med vilka som faktiskt slåss mot vem. Bland de förmodligen hittills 30.000 dödade i upplösningens Algeriet, är det ca 70 som var icke-muslimer; ändå framställer sidorna i konflikten fienden som oislamisk, antiislamisk, som «hycklare» (*munâfiqûn*) osv. Den militanta islamistiska oppositionen i Egypten framställer regeringen och dess medlemmar som oislamiska, antiislamiska, och en av grupperna benämner sig just *takfir wa hijra*. Regeringens motpropaganda framhäver i sin tur det oislamiska och antiislamiska i dessa gruppers våldsdåd. För båda parter är det alltså en *takfir* som fungerar som legitimering av våldsåtgärder. I Kuwaitkrigets propaganda spelade båda sidor på samma kategorise-

ring: Den irakiska på att det var amerikanska och europeiska trupper som anföll muslimer (och hade makten över Mekka!), och Alliansens propaganda framhöll hur o- och antiislamisk avfällingen (*murtadd*) Saddam Husayn var. Från Mekka kom ett uttalande från den konferens som sammankallats dit (10–12 september 1990): Saddam var en despot (*mustabidd*) som sått *fitna* i den islamiska *umma*. Hans krig var illegitimt eftersom det på så sätt definierades som ett krig mellan muslimer, och som ett krig som drabbade muslimer.

Av principen följer att försvarskriget ses som legitimt.

Kriteriet *auctoritas principis* möter i en speciell utformning. Den islamiska jurisprudence skiljer mellan kollektiv plikt (*fard al-kifâya*) och individuell plikt (*fard al-'ayn*). Plikten till försvar åligger *al-umma*, den muslimska gemenskapen. Kriget förs inte av privatpersoner. För att det skall vara legitimt *jihâd* skall det alltså deklarerats som sådant av den som har det legitima ledarskapet i gemenskapen/nationen (*umma*). I och med det blir deltagandet en individuell plikt för den som bedöms lämpad för krigstjänst. När alltså en statsledning, eller ledningen för en gruppering i militant opposition, hävdar att deras militära aktioner är *jihâd* på Guds väg, utgör detta samtidigt anspråket på att man innehar det legitima ledarskapet. Vi märker detta i den pågående spänningen och ökade konflikten mellan FIS och GIA i Algeriet. Samtidigt som FIS tog avstånd från våldsaktionerna som drabbade de oskyldiga, och rubricerade dem som oislamiska, förklarade GIA att man «utgjorde det enda legitima ledarskapet för *jihâd*».

I debatten hävdas också av andra, med hänvisning till samma kriterium, att eftersom det legitima islamiska kalifatet inte fungerar i dag, så är det bara det rena försvarskriget, men inte anfallskriget, som kan vara *jihâd*. En följd är att varje krigförande tenderar att framhålla att kriget är påtvingat (*harb mafrûda*), att fienden «var först» (på något sätt), och att det således är ett försvarskrig. Då kan man kräva lojalitet, även om man inser att ens ledarskap inte uppfattas som rättmätigt.

Jihad är kriget till försvar för *dâr al-islâm*, «islams område». Kampen förs då mot *dâr al-harb*, «krigets område». Här är det alltså fråga

⁵ För en utförligare genomgång av detta och inflytandet av den klassiska islamiska jurisprudencens kategoriseringar i den nutida debatten och agerandet, se J Hjärpe, «Begreppen «legitima» och «illegitima» krig i den muslimska världen idag» i: Jansson, Erland (red.), *Krig och fred i olika asiatiska kulturer* (Skrifter utgivna av sällskapet för asienstudier 2, Uppsala 1985), s. 54–74. Jfr också i samma, s. 40–53: F. Rundgren, «Krig och fred enligt arabisk statsvetenskap».

om *iusta causa*. «Gränsförsvare» (*murâbitûn*) är en vanlig beteckning som militanta grupper gärna tar sig. Uttrycket utgör också en allusion på att man även försvarar «Guds gränser», dvs. de bud som: Han har givit. Man skall «påbjuda det tillbörliga och förhindra det otillbörliga» (*amr bi l-na' rûf wa nahy 'an al-munkar*), som det heter ned Koranens terminologi. Idén kan sägas motsvara Thomas kriterium *recta intentio*.

Det betyder naturligtvis att kriget förlorar sin legitimitet om fienden gör bot, gör bättring (*tawba*), omvänder sig från sin onda väg. För att kriget skall betraktas som legitimt krävs följaktligen att det föregås och åtföljs av *da'wa*, «inbjudan» kallelse, uppmaningen att byta till den rätta sidan. Propagandan till motsidan att ändra sig hör alltså till det som måste ingå. Under Iran-Irakkriget ledde den principen till en konflikt mellan Röda Korset och regimen i Teheran. Röda Korset påpekade att den propaganda, «orskolning» och värvning som skedde bland de irakiska krigsfångarna i Iran stred mot Genèvekonventionen. Ur Teherans synpunkt var kritiken otegriflig: Krigets själva legitimitet krävde ju att man gav fångarna chansen att byta sida till den som stod för rätten. *Recta intentio* skall delges fiendens soldater, eftersom deras ledare inte har den.

Fred eller fredsavtal?

För fredens legitimering spelar åtskillnaden mellan begreppen *salâm* och *sulh* en viss roll. Salam är den totala freden, friden, som är religionens ideal och mål. Det är nog så vanligt att man etymologiserar «islam» till «fredens religion», eftersom ordet har samma radikaler som «salam». Men denna ideala fred kan man i praktiken inte rå. Då kan man tillämpa *maslaha*-principen: Principen om «allmänt väl». Vad är — i praktiken — bäst för *umma*? Om kriget leder till mer förluster av liv, hälsa, egendom, än själva förtrycket orsakar, är det illegitimt. Och stabiliteten försvinner, vilket skadar också religionsutövningen. Då kräver det allmänna väl att man ingår ett fredsfördrag (*sulh*), även om fienden förblir vid makten. Då är det i sig oförmåliga fredsavtalet «det mindre onda», liksom kriget är «det mindre onda» om man med det kan

förändra en outhärdlig situation av förtryck (*zulm*). Helst skall då fienden i «eldupphöravtalet» åläggas tribut, krigsskadestånd (så som fallet är beträffande Saddam Husayn/Irak, efter Kuwaitkriget).

Religion som etnisk markör

Religionen, eller snarare religionstillhörigheten, har i praktiken, oberoende av all teologisk doktrin, ytterligare en funktion i dagens krigiska konflikter: den som *etnisk markör*. Detta kan vi ge många exempel på, men det räcker väl att peka på ett: Jugoslaviens upplösning och krigshandlingarna i Bosnien. Konflikterna där kallas för «etniska», och våldsdåden kategoriseras som «etnisk rensning». Etnicitet i vilken mening? Människor i Bosnien har samma sydslaviska språk, samma härstamning, har (hittills) bott blandat. Vad skiljer då serber, kroater och muslimer? Den formella konfessionstillhörigheten; kroater är katoliker, serber ortodoxa, «muslimer» muslimer. Formell konfessionstillhörighet, eftersom majoriteten knappast är troende, och konflikten inte gäller teologi överhuvud taget.

De diplomatiska ansträngningarna, i Genève, Bryssel och Belgrad, att lösa konflikten, har dessvärre varit kontraproduktiva. Skälet är just att medlarna-förhandlingarna har *accepterat* beskrivningsmodellen, utgått från att det rör sig om en konflikt mellan tre etniska grupper eller «folk». Förhandlingarna i sig har alltså baserats på just den kategorisering som utgör legitimerande bas för konflikten och kriget. Man bortser alltså från att den viktigaste gruppen, den fjärde, inte är representerad i förhandlingarna: De som avvisar kategoriseringen ifråga, de som vill leva i fred, försoning och samförstånd, de som inte ser konfessionstillhörighet som nationalitet eller etnicitet.

Historieskrivning för fred? Vi kan se att under den pågående fredsprocessen i Mellanöstern, har det blivit allt vanligare att man intresserar sig för vissa aspekter av al-Andalus historia; det muslimska Spanien. Man väljer då ut som signifikanta de perioder då där fanns en fungerande och blomstrande judisk-kristen-muslimsk kultur. Är det en «sann» bild man ger av historien? Inte sann i betydelsen komplett. Men

det är *ingen* historieskrivning. De händelser och företeelser som man pekar på *är* historiska fakta.

Och de är valda så att historieskrivningen tjänar fredens sak.

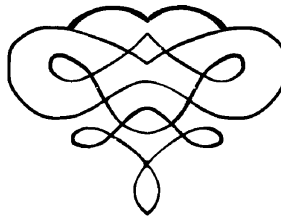
Summary

Legitimation of war and peace in Muslim interpretation

Religious and historiographical tradition provides patterns of perception; so also in relation to conflicts and conflict resolution in the Muslim World. We can see, as an example, the historical comparisons made in the European debate on the Kuwait crisis in 1990—91, and the ones in function in the Muslim debate, where often the centre of interest was not the status of Kuwait but that of Mekka.

The legitimizing historical precedents, both for war and for peace, are to be found in Islamic historiography, especially among events during the time of the Prophet. In the definition of *bellum iustum* in Islamic jurisprudence, we find categorisations (the role of legitimate leadership, the duty to impose «what is good and to hinder what is bad», the concept of defence of *dâr al-islâm* etc.) that can be compared with those given by Thomas Aquinas. In promoting peace processes, the distinction between «peace» as *salâm* and «peace» as *sulh* can be of value.

We may also notice the function in general of religious affiliation as *ethnic marker* in conflicts.



Om rätten och rättsteologin

GÖRAN GÖRANSSON

Förhållandet mellan juridiskt och teologiskt grundad syn på rätten har av tradition behandlats också i den kristna teologins historia. Särskilt har naturrättens betydelse diskuterats. F. d. departementsrådet Göran Göransson ger här en översikt över olika synsätt och kommer slutligen in på kyrkorättens förhållande till rättsteologin. Artikeln utgör Göranssons promotionsföreläsning den 23 maj 1995 vid erhållandet av ett hedersdoktorat vid teologiska fakulteten i Lund.

Som utgångspunkt för några mera personliga reflexioner kring rätten och rättsteologin mot slutet av min framställning har jag valt att något erinra om den debatt som under senare delen av 1940-talet fördes mellan filosofer, jurister och teologer om rättens väsen och grundvalar. Det var en omfattande och väsentlig debatt, som så småningom klingade ut och — såvitt jag har kunnat märka — inte har fått någon uppföljning under senare årtionden utom bland några tyska forskare och då inom det mera begränsade kyrkorättsliga området.

Det svenska perspektivet

Den som kort efter det andra världskrigets slut kom till Uppsala för att studera juridik och som eventuellt undrade över vad det här med «rätten» — det som han ju skulle syssla med — egentligen var för något och var den hade sin grund blev ganska snabbt frustrerad. Den helt förhärskande Uppsalaskolan inom rättsfilosofin hade ju inte något särskilt tillfredsställande svar att ge på de frågorna. Dess s.k. värdenihilism, som hade sin upphovsman i filosofen Axel Hägerström, lärde att moraliska eller rättsliga utsagor inte säger någonting om verkligheten utan bara är uttryck för subjektiva känslor. Satser som «detta är gott» eller «detta är rätt» är varken sanna eller falska och saknar därför mening. Mot bakgrund av studier av den romerska rätten ansåg sig Hägerström också kunna konstatera, att föreställningarna om att det skulle finnas grundläggande

rättigheter och skyldigheter bottnade i atavistisk vidskepelse. Vårt vanliga rättstänkande var grundat på grumlig metafysik, som borde rensas ut en gång för alla.

Axel Hägerströms lärjunge, juridikprofessorn Vilhelm Lundstedt fullföljde med stor iver mästarens tankegångar. Som student kunde man bevittna hur han i föreläsningar över skadeståndsrätten jagade metafysiska orimligheter i de motiv som Högsta domstolens ledamöter anförde för sina domar i skadeståndsmål. Med ett kroppsspråk som vittnade om tydlig avsky sköt han i katedern ifrån sig den volym av Nytt Juridiskt Arkiv, ur vilken han nyss hade refererat ett rättsfall. Men när han sedan på grundval av sin egen samhällsnytteteori byggde upp ett resonemang kring hur man i stället i det konkreta fallet kunde tänka sig att bedöma skadestandsfrågan, visade det sig att slutresultatet blev i stort sett detsamma som justitieråden på förment grumliga grunder hade kommit fram till! Och man frågade sig då, om den hos Lundstedt tämligen vagt definierade «samhällsnyttan» som uttryck för de faktiska värderingarna inom ett folk, det som människorna eftersträvar, utgjorde en säkrare grund för den juridiska praktiken än nedärvda föreställningar om vissa bestående «rättigheter», som inte utan vidare finge kränkas.

Visserligen hade vid denna tid Ingemar Hedenius försökt rätta till vad han kallade det Hägerström–Lundstedtska misstaget genom att införa en distinktion mellan äkta och oäkta rättsatser. Till de förra hörde allmänna utsagor om rätten, av det slag som enligt Hägerström varken kunde

vara sanna eller falska och därför saknade mening. Till de senare ville Hedenius föra sådana rättsatser som i fastställd ordning hade införlivats i «det system av sociala vanor vi kallar rättsordningen». De oäkta rättsatserna utgjorde handlingsregler, som faktiskt tillämpades av domstolar och myndigheter och som därigenom fick en viss objektiv giltighet.

I och för sig var väl även Hägerström inne på liknande tankegångar, då han fastslog att den positiva rätten blott är ett system av regler för statsorganen, som faktiskt genomförs. Men i motsats till den eljest dominerande rättspositivistiska skolan inom juridiken hävdade han, att den positiva rätten inte är en viljedeklaration från statens sida eller ett auktoritativt fastställande av enskildas rättigheter och skyldigheter. Rättsatserna låter sig inte heller förklaras ur rättsmedvetandet, ty detta regleras i sin tur av samhälls- eller klassintressen, som alltså är det ytterst bestämmande.

I Lund företrädde den Hägerströmska rättsfilosofin främst av juridikprofessorn Karl Olivecrona. Liksom sin läromästare bestred han att rättsordningen skulle bestå av befallningar av staten. Men Olivecrona tog fasta på rättsreglernas form och definierade dem som «fristående imperativer». Lagarna är då imperativer, som utfärdas i en formell ordning, fastställd i en grundlag, som omfattas av allmän respekt. Därigenom utövar de en psykologisk påverkan på medborgarna. Denna förstärks genom propaganda och vetenskapen om det system av sanktioner som i samhället utövas i form av statligt våld. I den mån imperativerna dessutom är uttryck för mera allmänt omfattade moralföreställningar, är suggestionen stark och medverkar till att skapa en föreställning om rättsreglernas bindande kraft.

Jag har här bara helt kortfattat kunnat ge en antydan om den rättsfilosofiska problematik som man under 1940-talets senare hälft konfronterades med vid de svenska lärosätena. En betydligt mera inträngande redovisning och analys av den svenska debatten efter Hägerström har gjorts av den alltför tidigt bortgångne läraren vid den teologiska fakulteten i Lund Jarl Hemberg i hans bok «Etik och lagstiftning» (1975), som jag gärna vill hänvisa till.

Den internationella debatten

Om man vid samma tid, dvs. slutet av 1940-talet, riktade blicken utåt mot världen utanför vårt eget land, så fann man, att där fördes en annan och betydligt mer engagerad debatt kring frågorna om rätten och dess grundvalar. Det skedde bland ruinerna efter ett perverterat rättsystem, vars verkningar hade uppväckt avsky och mot vilka man för framtiden ville skapa garantier. Samtidigt hade ett förödande krig ställt världssamfundet inför krav på en ny internationell rättsordning, som skulle kunna förebygga liknande katastrofer i framtiden.

När man då sökte en grund för den positiva rätten både inom det internationella statssamfundet och i nya statsbildningar på den europeiska kontinenten, så anknöt de flesta till naturrättsliga tankegångar, men det fanns också de som ville ge rätten ett teologiskt fundament.

Naturrätten som grund

Naturrätten är ett något diffust begrepp. Som företeelse har den olika andliga rötter. I Västerlandet framträdde den tidigt i den romerska rättens form. Medan Hägerström och Olivecrona huvudsakligen utdömde dennas metafysiska grundvalar som uttryck för primitiva vidskepliga och magiska föreställningar, så berörde de knappast de från Aristoteles och stoikerna lånade tankegångar, som låg till grund för de senare kommentatorernas och uttolkarnas föreställningar om rättens väsen. Från antik filosofi hämtade man nämligen tanken på en ursprunglig evig och oföränderlig rätt, som var tillgänglig för det mänskliga förnuftet och kunde tjäna som modell för samhällets rättsordning. Dessa tankar lät sig mycket väl kombinera med kristna föreställningar om en gudomlig lag, som är nedlagd i människornas hjärtan. Inom den kristna kyrkan fick en sådan naturrättslära sin främste förkunnare i Thomas ab Aquino. Av betydelse i vårt sammanhang är att den mer än 700 år senare kom att starkt prägla den katolska sociallära som formulerades av påven Leo XIII i encyklikan «Rerum novarum» 1891 och som vidareutvecklades av Pius XI i encyklikan «Quadragesimo anni» fyrtio år senare. Inte minst under efter-

krigsåren fick denna kristet tolkade naturrättslära genom nythomismen på katolsk botten ett starkt uppsving. Tankegångarna nådde då också vårt land, bl.a. förmedlade av den franske filosofen Jacques Maritain.

Annars var det väl mest i sin sekulariserade form som naturrätten kom att präglade efterkrigstidens politiska och juridiska ideologi. Hugo Grotius och den senare upplysningstidens filosofer hade grundat naturrätten på den antika uppfattningen om eviga och oföränderliga lagar, som var nedlagda i människans natur och därmed tillgängliga för det mänskliga förnuftet. Oberoende av några teologiska förutsättningar funnes det vissa av naturen givna mänskliga rättigheter som tillkomme varje enskild individ. Till konkret uttryck kom dessa föreställningar i den amerikanska oavhängighetsförklaringen 1776 och i den franska revolutionens deklaration 1789 om de mänskliga rättigheterna. Och ett eko av dem hördes i Förenta Nationernas stadga den 26 juni 1945, där folken genom sina företrädare säger sig ånyo betyga sin «tro på de grundläggande mänskliga rättigheterna, på den enskilda människans värde, på lika rättigheter för män och kvinnor samt för stora och små nationer». Ett av den nya världsorganisationens syften anges också vara att «främja och uppmuntra respekt för mänskliga rättigheter och grundläggande friheter för alla utan åtskillnad på grund av ras, kön, språk eller religion». För att närmare precisera innebörden av de nämnda rättigheterna tillkom sedan FN:s allmänna deklaration om mänskliga rättigheter i juni 1948. Deklarationen utövar otvivelaktigt ett starkt moraliskt tryck på medlemsstaterna, men den har inte någon omedelbar legal verkan. Det har däremot i görlig mån den konvention om mänskliga rättigheter som Europarådet under sitt andra verksamhetsår antog i november 1950 och som Sverige anslöt sig till den 11 januari 1952. Den innehåller nämligen, som numera är vida bekant, också regler om ett domstolsförfarande som skall trygga efterlevnaden av konventionen.

Sammanfattningsvis kan man säga, att naturrätten idag presenterar sig som en katalog över individen tillkommande fri- och rättigheter. Genom att man som rubrik över dem satte en honnörsbeteckning som «human rights», «Menschenrechte», «droits de l'homme» fick de en

oerhörd suggestiv kraft och de har i dag trängt djupt in i medvetandet hos de flesta medborgare i Västvärlden. Utan att frågan om de metafysiska grunderna för talet om mänskliga fri- och rättigheter över huvud taget berördes, blev sålunda vår nya regeringsform från år 1974 ett par år senare kompletterad med en förteckning över sådana grundlagsenliga rättigheter.

Rättsteologin och rättens grundvalar

Men det var, som nämnts, inte bara från naturrättsliga utgångspunkter som man under efterkrigsåren sökte nya grundvalar för rätten i Europa. Kyrkornas bidrag till diskussionen begränsade sig inte enbart till den nythomistiska rättsfilosofin. Inom de evangeliska kyrkorna bedrev man under åren efter kriget ett omfattande studium av frågorna om förhållandet mellan kyrka och samhälle eller mellan Bibeln och rätten. Det anordnades flera ekumeniska konferenser kring dessa ämnen och ett antal skrifter såg dagens ljus, inte minst på reformert håll. En sammanfattning av det studiebete som bedrevs under dessa år i Kyrkornas Världsråds regi gjordes vid en konferens i Treysa i augusti 1950. När jag nu övergår till att i korthet beröra en del av det omfattande studiematerial som förelåg där, så kommer jag in på det område som jag vill beteckna som *rättsteologi i ordets vidaste bemärkelse*.

För den romersk-katolska kyrkan hade det inte varit svårt att knyta an till ett allmänt naturrättstänkande. Dess egen rättsordning var ju starkt påverkad av den romerska rätten och dess begreppsapparat. Men framför allt underlättades ett accepterande av naturrättsläran av att enligt katolsk dogmatik synden visserligen kunde hindra människan att uppfylla det naturliga förnuftets bud, men däremot inte att äga kunskap om dem.

På protestantisk mark var det främst schweizaren *Emil Brunner*, som i sin år 1943 utgivna bok *Gerechtigkeit* utvecklade tankegångar som låg naturrätten ytterst nära. Den totalitära staten, som då ännu var en högst påtaglig företeelse, var för Brunner «ingenting annat än den i politisk praxis omsatta rättspositivismen, som faktiskt satte den antikt-kristna åskådningen om en

gudomlig <naturrätt> ur kraft». Han förordade visserligen inte en återgång till den naturrätten, som han fann tvetydig och oklar och dessutom historiskt belastad. I stället försökte Brunner lägga en självständig teologisk grund för en liknande ordning. Frågan om hur den gudomliga rättvisan skall tillämpas på världsliga ting fann han uppenbart vara «en gränsfråga för fakulteterna».

Inom den protestantiska teologin möter vi annars mindre tilltro till förmågan hos den av synden fördärvade naturen. Gud skapade människan till sin avbild, men frågan är om hon efter syndafallet i sig har bevarat så mycket av *imago dei*, att hon av eget förnuft kan bilda sig en uppfattning om rättfärdighet och rätt. I sin bok *Le Fondement théologique du Droit*, som utkom 1946, avvisade t.ex. den reformerte juridikprofessorn Jacques Ellul med skärpa den föreställningen. Och schweizaren Karl Barth, den då ledande reformerte teologen, varnade vid samma tid de kristna för att i sina politiska ställningstaganden gripa tillbaka på «die problematische Instanz des sogenannten Naturrechts». Det blev då i stället i *den bibliska uppenbarelsen* som man hade att söka det kristna svaret på frågorna om rätt och rättfärdighet. Men här möter oss många olika synsätt på vilket samband som kan finnas, eller hur något samband över huvud taget kan etableras mellan Guds rättfärdighet, hans krav på rättfärdighet eller rättvisa i de mänskliga relationerna, rättfärdiggörelsen genom tron på Kristus samt slutligen den mänskliga rätten, sådan den avspeglas i församlingens liv och i samhällets rättsordning. Tiden medger bara några axplock ur den här rättsteologiska debatten.

För att då först återknyta till *Jacques Ellul*, så fann han den teologiska grunden för rätten i tre förhållanden. För det första pekade han — liksom tidigare Emil Brunner — på vissa i skapelsen givna «institutioner», äktenskapet, familjen, folket, egendomen m.fl. — Vidare finns det «mänskliga rättigheter», som han emellertid inte vill uppfatta som oföränderliga såsom i den naturrättsliga doktrinen. De är givna i de förbund som Gud enligt Bibeln har slutit med människan och innefattar främst den enskildes rätt till ett människovärdigt liv. Men därav följer då också hänsynen till nästan och i särskild mån omsorgen om de svaga och utsatta. — Som det

tredje elementet i rätten anger Ellul vad han kallar «justice», ett begrepp som innefattar inte bara en abstrakt rättvis fördelning av materiella tillgångar enligt naturrättens princip *sum cuique*, åt var och en sitt. Det är i handling, som rätten utövas. Insikten om vad som är rätt får vi, när vi ställer oss själva och vårt handlande in under Guds dom, som också innefattar nåden. Ellul anlägger också ett eskatologiskt perspektiv på rätten. Gud skall en gång döma oss, men inte efter en abstrakt gudomlig rättvisa utan enligt vår egen rätt, våra egna kriterier, ord, levnadsregler och domar.

Karl Barth redovisade sin syn i skriften *Christengemeinde und Bürgergemeinde* (1946). Termerna hade han avsiktligt valt i stället för de vanliga begreppen «kyrka» och «stat» för att markera, att det inte handlar om institutioner och ämbeten utan om människor i deras lokala och i ett vidare nationellt sammanhang. Enligt Barth är inte bara den kristna gemenskapen utan också det borgerliga samhället, «Bürgergemeinde», förordnat av Gud. Hur bristfälligt det än må te sig, har det till uppgift att bekämpa synden och utgör därför ett instrument för Guds nåd. Kyrkan måste vara kyrka, men samtidigt som den fullföljer sina egna uppgifter som «Christengemeinde» har den del i de uppgifter som kommer an på «Bürgergemeinde» och har medansvar för dem. Riktlinjen för ett kristet ställningstagande i politiska frågor finner Karl Barth i att det hos samhällets rättsordning finns likheter, motsvarigheter och analogier till det Gudsrike som kyrkan bekänner sig till och som samhället därför har både en möjlighet och ett behov att indirekt återspegla. Sålunda betyder den frihet som Guds barn genom nåd är kallade till, över-satt till den politiska verkligheten, frihet för medborgarna att ordna sina liv i rättsligt skyddade men inte rättsligt reglerade former, t.ex. när det gäller familj, bildning, konst, vetenskap och tro. — Att församlingens medlemmar är förenade som lemmar i en enda kropp och har medansvar för varandra betyder, att kyrkan i politiken måste verka för alla medborgares likaberättigande och medansvar i samhället. — Liksom det i den kristna församlingen finns olika gåvor och uppdrag, bör enligt Barth en maktfördelningsprincip tillämpas i staten, osv.

Den calvinske teologen *Erik Wolf* i Freiburg visade i skriften *Rechtsgedanke und biblische Weisung* (1947) på en till synes enklare väg att lägga en kristen grund för rätten. Direkt ur Bibeln kan vi enligt Wolf hämta vad han kallar «Weisungen», anvisningar för samhälls- och rättsordningen. Dessa skall inte uppfattas som rättsregler utan just som anvisningar, riktlinjer för lagstiftare, domare och förvaltningspersonal. Sådana bibliska anvisningar finner Wolf tydligast i dekalogen, ur vars bud han härleder en mängd principer som kan vara vägledande för lagstiftaren, men också i de s.k. hustavlorna i de apostoliska breven och i Jesu egna ord och liknelser och i hans förhållningssätt i olika situationer. Det är kyrkans uppgift att med hjälp av teologer, jurister, samhällsvetare och ekonomer arbeta fram dessa bibliska riktlinjer, inte som program för ett kristet parti eller en lagbok med kristna levnadsregler men som en nödvändig vägledning för ett liv värdigt människan såsom Guds skapelse.

Medan tyska teologer av flera naturliga skäl i stort sett lyste med sin frånvaro i den ekumeniska efterkrigsdebatten, så företrädde lutherska synpunkter där av nordiska teologer, från svensk sida främst av lundateologerna *Bring*, *Nygren* och *Aulén*. De tog alla tre avstånd från naturrätten och var också eniga i att betona, att Bibeln inte tillhandahåller en lagsamling eller ett lärosystem utan har karaktären av ett budskap om hur Guds rättfärdighet speglas i hans väldiga gärningar. Budskapet gäller inte bara för kyrkan utan också för världen. Men det får inte stelna i tradition. Varje ny generation har att tolka budskapet för sin tid.

Gustaf Aulén, som litet utförligare har behandlat frågorna om kyrkan och rätten i ett par böcker menar att såväl skapelsens som uppenbarelseens lag — som kan utläsas av Gamla respektive Nya testamentet — kan sammanfattas i det kristna kärleksbudet. Men detta får inte sentimentaliseras. Översatt i politisk handling formulerar han det som «saklig omsorg om nästan» och sannolikt som genmäle till Karl Barth, som i skriften *Rechtfertigung und Recht* (1938) hade hävdad att «der Staat als Staat weiss nichts von ... Liebe», så menar *Aulén*, att välfärdsstaten uppenbarligen vet någonting om kärlek!

De olika röster som här ha kommit till tals i sin strävan att på det ena eller andra sättet relatera den gudomliga uppenbarelse till den världsliga rättsordningen är alla företrädare för det som jag har betecknat som rättsteologi i ordets vidaste bemärkelse. Till stora delar handlar det härvid om en *teologi om rätten*, dvs. om dennas teoretiska grundvalar. Och buden är då, som det har framgått, många och skiftande i fråga om det sätt på vilket det bibliska budskapet kan vara vägledande vid utformningen av enskilda aktuella rättsregler, det som jag skulle vilja beteckna som *rättsteologi i snävare bemärkelse*. Själva mekanismen för överföringen är inte helt klar. De flesta teologerna är eniga om att «kyrkan skall vara kyrka» och att dess möjlighet att påverka statens lagstiftning och rättskipning främst består i förkunnelsen av evangeliet och i att själv föregå med exempel i sin egen organisation och i församlingens liv. Men för en sekulariserad och religiöst neutral stat är mottagligheten för kristen förkunnelse och efterbildandet av en ideal kristen gemenskap — om man nu kan finna en sådan — inte något alldeles självklart. Som en anonym Heidelbergteolog enligt en konferensrapport från den här tiden uttryckte det: «Wie soll die Theologie bei der Grundlegung der Rechtswissenschaft helfen, wenn der Jurist den Rückgang auf die letzte Bindung, auf Gott nicht mitmacht?»

Rättsteologin och samhällets rättsordning

Som praktiskt verksam jurist är man då tillbaka vid utgångspunkten, den förment från alla värderingar frikopplade positiva rättsordningen. Men låt mig samtidigt konstatera, att varken rättspositivismen eller den uppsaliensiska rättsfilosofin ger nämnvärd vägledning för den praktiska yrkesutövningen på lagstiftningens eller på rättstillämpningens skilda områden. Om jag utifrån egna praktiska erfarenheter på dessa områden får antyda en lösning på frågan om kopplingen mellan rätt och moral och på rättsteologins uppgift i det sammanhanget, så vill jag lägga fram följande synpunkter:

1. Utan att hemfalla åt den vidskepliga föreställningen, att rätten är uttryck för någon statsvilja, ser jag ändå de skilda lagarna var för sig som uttryck för *den politiska viljan* hos dem som i samhället vid varje enskild tidpunkt utövar lagstiftningsmakten. Vägen till ny lagstiftning går ju hos oss via statligt utredningsarbete och politiska ställningstaganden i regeringskansliet till en proposition som föreläggs riksdagen för beslut. Och ett riksdagsbeslut innebär rimligtvis, att den politiska majoriteten avgör frågan genom en viljeyttring. Genom sin knapptryckning ger ledamöterna tillkänna, att detta är det som de vill skall tillämpas i vårt samhälle i fortsättningen. Riksdagens beslut avspeglas sedan i den lagtext som utfärdas. — Om man förnekar, att lagen är ett uttryck för en på så sätt formaliserad vilja, så bortfaller ju grunden för en viktig del av rättstillämpningen, nämligen den som består i att en domare eller förvaltningsjurist, när han tvekar om lagens mening går tillbaka till motiven, sådana som de är redovisade i regeringens proposition, riksdagsutskottets utlåtande och kammarens beslut, och där han tror sig kunna utläsa någon form av viljeyttring.

2. Rättsordningen — den positiva rätten — innebär att varje gällande lag är innefattad i ett sammanhang där samhällsorganen i lagstadgade former garanterar bestämmelsernas tillämpning, i sista hand genom utövande av statens tvångsmakt. I en demokratisk rättsordning är också politikernas maktutövning reglerad i lag, även om den sanktion som finns för överträdelse i deras fall bara består i utkrävande av det politiska ansvaret, eventuellt genom prövning i konstitutionell väg, men i sista hand i allmänna val. Ändå kan maktfullkomligheten hos ett parti med en stark majoritet äventyra rättssäkerheten. Den positiva rätten erbjuder i sig ingen garanti mot maktmissbruk.

3. För ett demokratiskt samhälle är det då livsviktigt, att se till att den politiska viljan, sådan den formas på olika nivåer i samhällslivet och vid olika stadier i lagstiftningsprocessen påverkas av frihetliga krafter som vill tjäna det allmännas bästa. Det som Hägerström betecknade som samhälls- eller klassintressen och som Lundstedt kallade samhällsnyttan är egentligen

tomma fack som väntar på att fyllas med *utomrättsliga* värderingar. Sådana hämtas kanske oftast från olika politiska ideologier men också från naturrättsliga utgångspunkter eller från religiösa föreställningar.

Att våra lagstiftare sedan länge — trots Hägerström — har knäsat naturrättsliga fri- och rättighetsbegrepp, har jag tidigare berört. Ett par ytterligare exempel kan jag här nämna. I förarbetena till 1951 års religionsfrihetslag heter det bl.a.: «Religionsfrihet hör i ett fritt och demokratiskt rättssamhälle till medborgarnas fundamentala rättigheter». — Och i vår nya regeringsform föreskrivs, att «den offentliga makten skall utövas med respekt för alla människors lika värde och den enskilda människans frihet och värdighet». — Exempelen visar, att idéer med tillräcklig övertygelsekraft hos breda lager inom befolkningen kan — oavsett deras metafysiska ursprung — läggas till grund för positiva rättsregler i vårt samhälle. Och här menar jag, att då också kyrkan och rättsteologin, som dessutom klart kan ange de källor från vilka de hämtar sina värderingar, har en viktig och legitim uppgift. Men det är kanske inte då i första hand de stora frågorna om rättens grundvalar och dess relation till skapelse och frälsning, som politiker och jurister söker svar på. Däremot finns ett starkt behov av det som jag har valt att kalla en rätts-teologi i snävare bemärkelse.

4. Uppgiften är tvåfaldig. Eftersom lagstiftaren i en demokrati är beroende av att hela tiden ta hänsyn till folkopinionen i stort och de moraliska värderingar som är förhärskande i samhället, har de kristna samfundet en första viktig uppgift i att envetet och kritiskt hävda de värden som kristen tro står för. I en tid av tilltagande våld och stark moralisk förvirring finns nog också en utbredd beredskap i folket att lyssna till «klara och stränga bud» men också till en förkunnelse om den enskilda människans oförytterliga värde, så som det lyfts fram i Jesu handlande mot de människor han mötte, och så som kyrkorna också i diakonal gärning kan återspegla den. De tidigare refererade teologerna var ju eniga på en punkt: det är främst genom sin förkunnelse — i ord och handling — som kyrkan kan påverka rätten.

Här vill jag gärna anknyta till *Ruben Josefsson*, som är en av de få teologer som på 40-talet tog upp en dialog med uppsalaskolan i sin bok «Rätten och den kristna moralen» (1941). Med hänvisning till Lundstedt, som såg samhällsnyttan som ett uttryck för de faktiska värderingarna inom ett folk, hävdade Josefsson, att «då rätten är ett uttryck för den inom folket härskande livs-åskådningen, kommer kyrkans ansvar för rättens utgestaltning främst att visa sig i hennes strävan att i folket inplantera kristna livsvärderingar». Detta sades 1941. I dag skulle den ena och mera omfattande uppgiften för rättsteologin kunna vara att finna ut, hur sådana värderingar skall formuleras för vår tids människor för att kunna omsättas i ett regelverk för ett mångkulturellt samhälle. Här finns då, enligt min mening, också uppgifter för ett teologiskt studium av vilka grundläggande värderingar vi delar och kan hävda tillsammans med andra religionssamfund, som är företrädna i vårt land.

En andra angelägen — och dessutom efterfrågad — uppgift för kyrka och teologi är att i en tid av skenande utveckling inom teknik, biologi och medicin hjälpa politiker och lagstiftare att fatta goda beslut. Om «moral» är ett misskrediterat ord — som väl f.ö. bör reserveras för de övergripande sociala värderingarna — så är «etik» ett ord som kommit i högsta ropet idag. Den teologiska etiken är inbjuden att fungera som rättsteologi, att ge råd åt statsmakterna, när de inom de nämnda lagstiftningsområdena har att göra svåra avvägningar mellan olika intressen men har ambitionen att ändå ställa människan och hennes välfärd i centrum.

Rättsteologin och kyrkorätten

Det som jag hittills har behandlat är en rättsteologi som engagerar sig i samhällsfrågorna och söker bidra till utformningen av den positiva rätten både i stort och på olika enskilda rättsområden. Men det finns *en ännu snävare definition av rättsteologin*. Danmarks nu ledande kyrkorättsexpert, professor Preben Espersen har i sin *Kirkeret. Almindelig del* (1993) definierat rättsteologins uppgift i danskt sammanhang som «analys och beskrivning av kyrkliga normer av betydelse för produktion och användning av

rättsliga normer på det kyrkliga området». Rättsteologins uppgift skulle då enbart vara att tjäna *kyrkorätten*.

Som framgått av vad jag hittills har sagt, delar jag inte uppfattningen att rättsteologin skulle ha ett så begränsat arbetsområde. Men självfallet är det av särskild betydelse att rätts-teologiska överväganden får läggas till grund för den rättsordning som skall ge stadga åt en «Christengemeinde», inte minst när den dag kommer då kyrkan själv får utforma sin rättsordning. Det underlättar arbetet för de praktiserande kyrkojuristerna, om de har tillgång till klara och entydiga uttalanden från kyrkans sida om principer som kan läggas till grund för kyrkolagstiftningen eller praktiseras i den kyrkliga förvaltningen. Utan att ha nämnvärda egna uppfattningar i kyrkliga frågor är politiker och jurister oftast öppna för sakligt underbyggda teologiska argument i arbetet med kyrkolagstiftningen. Men när sådana inte förs fram, är de hänvisade till att tillämpa former som de känner till och kan låna från det borgerliga samhället. Några få exempel kan avslutningsvis få belysa vad jag menar.

Församlingslagstiftningens ständiga anpassning till de ändringar som görs i kommunallagstiftningen är det tydligaste exemplet. Nästan varje gång har då också betydande ansträngningar fått göras vid beredningsarbetet i regeringskansliet för att motivera den avvikelser från vanliga demokratiska mönster, att kyrkoherden såsom den främsta ansvariga för församlingens liv skall vara självskriven ledamot av kyrkorådet. — Att sedan en hänvisning till denna kyrkliga specialregel har fått återverkan på ärkebiskopens ställning i kyrkans centralstyrelse och denna i sin tur på biskoparnas ställning i de nya stiftsstyrelserna visar, att det går att i lagstiftningsarbetet hävda grundläggande principer för ordningen i en episkopal kyrka.

När regeringen föreslog att frågor om vad den betecknade som «det kyrkliga ämbetet» skulle överföras till kyrkomötets normgivningsområde, så valde man just den formuleringen av ämnesområdet — efter ett förslag av Visby domkapitel — och med beaktande av tillgängliga uttalanden från Svenska kyrkans sida i anslutning till 1982 års s.k. *Lima-dokument*. Därmed kunde statsmakterna å sin sida öppna en möjlighet för kyrkan att själv genom ett kyrkomötes-

beslut införliva diakonatet i ett treledat ämbete, om och när den känner sig mogen att ta det steget.

Frågan om dop och kyrkomedlemskap tycks nu med statens goda minne bli löst genom en kyrklig kompromiss, där rättsteologi och kyrkopolitik kan förefalla att ha dragit åt olika håll. Men i anslutning till frågan om kyrkotillhörigheten väcks nu återigen frågan om vilka krav som skall ställas på de kyrkotillhöriga som skall utöva beslutanderätten på olika plan inom Svenska kyrkan, bl.a vid avgörandet av lärofrågor i kyrkomötet. En rättsteologisk utredning om vad tillhörighet till Svenska kyrkan, respektive medlemskap i den kristna kyrkan innebär och förpliktar till, kunde kanske vara aktuell.

Slutord

Låt mig sammanfatta:

Rätten — det vid varje tid aktuella regelverket — är det redskap som juristerna med större eller mindre skicklighet hanterar i sin verksamhet i domstolar och förvaltning. Med de politiska makthavarnas hjälp kan redskapet ändras och förbättras.

«*Politik* är att vilja», men vad politikerna vill bestäms ytterst av de grundläggande värderingar som de själva omfattar eller som de låter sig påverkas av.

Men uppgiften att tillhandahålla bärkraftiga värderingar — helst inom ett sammanhållet och konsekvent system — den kommer an på moralfilosofin, etiken och rättsteologin.

Litteratur:

- Aulén, Gustaf, *Church, Law and Society*, New York 1948.
- *Kyrkan och rätten*, Stockholm 1954.
- Barth, Karl, *Rechtfertigung und Recht*, 2. Aufl., Zürich 1944.
- *Christengemeinde und Bürgergemeinde*, Zürich 1946.
- Brunner, Emil, *Gerechtigkeit*, Zürich 1943.
- Der Weg von der Bibel zum Welt*. Bericht von zwei oekumenischen Studien-Tagungen, (utg. av Kyrkomnas Världsråds studieavd., Genève), Zürich 1948.
- Die Treysa-Konferenz 1950 über das Thema Gerechtigkeit in biblischer Sicht*, (d:o), Genève 1950.
- d'Entrèves, A.P., *Naturrätten*, Stockholm 1951.
- Ellul, Jacques, *Le Fondement théologique du Droit*, Neuchâtel 1946.
- Erler, Adalbert, *Kirchenrecht*, 3. Aufl., München och Berlin 1965.
- Espersen, Preben, *Kirkeret. Almindelig del*, Danmark 1993.
- The European Convention of Human Rights*, Strasbourg 1952.
- For Fundamental Human Rights*, Published by the United Nations Department of public information, New York 1948.
- Hedenius, Ingemar, *Om rätt och moral*, Stockholm 1941.
- Hemberg, Jarl, *Etik och lagstiftning*, Stockholm 1975.
- Josefsson, Ruben, *Rätten och den kristna moralen*, Stockholm 1941.
- Kommentar till Förenta Nationernas stadga*, Aktstycken utgivna av Kungl. Utrikesdepartementet 1945.
- Maritain, Jacques, *Människans rättigheter*, Stockholm 1947.
- Olivecrona, Karl, *Om lagen och staten*, Lund 1940.
- Pius XII:s Rundskrivelse om en Reform af den sociale Orden*, Köpenhamn 1932.
- Wolf, Erik, *Rechtsgedanke und biblische Weisung*, Tübingen 1948.

Summary

As a background to his paper on «Law and the Theology of law» the author gives a brief survey of the vivid debate about the essence and foundations of law, which was carried on among lawyers, philosophers and theologians during the postwar period of the forties, not least under the auspices of the World Council of Churches. From his own experience in civil administration and church legislation he then presents his views on how a theology of law can be helpful today in dealing with more concrete problems of modern society. It has a twofold task. One is to take a clear stand in more general moral issues in order to influence public opinion and thereby the political decisions. The other is to provide guidelines for politicians facing specific ethical problems raised by modern technology, biology and medicine, as well as for those lawyers who deal with questions of church legislation.

Den mänskliga Gudens alteritet — en alternativ läsning av Karl Barths *Der Römerbrief*

Något om alteritetsproblemet i den samtida diskussionen

OLA SIGURDSON

«Alteritet» har blivit ett modernt sätt att beteckna att något är annorlunda eller för talet om den andre. Karl Barth talade om Gud som den helt annorlunda, men vad menade han? Doktorand Ola Sigurdson, Lund, polemiserar här mot uppfattningen att Barth definierar Gud i kontrast mot människan. Syftet är i stället att ge en hermeneutisk regel för att tala om Gud.

Inom den samtida intellektuella diskussionen blir det allt vanligare att tala om «den andre» och dess egenskap av att vara annorlunda — dess «alteritet». Vi finner exempel inom filosofi hos Emmanuel Levinas, inom orientalistik hos Edward Said, inom socialfilosofi hos Michael Theunissen, inom feminism av Luce Irigaray. Exempelen kan mångfaldigas. Dessa olika ämnesområden utgör naturligtvis olika diskurser som inte nödvändigtvis kan sorteras in under en gemensam nämnare. I allmänna ordalag kan vi dock våga oss på en precisering av vad frågan om den andre gäller genom att karakterisera det gemensamma hos dessa teoretiska projekt som en kritik av ett tänkande som tenderat att reducera allt som är annorlunda till något som vi redan känner igen, något hemvant, något som utgör en bekräftelse på vad vi redan vet. Kunskapen har använts för att bemästra och tämja. Det som vi kan förstå kan vi också kontrollera.

Vi kan sammanfatta detta i en enkel bild som är vanlig i detta sammanhang. Det förnuft som reducerar allting till det samma är som Odysseus som återvänder till Ithaka efter sin färd. Alfa och omega, utgångspunkt och mål sammanfaller. Det tänkande som kan möta alteriteten är däremot som Abram som ger sig ut på sin färd i tron på löftet, utan att veta vad han har framför sig

(1 Mos. 15:7 f, 17:17 f). «Ovissheten och avsaknaden av kunskap om ändamålet och avsikten med vandringen gör inte Abrams tänkande «oförnuftigt» eller «irrationellt», utan omintetgör endast en axiomatisk tankestruktur.»¹ Abrams färd är inte mindre oförnuftig än Odysseus, men den är mindre hemkär, d.v.s. «jag-kär».

Denna artikel skall dock inte handla om diskussionen av alteritetsproblemet i den allmänna diskussionen, utan skall begränsa sig till att resonera kring alteritetsproblemet inom teologin, och där hos en speciell teolog, Karl Barth. Den främsta anledningen till detta perspektiv är tre böcker som behandlar just alteritetsproblemet inom teologi och filosofi. Två stycken gör det genom att jämföra den kristne teologen Karl Barth och den judiske filosofen Emmanuel Lévinas. Dessa är Stephen G. Smiths *The Argument to the Other. Reason Beyond Reason in the Thought of Karl Barth and Emmanuel Levinas*² och Johan

¹ M. Vincent, «I begynnelsen var hemligheten och hemligheten blev ord» ur *mellan tystnad och ord*, Stockholm: Carlssons, 1991, s. 162–167, 163.

² S.G. Smith, *The Argument to the Other. Reason Beyond Reason in the Thought of Karl Barth and Emmanuel Levinas*, (AAR Academy Series 42), Chico: Scholars Press, 1983.

F. Gouds *Emmanuel Levinas und Karl Barth. Ein religionsphilosophischer und ethischer Vergleich*.³ Den tredje boken är Walter Lowes *Theology and Difference. The Wound of Reason*.⁴ Där diskuteras Barth i sammanhang med Jacques Derrida och Immanuel Kant. Bara det faktum att Levinas och Barth jämförs på detta sätt är anmärkningsvärt, åtminstone för oss i Sverige, eftersom Barth här brukar betraktas som den 1900-talsteolog som mest energiskt förnekade att teologin skulle kunna ha någon relation till filosofi eller något annat mänskligt företag. Det som gör att det är intressant att jämföra Barth och Levinas är att bådas tänkande kretsar kring alteritetsproblemet, om än ur olika perspektiv. Min artikel begränsar sig dock till att ta upp detta problem inom teologin, och därför får vi lämna den i och för sig mycket intressanta jämförelsen därhän.⁵ Syftet med denna artikel är att uppvisa att Barths teologi i *Der Römerbrief* faktiskt är intressant för den samtida diskussionen kring alteritetsproblemet.

Barths *Der Römerbrief* från 1922

Vi skall ta vår utgångspunkt i Barths andra upplaga av *Der Römerbrief* från 1922.⁶ Inom svensk teologi har detta verk nästan enbart stött på negativ kritik. Denna artikel om *Der Römerbrief* avser dock inte att bemöta varje möjlig annan tolkning av detta verk, utan begränsar sitt anspråk till att just erbjuda en «alternativ läsning». Anledningen till denna är dels att denna romarbrevscommentar är ett av 1900-talets mest

betydelsefulla teologiska verk. Dels också att den är förnyat aktuell i den samtida teologiska diskussionen. Några exempel på detta är just de tre arbeten som anförts ovan av Smith, Goud och Lowe, och som samtliga visar på aktualiteten av *Der Römerbrief* i den samtida diskussionen kring alteritetsproblemet.

Samtidsaktualiteten har också lyfts fram av Stephen Webb och Richard Roberts. Genom *Der Römerbrief* ville Barth protestera mot och göra upp med den immanenta och antropocentriska teologi som var rådande vid 1900-talets begynnelse och som strävade efter en syntes mellan kultur och kristendom. Språket i *Der Römerbrief* är expressionistiskt och suggestivt. Stephen Webb har företagit en retorisk analys av *Der Römerbrief*, där han menar att dess rotmetafor som styr de andra troperna är «kris». Denna metafor delar Barth med flera andra tänkare som varit aktuella under 1900-talet (t.ex. Nietzsche, Heidegger, Foucault och Derrida).⁷ De övriga troper Barth använder är «hyperbol» (som Nietzsche) och «ironi» (som Kierkegaard).⁸ Det är signifikant att Barths bok kommer ut i efterkrigstiden som i stort kännetecknades av en känsla av kris. Tillvaron gungade under centraleuropéens fötter. 1800-talets framstegsoptimism dog i första världskrigets skyttegravar. Richard Roberts har påpekat att Weimar-republikens postmodernism har paralleller med vår egen, och att Barths *Der Römerbrief* därför, som ett postmodernt verk, har stor aktualitet idag.⁹ *Der Römerbrief* var en kraftfull uppgörelse med den optimistiska ton som kännetecknat den tidigare teologin. Mot all antropocentrism, immanentism och kulturprotestantism riktade Barth sin protest. Barth menade dock inte att hans teologi endast var ett uttryck för en allmän krisstämning. Det var Gud själv som betydde kris. Gud är inte den som den mänskliga religiositeten tror, en avbild av människan själv, utan, enligt ett känt uttryck i *Der*

³ J.F. Goud, *Emmanuel Levinas und Karl Barth. Ein religionsphilosophischer und ethischer Vergleich*, Bonn/Berlin: Bouvier Verlag, 1992.

⁴ W. Lowe, *Theology and Difference. The Wound of Reason*, Bloomington and Indianapolis: Indiana UP, 1993; se även Lowes tidigare artikel «Barth as Critic of Dualism. Re-reading the *Römerbrief*», *Scottish Journal of Theology*, 41 (1988), s. 377–395.

⁵ För en kortfattad men innehållsrik introduktion till Lévinas, se P. Kemp, *Lévinas*, Fredriksberg: Anis, 1992. Finns även i svensk översättning på Daidalos.

⁶ Citeras efter K. Barth, *Der Römerbrief*, (1922), 15. Aufl., Zürich: TVZ, 1989. Inom parentes anges sidhänvisningar till *Der Römerbrief*, 4. Aufl., München: Chr Kaiser, 1924, eftersom denna upplaga har originalpaginering.

⁷ S.H. Webb, *Re-figuring Theology: The Rhetoric of Karl Barth*, New York: SUNY, 1991, s. 52 f.

⁸ A.a., s. 91–100; 124–137.

⁹ R.H. Roberts, *A Theology on Its Way? Essays on Karl Barth*, Edinburgh: T&T Clark, 1991, s. 169 f.; se även Mark C. Taylor, «Reframing postmodernisms», i P. Berry and A. Wernick (eds.), *Shadow of Spirit: Postmodernism and Religion*, London: Routledge, 1992, s. 11–29.

Römerbrief, der <ganz Andere>, den helt Annorlunde.

Gud som den helt Annorlunde

Vad vill Barth åstadkomma med talet om Gud som den helt Annorlunde?¹⁰ Eller: hur annorlunda är annorlunda?¹¹ Ett möjligt svar är att Barth med detta begrepp försöker säga vad eller vem Gud är. Problemet med detta svar är dock att Barth i så fall kommer i svår motsägelse med sig själv. Om Gud *verkligt* är annorlunda, den *totalt* Annorlunde, skulle vi aldrig kunna komma i kontakt med Gud. Gud skulle då passera oss som ett skepp om natten, menar Smith, utan att vi skulle kunna lägga märke till honom.¹² Ett andra möjligt svar är att Barth sysslar med filosofi på ett förtäckt sätt. Gud som den helt Annorlunde skulle då vara en transcendens som definieras utifrån dess kontrast med det som inte är Gud. Vad som är gudomligt bestäms som en motsats till vad som är mänskligt. Detta är dock ingen särskilt radikal alteritet, utan snarare en kontrastiv alteritet. Kännetecknande för bl.a. den svenska receptionen av *Der Römerbrief* är att man menat att det som är bestämmande för Barths romarbrevscommentar är vad Barth säger i sitt förord, att det enda system han har är Kierkegaards <oändliga kvalitativa skillnad> mellan tid och evighet.¹³ Detta är enligt Barth Bibelns tema och filosofins väsen. Det finns naturligtvis stöd för att hävda något sådant utifrån Barths ibland extrema utsagor i *Der Römerbrief*, när han t.ex. hävdar att den heliga Andens nya värld berör köttets gamla värld som en tangent berör en cirkel.¹⁴ Inte heller detta svar är dock tillfredsställande. Barth sysslar inte med förtäckt filosofi. Mycket av hans tidiga verk består i

bibelutläggningar, och även utvecklingen av hans senare teologi visar att det inte är ett filosofiskt system som Barth vill upprätta i *Der Römerbrief*.

Ett tillfredsställande svar på frågan om vad Barth vill göra med föreställningen om Gud som den helt Annorlunde får vi istället om vi förstär detta begrepp som en hermeneutisk grundsats. Gud som den helt Annorlunde är inte en lära om Gud vad Gud är, utan en regel för hur vi människor skall tala om Gud.¹⁵ Gud som den helt Annorlunde skall inte förstås som den *totalt* Annorlunde, utan snarare som den *radikalt* Annorlunde. Genom att tala om Gud *som* den helt Annorlunde ställer sig det teologiska tänkandet i en rätt position gentemot Gud. Därmed hotar det teologiska tänkandet inte att bli till ett (misslyckat) försök att bemäktiga sig Gud genom sina begrepp. Det teologiska tänkandet skulle då bli till ett försök att kontrollera Gud, domesticera honom. Konsekvensen av detta blir att den Gud som det teologiska tänkandet tänker blir till en avgud. Istället sätts en gräns för det teologiska tänkandet. Det måste, i sitt försök att tänka och tala om Gud, respektera sin fundamentala oförmåga att göra detta. Människan har ingen position utifrån vilken hon kan tala om Gud. Uppenbarelsen betyder heller inte att hon ges en sådan, utan snarast att den position människan *menar* sig ha, relativeras. Detta är Barths dialektiska metod, som han på ett annat ställe uttrycker så här: «Ich möchte diese unsre Situation in folgenden drei Sätzen charakterisieren: *Wir sollen als Theologen von Gott reden. Wir sind aber Menschen und können als solche nicht von Gott reden. Wir sollen beides, unser Sollen und unser Nicht-Können, wissen und eben damit Gott die Ehre geben. Das ist unsre Bedrängnis. Alles Andre ist daneben Kinderspiel.*»¹⁶ Denna dialektiska metod vill förhindra att människan skapar sig ett teologiskt system, där hon menar sig kunna kontrollera vem och vad Gud är. Gente-

¹⁰ Terminologin som jag använder för diskussionen av Guds alteritet har hämtats ur K. Tanner, *God and Creation in Christian Theology*, Oxford and New York: Basil Blackwell, 1988.

¹¹ Detta är en central frågeställning, såväl inom samtida teologi som filosofi. Se t.ex. Ricoeurs diskussion av Levinas i P. Ricoeur, *Oneself as Another*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1992, s. 335–341.

¹² Smith, a.a., s. 49.

¹³ K. Barth, *Der Römerbrief*, s. xx (xiii).

¹⁴ A.a., s. 6 (6).

¹⁵ S.G. Smith, a.a., s. 46–48; jfr J.-L. Marions diskussion av <idol> och <ikon> i *God without Being*, Chicago: Chicago UP, 1991, s. 7–52.

¹⁶ K. Barth, «Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie», *Das Wort Gottes und die Theologie*, Gesammelte Vorträge, München: Chr Kaiser, 1925 (1924), s. 156–178, 158; jfr idem, *Der Römerbrief*, s. 140 (128 f.).

mot ett sådant system menar Barth att man måste tala om Gud som den helt Annorlunde, den som människans förnuft inte kan reducera till något som passar in i hennes egna kategorier, utan som tvärtom bryter upp varje system, varje försök att sluta sig och bli självtillräcklig. Guds uppenbarelse avbryter Odysseus färd till Ithaca och sänder istället iväg honom till ett främmande land. Sann gudskunskap enligt Barth i andra upplagan av *Der Römerbrief* är att erkänna Guds alteritet, inte att upphäva den.

Walter Lowe har gjort en poäng av att visa att Barths föreställning om Guds alteritet i *Der Römerbrief* faktiskt inte är ett hävdande av en metafysisk dualism, vilket var den andra möjligheten vi diskuterade ovan.¹⁷ Barth är snarast en kritiker av en sådan dualism. Ett exempel på detta är Barths välkända kritik av religionen som en mänsklig möjlighet. Denna kritik har varit en föregångare för den «religionslösa» kristendoms-tolkning som bl.a. John A.T. Robinson förde fram på sextioalet i sin mycket omdebatterade bok *Honest to God*.¹⁸ Vad Barth är kritisk mot hos religionen är just dess dualism. Det är religionen som tenderar att dela upp världen i två delar, en lägre och en högre. Låt oss se vad Barth skriver om religionen i *Der Römerbrief*:

Gerade die religiöse Möglichkeit ist unter allen Möglichkeiten innerhalb der Humanität die bezeichnendste für den Dualismus von Jenseits und Diesseits. Voraussetzung und Akt, Bestimmung und Sein, Wahrheit und Wirklichkeit, die dieses «Innerhalb» unvermeidlich beherrscht. Gerade hier «überfließt» die Sünde (5, 20). Denn der Gott, der noch Etwas ist im Gegensatz zu einem Andern, Pol gegen Gegenpol, Ja gegen Nein, der Gott, der nicht der ganz und gar Freie, Alleinige, Überlegene, Siegreiche ist, ist Nicht-Gott, der Gott dieser Welt.¹⁹

I motsats till den metafysiska dualism som kommer till uttryck i religionen är den alteritet som Barth talar om inte en kontrastiv alteritet, vilken definieras som motsatsen till den timliga verk-

ligheten, utan en icke-kontrastiv alteritet. Denna alteritet står inte som en motsats till människans verklighet, utan transcenderar både denna verklighet och dess motsats. Det som jag här kallar «Guds alteritet» får inte förväxlas med «Guds transcendens» eller «Guds helighet», om dessa förstås som *egenskaper* hos Gud. Barth kan därför både tala om Guds transcendens och Guds immanens i *Der Römerbrief*.

Gottes Gericht und Gerechtigkeit verbürgen uns gerade in ihrer echten Transzendenz Gottes echteste Immanenz.²⁰

Det är inte transcendensen eller heligheten som spelas ut mot immanensen eller kärleken. Även som den immanente Guden är Gud den helt Annorlunde, enligt Barth — Gud är suverän även i sin immanens. Guds närhet till människan kännetecknas dock även den av Guds suveränitet. Gud är alltså ingen förlängning av den verklighet som människan känner. Mellan det gudomliga och det mänskliga finns en «kvalitativ skillnad», inte en kvantitativ. «Kvalitativ skillnad» skriver jag, och inte «oändlig kvalitativ skillnad». Varför? Enligt Lowe lägger Barth bort en av termerna i sitt kierkegaardiska *dictum*, «oändlig», eftersom denna term kan leda tankarna till just den form av kontrastiva alteritet som Barth vill undvika.²¹

Eftersom Gud måste talas om som den helt Annorlunde kan det följdaktligen inte finnas något direkt tal om Gud, något mänskligt talande som direkt refererar till Gud. Barth talar heller aldrig om att en «direkt observation», «direkt kommunikation», «romantisk omedelbarhet» eller «direkt erfarenhet av Gud i skapelsen» äger rum.²² Gud är aldrig direkt närvarande för människan på ett sätt som människan kan förnimma, förstå eller utlägga. När Barth skriver att «als der *unbekannte* Gott wird Gott erkannt» är detta ekvivalent med när han skriver att «der Deus absconditus *als solcher* in Jesus Christus Deus revelatus ist, das ist der Inhalt des Römerbriefes».²³ Vad är innebörden av detta? Innebörden

¹⁷ W. Lowe, *a.a.*, s. 33–47.

¹⁸ Svensk översättning: J.A.T. Robinson, *Gud är annorlunda*, Stockholm: Gummessons, utan årtal; jfr Per Erik Perssons översikt av denna debatt i *Att tolka Gud i dag: Debattlinjer i aktuell teologi*, Lund: Liber-Förlag, 1981 (1971), s. 9–59.

¹⁹ K. Barth, *Der Römerbrief*, s. 232 f. (213).

²⁰ *A.a.*, s. 99 (91).

²¹ Se t.ex. *a.a.*, s. 15 (14): «die Liebe zu Gott im Bewußtsein des *qualitativen* Unterschieds von Gott und Mensch, Gott und Welt» (min kursivering).

²² *A.a.*, s. 5, 18, 28, 29, 158 (5, 16, 26, 27, 145).

²³ *A.a.*, s. 71, 444 (65, 408).

är just den att människan inte kan <äga> Gud i sin tro. Gud förblir suverän även i sin uppenbarelse, även när han ger sig åt människan. Gud är frånvarande även i sin närvaro. All mänsklig representation av Gud måste därför vara indirekt, dialektisk. Här tar Barth upp Kierkegaards tal om den <indirekta meddelelsen>.²⁴ Genom sin dialektiska metod vill Barth betona att tron alltid står i ett avhängighetsförhållande till det som är <extra nos>. Tron innebär inte att människan självständigt skulle besitta evangeliet. Detta vore en <kapitalistisk> uppfattning av den kristna tron, enligt en senare formulering av Barth.²⁵

I Barths utläggning av Rom 3:21–26 kan vi se denna dialektiska spänning exemplifierad.²⁶ Barth betonar här med eftertryck att Gud är verksam i den värld där människan lever. Guds rättfärdighet, hans trofasthet och förlåtelse är universellt verksam i historien och i religionerna. Barth kan gå så långt att han hävdar att Guds rättfärdighet är meningen hos all religion och all historia, även om den inte är identisk med dessas verklighet.²⁷ Guds försoning, uppenbarelsen av hans rättfärdighet, är snarast befrielsen av den sanning som finns hos dessa.²⁸ Jesus själv är det paradoxala faktumet, den nya världens närvaro i den gamla:

Eine Geschichte in der Geschichte, dinglich unter Dingen, zeitlich in der Zeit, menschlich in der Menschheit ist sein Leben, aber Geschichte voll Sinn, Dinglichkeit voll Hinweis auf Ursprung und

²⁴ Jfr S. Kierkegaard, *Indøvelse i Christendom*, Samlede Værker Bd 16, Copenhagen: Gyldendals, 1991, s. 132: «Aand er Nægtelse af den ligefremme Umiddelbarhet. Er Christus sand Gud, saa maa han ogsaa være i Ukjendeligheten, iført Ukjendeligheten, hvilken er Nægtelse af al Ligefremhed. Den ligefremme Kjendeligheten er netop karakteristisk for Afguden.» Barth citerar detta (i tysk översättning) i *Der Römerbrief*, s. 15 (14).

²⁵ K. Barth, *Die christliche Lehre nach dem Heidelberger Katechismus*, München: Chr. Kaiser, 1949, s. 13.

²⁶ K. Barth, *Der Römerbrief*, s. 72–89 (66–81).

²⁷ A.a., s. 76, 73 (70, 67).

²⁸ A.a., s. 74 (68): «Gerechtigkeit Gottes ist Selbstbefreiung der von uns gefangen gehaltenen Wahrheit (1:18)». Jfr a.a., s. 77 (70): «Kein Neues verkündigen wir, aber die wesentliche Wahrheit in allem Alten, das Unvergängliche, dessen Gleichnis alles Vergängliche ist.»

Ende, Zeit voll Erinnerung der Ewigkeit, Menschlichkeit voll redender Gottheit.²⁹

Även om denna Guds rättfärdighet är ett universellt faktum, kan den dock inte utläsas ur dessa jordiska storheter, utan måste uppenbaras av Gud själv. Syndernas förlåtelse har funnits alltid och överallt, men endast i Jesus har vi fått se att det är så.

Das Sehen des neuen Tages ist und bleibt indirekt, die Offenbarung in Jesus ein paradoxes Faktum — so objektiv, so allgemeingültig ihr Inhalt ist.³⁰

Uppenbarelsen av Guds rättfärdighet ligger helt och hållet i Guds hand och är inte beroende av några mänskliga positioner för att detta skall verkställas.³¹ Gud är alltså suverän i sin uppenbarelse. Gentemot alla mänskliga positioner är denna uppenbarelse av Guds rättfärdighet en <position i luften>.³² Detta är ingen position som är inom människans möjligheter, utan endast Gud kan hålla henne där.

Det blir naturligtvis problematiskt när Barth hävdar att syndernas förlåtelse är en universell företeelse men inte uppenbarelsen. Går det på något sätt att förnimma eller gripa denna förlåtelse, utanför uppenbarelsen? Konkretiseras den i religionerna och historien, så att den kommer människor till del? Om inte, är den då något som endast kan fastställas retrospektivt? Är det då över huvud taget meningsfullt att tala om syndernas förlåtelse som en universell företeelse? Sådana frågor skulle vi vilja ställa till Barth. Låt oss dock gå vidare.

Människans enda möjliga hållning gentemot denna paradox, denna <indirekta meddelelse>, är tro. Varför det? Barth anger som en anledning

²⁹ A.a., s. 85 (78).

³⁰ A.a., s. 79 (72).

³¹ A.a., s. 88 (80): «Das Geheimnis der Versöhnung im Blute Jesu ist und bleibt Gottes Geheimnis, und seine Eröffnung, das Anschaulichwerden des Unanschaulichen ist immer wieder Gottes Tat, Tat seiner Treue oder (was dasselbe ist) Tat des Glaubens.» Jfr ibidem (81): «Gottes Gerechtigkeit ist nur durch ihn verständlich und unmißverständlich geworden als die tatsächliche Ordnung und Macht über den Menschen und ihrer Geschichte.»

³² A.a., s. 75 (68); jfr AaO, s. 73 (67): «Es geht durch alles Haben, teilweise Haben und Nicht-Haben der Menschen mitten hindurch.»

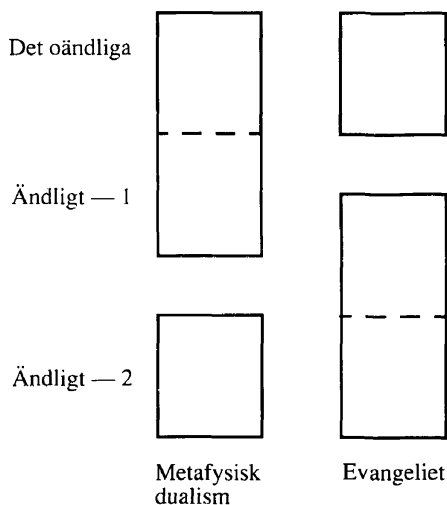
till varför tron måste vara människans svar på uppenbarelse att tron är lika lätt och lika svår för alla.³³ Om relationen till Gud skulle baseras på något mänskligt positivt — «religiöse Anlage», «sittliches Bewußtsein», «Humanität»³⁴ — skulle detta innebära att solidariteten mellan människor hotades. Människans egenskaper är nämligen grunden till att upprätta skillnader och hierarkier mellan människor. Tron är dock inget i sig själv, ingenting som människan «har», utan endast något i kraft av sitt föremål.³⁵ Tron är beroende av Guds nåd. Solidariteten mellan människor finns inte i det de har, utan det som fattas dem — «Als Brüder erkennen wir uns, indem wir uns als Sünder erkennen.»³⁶ Det som fattas den syndiga människan är gudsskådandet. Därför är hennes enda räddning tron.

Problematiken som jag lyfte fram ovan fortsätter även här, i Barths förståelse av tron. Om tron inte är något som människan «har», hur kan då människan veta att hon tror? Att människan tror att hon har tro löser ingenting, eftersom människan själv inte kan bidra med någonting som helst.³⁷ Å ena sidan är Barths uppfattning om tron kraftfull i sin polemik mot en uppfattning som lyfter fram trons subjekt på bekostnad av trons objekt. Å andra sidan är Barth farligt nära att tron bara berör det mänskliga subjektet som en «tangent berör en cirkel», för att använda Barths egna ord.³⁸ Kan tron i så fall få några som helst konsekvenser för människan?

Skapelsen

Det finns alltså en dualism hos Barth, men denna dualism är ingen metafysisk dualism, utan en moralisk dualism, om man med denna förstår Guds kamp mot synden och det onda.³⁹ En vanlig kritik av Barths *Der Römerbrief* är just att Barth blandar samman den metafysiska dualis-

men med den moraliska. Skillnaden mellan Gud och skapelsen likställs med gudomlig rättfärdighet och mänsklig synd. Om det resonemang jag för ovan stämmer är detta att helt missa Barths poäng. Den metafysiska dualismen med sin kontrastiva skillnad mellan gudomligt och mänskligt är just ett uttryck för synden, och precis det som Barth riktar sig mot i *Der Römerbrief*. Barth är alltså inte alls intresserad av att förneka skapelsen för att framhäva Gud, utan efter att dekonstruera människans *missuppfattning* av skapelsen. Guds skillnad gentemot skapelsen är en icke-kontrastiv alteritet. Däremot är Guds skillnad gentemot det skapades synd kontrastiv. Enligt Lowe skulle det snarast bli Barths kritik gentemot sina kritiker att *de* har mjukat upp den fundamentala, icke-kontrastiva skillnaden mellan Gud och skapelsen och istället ställt Gud och det skapade på samma plan, d.v.s. hävdad en metafysisk dualism.⁴⁰ Konsekvensen av detta är att en distinktion inom den ändliga verkligheten upphöjs till att bli en kontrastiv skillnad. Något skapat blir till en avgud, till en direkt kontakt med det gudomliga. Lowe har även visat detta med en lyckad illustration.⁴¹



³³ A.a., s. 81 (74): «Die Forderung des Glaubens geht durch alle Unterschiede der Religion, der Moral, der Lebensführung und Lebenserfahrung, der Einsicht und der sozialen Stellung quer hindurch.»

³⁴ A.a., s. 82 (75).

³⁵ A.a., s. 80 (73).

³⁶ A.a., s. 82 (75).

³⁷ A.a., s. 80 (73).

³⁸ Jfr a.a., s. 6 (6).

³⁹ W. Lowe, a.a., s.43 f.; den moraliska «dualismen» är dock ingen dualism i ordets rätta bemärkelse, eftersom det onda naturligtvis inte har samma verklighetsstatus som Gud, enligt Barth.

⁴⁰ A.a., s. 44 f.

⁴¹ A.a., s. 45.

Illustrationen visar oss var Barth menar att den metafysiska dualismen respektive evangeliet finner sina avgörande skillnader. Hos den metafysiska dualismen leder den kontrastivt fattade skillnaden till att den väsentliga skillnaden faktiskt ligger inom det ändligas område. Evangeliets väsentliga skillnad är däremot icke-kontrastivt fattad, och återfinns därför mellan det ändliga och det oändliga.

Den kvalitativa distinktionen mellan oändligt och ändligt, eller mellan gudomligt och mänskligt, vilken Barth förespråkar, innebär att alla andra distinktioner relativiseras. Ingen «högre» del av det ändliga (t.ex. förnuftet) kan sägas stå närmare det oändliga än en annan, «lägre» del (t.ex. det kroppsliga) genom vad det är i sig självt. Den «metafysiska dualism» som Barth kritiserar innebär dock att en klyfta skapas mellan en «högre» del av det ändliga och en annan, «lägre» del, eftersom en del av det ändliga måste försöka överbygga klyftan mellan det ändliga och det oändliga. Därmed skapas hierarkier i den ändliga ordningen gentemot Gud. Barths position innebär dock inte att alla skillnader inom det skapade förnekas, att skapelsen blir till den natt där «alla katter är grå», utan att dessa skillnader inte måste uppfattas som hierarkiskt ordnade. Genom att hävda Guds icke-oppositionella hierarki vill alltså Barth inte förneka skapelsen, utan tvärtom bejaka dess skillnader och rikedom. Teologin om Guds icke-oppositionella alteritet vill ha en *befriande* effekt. Skapelsens skillnader kan bejakas, utan att ordna dessa hierarkiskt ur frälsningshistorisk synpunkt.

Människan

För människan betyder dock uppenbarelsen av Guds alteritet en kris. Människans autonomi i betydelsen av självtillräcklighet ifrågasätts. Människan «kastas ur sadeln»⁴² och avlägsnas ur sin maktposition. Detta innebär inte att människans självständighet och individualitet förnekas. Grunden till dessa finns i Gud.⁴³ Det innebär dock att subjektets identitet med sig själv avbryts, ifrågasätts, och öppnas upp mot den

Andre — både som Gud och nästa. Människan kan inte längre vara «hemma» hos sig själv utan den Andre, inte sitt egna alfa och omega. Detta ifrågasättande innebär dock inte ett platt förnekande av den mänskliga verkligheten. Lowe skriver:

For to question is not to contradict, but neither is it to submit to the way things are. To question is to insinuate alongside the accepted reality another possibility or another point of view which simply is different.⁴⁴

När Gud uppenbarar sig som den helt Annorlunde innebär detta, inte att människan förnekas, utan att hon ifrågasätts, att Gud öppnar upp hennes slutenhet i sig själv. Den verklighet som ifrågasätts är således inte människan som människa, utan, för att använda Augustinus och Luthers uttryck, människans «inkrökthet i sig själv», hennes synd. Ifrågasättande innebär att den självcentrerade verklighet som människan *inbillar* sig är hennes verklighet upplöses till förmån för hennes *sanna* verklighet. Med anledning av det ovan anförda citatet kan vi säga att den inkrökta människans verklighet är den verklighet som konstrueras enligt den metafysiska dualismen, den religiösa verkligheten som ser Gud som på samma plan som människan själv. «Gud» blir då till en avgud.

Etiken

Som såväl Smith, Goud som Lowe framhåller är Barths teologiska betoning av Guds alteritet inte enbart en teoretisk handling, utan framför allt en praktisk. Under rubriken «Die große Störung» behandlar Barth etikens problem i *Der Römerbrief*.⁴⁵ Goud menar att den kris som mötet med den helt Annorlunde innebär för människan, enligt Barth, resulterar i en etik. Frågan efter Gud är identisk med frågan efter det goda, och tvärtom.⁴⁶ Denna etik är naturligtvis dialektiskt formulerad. Detta kan vi se t.ex. i Barths utlägg-

⁴⁴ W. Lowe, a.a., s. 35.

⁴⁵ K. Barth, a.a., s. 447–551 (410–510).

⁴⁶ J.F. Goud, a.a., s. 20–24, 53–58; se även S.W. Smith, a.a., s. 112 f., W. Lowe, a.a., s. 136–143; Lowe menar att Barths etik faktiskt har vissa affiniteter med Kants etik.

⁴² A.a., s. 309.

⁴³ J.F. Goud, a.a., s. 73–75.

ning av Rom 12:1–3a.⁴⁷ Etikens uppgift är, enligt Barth, att störa samtalet om Gud:

Im gleichen Sinn, wie der Gedanke an Gott alles menschliche Sein, Haben und Tun stört, muß das Problem der Ethik dieses Gespräch stören, um es an seinen Gegenstand zu erinnern, aufheben, um ihm seine sachgemäße Beziehung zu geben, töten, um es lebendig zu machen.⁴⁸

Genom att störa detta samtal påminner etikens problem samtalet om att det sker för Guds skull, och inte för sin egen skull. Etiken som alla etiska positioners kris är naturligtvis inte en position som kan intagas av kyrkan.⁴⁹ Etikens avgörande Ord är ett radikalt Ord, nämligen samma Ord som nåden. Etiken innebär att nåden görs gällande som krav. Genom att etikens problem kommer som ett Ord bortom alla mänskliga möjligheter får det också kraft att ifrågasätta människan, utan att hon har någon möjlighet att fly.⁵⁰ Etiken är det *absoluta* angreppet på människan, enligt Barth. Den etiska krisen är en kris för alla etiska ideologier. Källan till denna kris hos Barths teologi är dock inte skepticism eller relativism, utan Guds dom. Guds dom, negativt sett,

bedeutet das Ende der Urteilsfähigkeit, des Individualismus, der bloßen Zuschauerhaltung und der Skepsis des fragenden Subjekts.⁵¹

Detta hänger samman med uppenbarelsen som upphävandet av människans inkröktthet i sig själv. Positivt innebär krisen Guds krav på människan, att hon tar ansvar för den andre. Det som är avgörande för Barths etik i *Der Römerbrief* är alltså inte människans egna behov, självförverkligandet av hennes jag, utan den Andres ifrågasättande.

Människan svarar på detta angrepp med sitt handlande som positivt har karaktären av offer eller gåva (agape!) och negativt avgränsar sig mot självbesittandet (eros!).⁵² Den primära etiska handlingen, offret, innebär inte jagets upphävning, utan dess helande.⁵³ Detta hand-

lande kan endast hänvisa till Guds handlande, inte bli till ett med Guds vilja.⁵⁴ Människans handlande är hela tiden tvetydigt. Det finns hela tiden drag av den förgående världen i hennes handlande, men samtidigt även av den kommande. Sätillvida som människans handlande blir till en ny position bär det dock fullständigt dragen av den förgående världen:

Kaum zum Absitzen genötigt, haben wir den Fuß schon wieder im Steigbügel eines neues Pferdes.⁵⁵

Vad människan kan göra för att hennes handling skall bli ett offer är att bejaka sin existensproblematik, att tänka om.⁵⁶ Det om-tänkande som människan enligt Barth uppfordras till är att tänka evigheten. Tänkandet av evigheten sammanfaller nämligen med bejakandet av den djupaste problematiken med vår tidsliga existens. Vår djupaste existensproblematik är nämligen också vår djupaste existenssanning. Tänkandet av evigheten kastar s.a.s. människan ur sadeln och visar henne hennes beroendeställning. Människan befrias från sin jag-centrering. Därför kan hon också befrias från att absolutifiera sin etiska position. Vad vi finner hos Barth är egentligen inget annat än det som med bibliskt språkbruk kallas «vetekornets lag» — «om vetekornet inte faller i jorden och dör, förblir det ett ensamt korn. Men om det dör, ger det rik skörd» (Joh. 12:24). Människan kan inte finna sig själv utan att förlora sig själv. Guds radikala alteritet erkänns och äras genom nästankärleken.⁵⁷

Avslutning

Barths position i *Der Römerbrief* är alltså inte endast en negativ reaktion mot den föregående

⁴⁷ K. Barth, *a.a.*, s. 447–464 (410–426).

⁴⁸ *A.a.*, s. 449 (412).

⁴⁹ *A.a.*, s. 451 (413 f.).

⁵⁰ *A.a.*, s. 453 (415).

⁵¹ J.F. Goud, *a.a.*, s. 22.

⁵² *A.a.*, s. 454–460 (416–422).

⁵³ Jfr J.F. Goud, *a.a.*, s. 24, 55.

⁵⁴ K. Barth, *a.a.*, s. 455 (417): «Anlaß ist alles menschliche Handeln oder Nicht-Handeln, um auf das allein wirklich dieses Namens werte göttliche Handeln hinzuweisen. Eiserne regel auch für die Ethik: kein Zusammenfallen von Akt und Voraussetzung! Wo das Reich Gottes om «organischen Wachsen» oder ehrlicher, aber noch anmaßender gesagt: im «Bau» gesehen wird, da ist's nicht das Reich Gottes, sondern der Turm zu Babel.»

⁵⁵ *A.a.*, s. 463 (425).

⁵⁶ *A.a.*, s. 460–464 (422–426).

⁵⁷ J.F. Goud, *a.a.*, s. 119.

teologin. En sådan negativ reaktion skulle innebära att Barths teologiska konception skulle vara negativt bestämd av det som den reagerade mot. Istället försöker Barth att övervinna den frågeställning som skulle styra både den antropocentriska teologi som han reagerade mot och den enkla negationen av denna teologi.

Barths senare teologi innebär inte att han ger upp ärendet hos *Der Römerbrief* helt och hållet. 1940 bedömer Barth det han sagt i *Der Römerbrief*, om än med viss självkritik, med ett «Well roared, lion!»⁵⁸ Om vi vänder oss till vad Barth skrivit om *Der Römerbrief* 1956 — 34 år efteråt — får vi stöd för den tolkning av *Der Römerbrief* som här framförs. I *Die Menschlichkeit Gottes* menar Barth att betoningen då låg på Guds gudomlighet, på betoningen av distansen, av kritisk-polemiska skäl.⁵⁹ Guds mänsklighet fattades dock inte, men var endast närvarande som en «bisats».

Daß wir gelehrt hätten, Gott sei Alles, der Mensch nichts, war zwar eine freie Erfindung der damals Verblüfften oder Zornigen. So schlimm war es ja nun auch wieder nicht.⁶⁰

Denna reaktion var nödvändig, även för att Guds mänsklighet skulle kunna komma till tals. Barth erkänner dock att fascinationen av bilden och

begreppet av en «helt Annorlunda» Gud kunde leda tankarna till en Gud som mer liknade filosofernas Gud än Abrahams, Isaks och Jakobs Gud. Avsikten var dock att hävda den levande Gudens gudomlighet — vilken innesluter Guds gemenskap med människan — och därför också Guds mänsklighet. Guds gudomlighet utesluter alltså inte Guds mänsklighet, utan tvärtom, Gud är så gudomlig att han också kan vara mänsklig. Med terminologi hämtat från *Kirchliche Dogmatik* kan vi säga att Guds frihet inte är någon frihet från människan, utan en frihet som är så fri att Gud kan bestämma sig själv som den som älskar, d.v.s. skapar gemenskap mellan sig själv och människan. Med vår tidigare terminologi skulle vi kunna uttrycka det som att Guds alteritet är en icke-kontrastiv alteritet. Guds alteritet är den mänskliga Gudens alteritet. Den mänskliga sidan hos Gud lyfts dock fram mycket tydligare i Barths senare teologi. Tyngdpunkten i *Der Römerbrief* ligger på kritiken av en alltför mänsklig teologi, snarare än solidariteten med den utsatta människan. Styrkan hos detta teologiska dokument finns därför inte alls i dess heltäckande beskrivning eller dess balanserade utsagor, utan i dess ensidighet, dess kraft att korrigera andra teologier — teologi som performativ. Men kanske var det detta som var Barths avsikt?⁶¹

⁵⁸ K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, Bd II/1, Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag, 1948 (1940), s. 715.

⁵⁹ K. Barth, *Die Menschlichkeit Gottes*, Theologische Studien 48, Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag, 1956, fr.a. s. 3–10.

⁶⁰ A.a., s. 9.

⁶¹ Jfr K. Barth, «Not und Verheißung der christlichen Verkündigung», *Das Wort Gottes und die Theologie*, s. 99–124, fr.a. s. 99 f.

Summary

Karl Barth's second edition of *Der Römerbrief* has a new actuality in the recent discussion of the problem of alterity. To get the point of *Der Römerbrief*, it is important to see that Barth's talk of God as the «Wholly Other» is intended, not as a «metaphysical dualism» where God is defined in contrast to man, but as a hermeneutical rule for god-talk. To talk of God as the «Wholly Other» means that man cannot capture God with his concepts and categories. In «metaphysical dualism» man tries to domesticate God through his god-talk, and thus creates an idol. In speaking of God as «Wholly Other», on the other hand, man respects God's freedom to be both transcendent and immanent. In the sphere of creation, this leads to a deconstruction of the hierarchical opposites between «lower» and «higher» in relation to God, for example: between «body» and «soul». For the doctrine of man «God's alterity» means that the ego becomes decentered, bent away from sinful selflove towards the other. In ethics it means a crisis for all ideologies, a critique of all absolute ethical positions, that does not respect the existentiality of man and his thought. Even in his later theology, Barth does think there was a legitimate intention in his second edition of *Der Römerbrief*, even if it could be misunderstood. But God as the «Wholly Other» does not exclude, but includes the humanity of God.

LITTERATUR

Sallie McFague: *Gudsbilder i en hotfull tid*. 287 sid. Verbum. Stockholm 1994. (Översättning från engelska av Bengt Rasmusson. Originalets titel: *Models of God*, 1987).

Hur kan vi tala om Gud och om kristen tro, så att det uppfattas som relevant för vår tid? Så kanske man kan formulera den allmänna, och mycket centrala, frågeställning som bildar utgångspunkt för resonemangen i Sallie McFagues uppmärksammade och prisbelönta bok *Models of God: Theology for an Ecological, Nuclear Age*. Genom sin kombination av djupgående analys, kreativ provokation och lättillgänglig språklig framställning (således ett exempel på något så sällsynt som popularisering utan förflackning och rädsla för problematisering) har denna studie förutsättningar att bli en modern teologisk klassiker. Det är därför glädjande att boken nyligen kommit ut i svensk översättning, med titeln *Gudsbilder i en hotfull tid*.

Vår (västerländska) samtid beskrivs av McFague som «post-kristen». Det är inte utan vidare självklart att Bibelns och traditionens sätt att tala om Gud framstår som begripligt i en sådan kontext. Ett av McFagues ärenden är därför en förnyelse av det religiösa språket, en «uppdatering» som anknyter till den moderna vetenskapens världsbild(er) och till nutida livsförståelse(r). Hon vill dessutom finna teologiska «modeller» som kan frammana attityder av ansvarstagande och stimulera till handling i en situation präglad av medvetenhet om pågående ekologisk förstörelse och av hot om nukleär massdöd. McFague anknyter här till befrielseologi och feministteologi, men hon vill vidga befrielseperspektivet till att omfatta hela skapelsen. Boken riktar sig främst till den rika och privilegierade delen av mänskligheten, till dem som har makt att påverka utvecklingen.

När vi talar om Gud måste vi använda oss av bilder, dvs metaforer. Den «metaforiska teologi» som Sallie McFague förespråkar skiljer sig därför inte från mer traditionell teologi genom att den använder sig av metaforer. Poängen är istället dess programmatiska medvetenhet om sin egen metaforiska karaktär. McFague bygger vidare på resonemangen i sin bok *Metaphorical Theology* från 1982, när hon (i anslutning till Ricoeur och Roman Jakobson) hävdar att en «levande» metafor alltid uttrycker både ett «är» och ett «är inte». Fundamentalismen förnekar, å ena sidan, i sin bokstavstro metaforens «är inte». Postmodernismen har, å andra sidan, som ett led i sin ideologi- och civilisationskritik, kraftfullt betonat just metaforens karaktär av oegentligt tal, eller rentav «nonsens». Även om McFague finner Derridas perspektiv frukt-

bart, kritiserar hon postmodernismen för att bortse från metaforens «är», dvs dess positiva bidrag till vår verklighetsförståelse. Hon vill ta steget från dekonstruktion till rekonstruktion, från avmytologisering till «remytologisering».

McFague betonar vikten av att ha tillgång till en mångfald av olika metaforer, eller modeller, som framhäver olika aspekter av det som egentligen är ousägligt: det gudomliga mysteriet. Det är, enligt författaren, en farlig utveckling om en modell upphöjs på andras bekostnad och ges en monopolställning (eller nästin-till). Följden kan bli att den absolutifieras så att den till slut fungerar som en avgud. McFague menar att detta är vad som hänt med den monarkiska modellen (Gud som kung eller härskare) och med den närbesläktade fadersmodellen. Som kompletterande och korrigerande alternativ till dessa modeller (eller rentav som ersättning för dem?), föreslår hon dessa: «Världen som Guds kropp», «Gud som mor», «Gud som kärlekspartner (<lover>)» och «Gud som vän».

I anslutning till Tracy väljer McFague att betrakta Bibeln som en «klassiker». Bland de bibliska texterna visar sig emellertid evangeliernas berättelser om Jesusgestalten inta en särställning. Med utgångspunkt i liknelserna, i Jesu bordsgemenskap med utstötta och i korset skisseras det kristna «paradigmet». Detta paradigm beskrivs som «den destabiliserande, inklusiva och icke-hierarkiska visionens väg».

I ekologins tidsålder är det viktigt för teologin att finna språk och gudsbilder som är förenliga med den växande insikten om alltings samhörighet och interdependens. McFague ser «världen som Guds kropp» som en sådan modell. Hon kan här anknyta till processteologin, men även till stoisk filosofi och kyrkofäder som Irenaeus. Författaren förordar, tentativt, en «pan-en-teism» som inbegriper en kosmisk tolkning av Kristi uppståndelse. Denna modell presenteras betydligt utförligare i McFagues senaste bok, *The Body of God*, som utkom 1993 (se S. Bergmanns recension i STK 1994:2).

Huvuddelen av framställningen ägnas åt presentationen av en alternativ «reenighet». De tre modellerna av Gud som moder (skapande), kärlekspartner (fräl-sande) och vän (uppehållande) har som gemensam nämnare att de uttrycker ett personligt (antropomorft) gudsbegrepp. Alla tre har rötter i Bibeln och traditionen, men de har levt i skuggan av de dominerande patriarkala modellerna. Dessa tre roller — moders, kärlekspartners och vännens — kopplas sinnrikt till de grekiska termerna *agape*, *eros* och *filia*. För den som är förtrogen med Anders Nygrens teologi kan det verka smått chockerande att *eros* här identifieras med

Guds frälsande kärlek. Men det är en frisk och välgörande provokation. Personligen föredrar jag i detta avseende McFagues synsätt.

Denna form av teologisk diskurs, som enligt författaren själv hör hemma i gränslandet mellan filosofi och poesi, inbjuder till läsningar på flera olika nivåer. Så kan man t.ex. med god behållning läsa vissa avsnitt som insiktsfulla essäer om dynamiken i olika former av mänskliga kärleks- och vänskapsrelationer.

Utrymmet medger inte en detaljerad diskussion av bokens teser. Författaren framhåller gång efter annan att hennes studie endast skall ses som ett «anspråkslöst experiment» eller ett «heuristiskt företag», men sådana formuleringar kan knappast dölja det faktum att projektet rymmer stora anspråk. De modeller som presenteras i boken förutsätts ju faktiskt vara mer relevanta än de modeller som hittills dominerat inom kyrklig dogmatik och akademisk systematisk teologi. Man kan dock ställa en rad kritiska frågor: Är just dessa modeller de som är mest lämpade att gestalta kristen gudstro i vår tid? Uppvisar de en tillräcklig grad av kontinuitet visavi traditionen? Å andra sidan: är en övergång till andra, eller flera, metaforer verkligen en så central angelägenhet? Är det inte andra faktorer som primärt avgör om kristen tro uppfattas som relevant för livstolkningen och som ett incitament till handling för att rädda skapelsens hotade liv?

Men just detta är en av kvalitétéerna med McFagues bok: den väcker frågor. Läsaren engageras, dras in i samtalet. Framställningen är ymnigt rik på tänkvärda uppslag, som kan bilda utgångspunkt för kreativt nytänkande inom teologin. Somligt provocerar på ett nyttigt sätt. Boken stimulerar till att tänka vidare själv.

Att översätta är en svår konst. Naturligtvis kan man i enskilda fall ifrågasätta det svenska ordvalet. För att ge ett exempel, kan väl språkbruket i en metaforisk utsaga beskrivas som «oegentligt», men knappast som «otillbörligt» (s. 57, originalet har «inappropriately»). Termen «avgudisk» låter inte riktigt svensk, även om man förstår vad som avses. Men sådana anteckningar i marginalen hindrar inte att mitt allmänna omdöme av översättningen blir positivt. Bengt Rasmusson har i stort sett lyckats väl med att återge originaltextens syntes av poetisk språkkänsla och vetenskaplig stringens. Sammanfattningsvis: boken är läsvärd, också i sin nyförvärvade svenska språkdräkt.

Göran Eidevall

Michael Cheney: *Dust, Wind and Agony. Character, Speech and Genre in Job (Coniectanea Biblica. OT Series 36). 323 sid. Almqvist & Wiksell International, Stockholm 1994.*

Varje år publiceras nya vetenskapliga monografier och ett oöverskådligt antal artiklar som berör Jobs bok. Den som vill skriva doktorsavhandling om någon aspekt av Jobs bok har därför en formidabel forskningshistoria att plöja igenom och ställs samtidigt inför en hel serie obesvarade frågor. Detta har inte avskräckt Michael Cheney att ta sig an ämnet i en brett upplagd avhandling som ventilerades våren 1994 vid Lunds Universitet: *Dust, Wind and Agony: Character, Speech and Genre in Job*. Som titeln säger är det närmast litterära aspekter som Cheney fokuserat. Det handlar om karaktärsskildring (*character portrayal*) i dess förhållande till Jobsbokens genre och aktörernas tal (*speech*). Cheney begränsar sig inte till någon bestämd del av Jobs bok, utan undersöker hela texten, vilket redan i sig är imponerande.

I inledningskapitlet redogör författaren för sin uppgift och sin metod. Redan här gör han vissa viktiga markeringar. Han vänder sig mot uppfattningen att ett avgörande i frågan om författarskapet till en antik skrift också bör anses vara bestämmande för verkets innebörd. I fråga om Jobs bok har diskussionerna kretsat kring frågan om huruvida ramverket — närmast prologen och epilogen, men också vissa andra avsnitt — och dialogen har olika författare. En vanlig uppfattning har varit att Jobsbokens prolog och epilog består av en äldre folklig berättelse som författaren till dialogen har använt som ram för sitt verk. Man har i sammanhanget pekat på skillnaderna mellan de båda delarna i fråga om stil (prosa contra poesi) och innehåll (t.ex. Satansgestalten som förekommer bara i prologen).

Cheney hör till de forskare som anser att Jobsboken är en välkomponerad helhet, dvs. att ramverk och dialog på många sätt är avpassade och anknutna till varandra. Han vänder sig mot uppfattningen att förståelsen av ett sådant verk bör begränsa sig till det som författaren «avsåg» — en uppfattning som han kallar «the intentional fallacy». Dels är det en obevisad förutsättning att författaren avsett att verket skulle ha *en enda innebörd*, dels att denna innebörd också skulle vara lika med *verkets innebörd*. Verk som är så sammansatta och mångbottnade som Jobs bok har i regel flera innebörder, beroende bl.a. på läsarens respons. I stället för att fråga «vad avsåg författaren med den här texten?» borde man fråga «vad lyckades författaren få fram genom denna text?».

Andra kapitlet kallas «Genre, Character and Narrative Macrostructure». Författaren «löser» det mycket omdiskuterade problemet om bokens genre tämligen enkelt genom att bestämma denna som en *frame tale*, dvs. en berättelse som är infogad i en ram. Detta visar sig vara en nära nog inom alla litteraturer förekommande genre. Bestämningen är helt formell och säger som sådan ingenting om innehållet. Det hör dock till saken att ramen och innehållet står i en viss

spänning i förhållande till varandra. Cheney anför ett antal exempel på frame tales och deras särdrag, speciellt från den babyloniska litteraturen och visar hur Job avsluter sig till genren.

Många forskare har ställt sig undrande till Job 28 som inte tilldelas varken Job eller någon av hans samtalspartners i dialogen och är en tämligen isolerad lovprisning av visheten. Cheney löser problemet så att han räknar kapitlet till ramverket. Det står som en avslutning på dialogen och efterföljs av Jobs långa slutplädering (kap. 29–31) och Elihus monolog (kap. 32–37). Det föregriper också på sätt och vis de båda gudstalen (kap. 38–41).

Cheney tar också upp den egenartade användningen av stammen *brk*, som normalt betyder «välsigna», men på några ställen tycks ha en motsatt innebörd, «förbanna» (så främst i 1:5.11 och 2:5). Hur skall man förklara detta fenomen? Är det en eufemism, dvs. används det i stället för uttrycket «förbanna Gud»? Eller är det en «antiphrasis», dvs. ett ord som normalt betyder en sak men ibland används för att uttrycka dess motsats? Författaren stannar för en lösning enligt vilken *brk* i Jobs mun betyder «välsigna», i Satans mun lika entydigt «förbanna», medan det i Jobs hustrus mun förblir tvetydigt. En sådan varierande användning av ordet skapar en spänning redan i ramberättelsen.

I prologen konstateras emfatiskt, att Job inte på minsta sätt «syndade med sina läppar» (2:11). Men i dialogen, där ramverkets berättare tystnat, skönjer Cheney en rädsla hos Jobs vänner att Job skulle komma att förbanna Gud i stället för att välsigna honom. Cheney konstaterar att berättaren är mycket återhållsam, när det gäller att karakterisera de olika gestalterna. Tydligast framgår att Job är helt oskyldig, likaså av prologen och epilogen att Gud anser att Job är det. Men i övrigt uppvisar berättaren en minimalism i karakteristiken som endast på ett fåtal ställen låter honom avslöja sin åsikt om de agerande.

I sitt tredje kapitel ägnar sig Cheney närmare åt makrostrukturen i Jobsbokens kärna, det vi brukar kalla «dialogen». Här skiljer han mellan «debattinlägg» och «monologer». De förstnämnda används i samtalen mellan vännerna och Job. Som «monologer» betecknar han Jobs slutplädering i kap. 29–31, Elihus tal i kap. 32–37 och Guds tal i kap. 38–41. Denna avdelning åtskiljs från debattinläggen av Job och hans vänner genom kap. 28 som Cheney räknar till ramverket (jfr ovan). Här gör han också jämförelser mellan dialogen i Job och annan främreorientalisk litteratur både i innehållsligt och formellt avseende. Men just till Job 28 som ett inskjutet ramkapitel tycks det inte finnas paralleller i främreorientalisk litteratur. På det hela taget är nog Cheneys tredje det mest originella kapitlet i avhandlingen och kanske samtidigt det viktigaste.

I fjärde kapitlet diskuterar Cheney monologerna. Han konstaterar att både «debattinlägg» och «monolog» bör betraktas som ett slags subgenrer till «frame tale» (s. 137). Han gör igen jämförelser mellan Jobsbokens monologer och motsvarande ur den främreorientaliska litteraturen samt med Predikaren. Skillnaden mellan Predikarens monolog och Jobs är att monologen i den förra är en enda individs överläggningar med sig själv, medan Jobsbokens monologer är «interpersonella» (s. 143). Han påpekar att gudssvaren är «monologer» bara i en mycket allmän mening, dvs. de går inte mycket eller explicit in på vad som sagts i dialogen. Men å andra sidan för de diskussionen tillbaka till dialogen, ja, rent av till prologen och bidrar därför i hög grad till bokens handling (s. 171).

Diskussionen om de större enheterna och deras inbördes förhållande kallas ett *makrostrukturellt* perspektiv. I det femte kapitlet anlägger Cheney ett *mikrostrukturellt* eller *mikrosyntaktiskt* perspektiv, dvs. han fokuserar frågor om hur meningar och fraser är relaterade till varandra och jämför de olika personernas inlägg ur denna synpunkt. Han kommer till att Jobs inlägg i dialogen skiljer sig från vännernas däri att de är mera komplexa. Syntaxen och stilen illustrerar den innehållsliga protesten (s. 196). När Job går över till monolog i kap. 29–31 och summerar upp sin position närmar han sig mera den klassiska hebreiska poesin.

Kap. 6 ägnas åt ordnivån. Cheney betecknar det som ett fatalt misstag att anta förekomsten av arameiska ord (*aramaismer*) som ett säkert tecken på att boken är av sent datum (s. 205). I själva verket är det ett vanligt stildrag att lägga dialektala eller främmande ord i munnen på en karaktär. Detta är inte alls oväntat i Jobs bok, eftersom såväl Job som hans vänner framställs som icke-israeliter. Ramverket förlägger genom namn och boplatser händelseförloppet någonstans i Edom, söder och sydöst om Juda. Forskningen har också gjort gällande att Jobs bok uppvisar *arkaisrande* drag: miljön är seminomadisk, Job beskrivs som en av patriarkerna, språket uppvisar arkaiserande former osv. Cheney kommer till resultatet att aramaismer och arkaismer inte alltid är lätta att skilja från varandra, att de blandas med varandra. Förekomsten av sådana pekar inte entydigt på någon bestämd miljö i tid och rum. Om alla egenheter i Jobsbokens språk kunde förklaras som aramaismer, skulle det ligga nära tillhands att datera den till den persiska tiden, då kunskapen i arameiska i Judéen antas ha vuxit. Eftersom det inte är fallet tycks de språkliga egenheterna snarast vara avsedda att beskriva Job och hans vänner såsom främlingar.

Karakteristiken av Job och av Gud uppvisar avsedda spänningar. Det råder en stark spänning mellan prologens fromme, aktsamme och fåordige Job och dialogens klagande, provokative och mångordige Job.

Likaså mellan Jobs karakteristik av Gud som godtycklig och illvillig å ena sidan och Guds självkarakteristik eller en mera gängse gudsbild i Juda å den andra. Ändå får Gud i epilogen framhålla att Job, men inte vännerna, «talade sanning om Gud» (Job 42:7). Det är en paradox som den konventionella teologin inte kostar på sig, men nog Jobs bok (s. 280–281).

Avhandlingen avslutas med ett nyttigt glossar med definitioner av mestadels litteraturvetenskapliga tekniska termer.

Michael Cheneys avhandling har genom sin breda uppläggning, sitt moderna grepp på Jobsboken som *litteratur* och sin åtminstone ställvis energiska argumentering ett betydande vetenskapligt värde. Den har givetvis också sina brister. Det hade sålunda varit önskvärt att författaren angett kriterier eller begränsningar för hur den s.k. *reader response* teorin fungerar vid interpretationen av en antik text — nu förblir frågan öppen och läsaren kommer lätt att misstänka att metoden är förbunden med godtycke. Vi har nämligen inga möjligheter att konstatera hur den antika läsaren reagerade på läsningen av Job. Analysen av den olika användningen av *brk* i kap. 2 ter sig inte särdeles övertygande. Det är vidare svårt att frigöra sig för intrycket att författaren försummat epilogen, kap. 42:7–17, jämfört med t.ex. prologen och andra delar av ramverket. Mitt slutintryck av boken är dock att Michel Cheney skiljt sig med heder från sin uppgift.

Karl-Johan Illman

Anton Fridrichsen: Exegetical Writings. A Selection. Translated and Edited by Chrys C. Caragounis and Tord Fornberg. WUNT 76. 314 sid. J C B Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1994.

Värderingarna av Anton Fridrichsens betydelse för svenskt kyrkoliv under 1900-talet kan vara mycket olika men alla torde erkänna att han är en av de mest mångsidiga och mångkunniga exegeter som Sverige haft. Jag tillhör dem som endast mött honom skriftligen. Hans många efterföljare i universitet, kyrka och skola ger mycket skiftande bilder av honom, något som jag tar som ett bevis på hans personliga storhet.

Fridrichsen-Odeberg-eran i svensk exegetikhistoria är värd en egen monografi. Birger Gerhardsson har nu senast gett en spännande personteckning av denne «fromme gigant» från Uppsala. Erik M. Heen har skrivit en magisteravhandling om honom och gett ut en omfattande bibliografi över hans många arbeten (se recension i *STK* 70 [1994], 184–185). Till detta fogar sig nu en samling av hans egna bidrag, redigerade och delvis översatta av två sentida Uppsalaexegeter, Chrys C. Caragounis, numera i Lund, och Tord Fornberg.

Många har mött Fridrichsen endast i form av exegetiska textutredningar för predikanten över ett begränsat urval av evangelietexter. Det säger sig självt att denna typ av litteratur ger en mycket begränsad bild av exegeten Fridrichsen. Därför är denna samling av längre och kortare uppsatser av stor betydelse också för svenska läsare även om utgåvan främst vill presentera Fridrichsen för en internationell läsekrets. Det är allmänt känt att Fridrichsen skrev mycket: en massa artiklar i de mest skiftande sammanhang och på flera språk men ingen större bok. Därför ett särskilt tack till redaktörerna för denna behändiga utgåva. Den som gett ut såna här böcker vet hur mycken möda det innebär. Tord Fornberg har översatt fyra norska artiklar till engelska, Chrys Caragounis sju svenska artiklar.

Idén om en internationell utgåva av Fridrichsen kom från dennes sentida kollega i Tübingen, Martin Hengel, hedersdoktor bl.a. vid det universitet där Fridrichsen verkade i tjugofem år. Den inleddes med Erik Beijers presentation av Fridrichsen från *SEA* 1988, det år Fridrichsen skulle ha fyllt hundra, och den berömda artikeln om realistisk bibeltolkning i första numret av samma tidskrift. Denna senare så omdiskuterade text, finns tidigare översatt i Erik M. Heens magisteravhandling.

Urvalet ansluter sedan till olika delar av NT: sju artiklar till synoptikerna, tre till Fjärde evangeliet, tolv till Paulus och ytterligare sju till andra ämnesområden, elva av dem är från 30-talet, åtta från vardera 20-talet och 40-talet och en från 10-talet. För mig — och förmodligen för flertalet svenska eller nordiska läsare — är de tidiga artiklarna och bidragen om Paulus de mest intressanta. Även om Fridrichsen skrev sin avhandling om evangeliematerial var han tidigt mycket intresserad av Paulus. Här finns tolkningar till en rad enskilda ställen (bl.a. Rom. 1:19 f.; 2:28 f.; 3:1; 13:8; 1 Kor. 3:9; 3:11; 15:8; 2 Kor. 11:23 ff.; Gal. 1 och Fil. 2:6; 3:1), utredningar om innebörden i grekiska ord och den längre sammanfattande artikeln från 1947 om «aposteln och hans budskap». Till hela uppsatssamlingen ges ett utförligt register över anförda textställen — många ur de grekiska litteraturen men få till den judiska — och över citerade författare.

Fridrichsen framstår i dessa uppsatser som ständigt levande i nuet (den senaste litteraturen, inlägg i den pågående debatten) samtidigt som han för att få perspektiv på problemen tar med rätt mycket forskningshistoria. Flera tar upp mer övergripande tolkningsproblem. Övåntat många artiklar har inga tydliga avslutningar, de är som direkt hämtade ur den exegetiska verkstaden, revideringar av tidigare positioner förekommer. Alltid bidrar han på ett tydligt sätt till själva saken.

Caragounis och Fornberg har genom denna välgjorda utgåva — de engelska översättningarna har jag

ingen kompetens att pröva men det vore intressant att jämföra Heens översättning av Fridrichsens programartikel med den som finns här — inte bara gjort internationella läsare en tjänst utan även oss som inte har någon samling av Fridrichsens exegetiska forskningsbidrag. De förändrar bilden av honom i Sverige och placerar honom tydligt i den avslutande religionshistoriska epoken inom vår forskningsgren.

Birger Olsson

Gregor af Nyssa. En översættelse af Over Fadervor og Mod skæbnetvoen med inledn. ved Anna Marie Aagaard. 112 sid. Forlaget Anis, Frederiksberg, 1994.

Denna lilla volym innehåller en översättning av två skrifter av Gregorios av Nyssa, hans predikningar över Herrens bön och hans korta skrift *Mot ödestron, Contra fatum*. Den första skriften är tolkad av Bent Noack, den andra av Jörgen Ledet Christiansen. Båda översättarna har bidragit med en inledning till resp. skrift samt korta noter.

Det är mycket värdefullt att det magra förrådet av översättningar till nordiska språk av den store kappadokierns verk har fått detta tillskott. Homiletisk behandling av Fader vår är en genre som varit omtyckt i olika tider. Gregorios eftersträvar ingen full balans mellan de olika bönepunkterna. Så är han t.ex. kortfattad betr. brödbönen, men tycks mena att i »bröd» sammanfattas alla kroppsliga och andliga behov. Huvudsyftet är att mana till ett liv i gudsfruktan och *arete*, dygd. Under framställningens gång får läsaren många exempel på den allegoriska bibeltolkning, som Gregorios är så framstående i.

«Mot ödestron» är till en början upplagd som en dialog. Gregorios börjar med en stoiskt influerad definition av ödet och söker sedan uppvisa hur oförnuftigt det är att tro på ödet. Som väntat kommer astrologin här in, men också oraklens förutsägelser. Om en spådom verkligen inträffar, så beror detta inte på ödet utan på att demonerna har haft sitt finger med i spelet. De flesta av argumenten mot ödestron är hämtade från filosofin eller historien och nästan inget av dem originellt, men i allt röjer sig kyrkofaderns stora vidsyn och beläsenhet.

Anna Marie Aagaards fylliga inledning strävar efter att placera in Gregorios tänkande och teologi i ett större sammanhang och ger många värdefulla synpunkter. Största utrymmet ägnas, intressant nog, frågan om synergismen. Ger inte kyrkofadern för stort utrymme åt människans fria vilja? Kommer verkligen nåden till sin rätt? Denna frågeställning avspeglar den teologiska situationen i Danmark, där luthersk tradition har en starkare ställning. Ur svensk synpunkt

skulle sannolikt Gregorios relation till filosofin vara ett större problem.

Viktiga delar av Gregorios tänkande berörs över huvud inte i de här översatta skrifterna, men de ger ändå en god bild av hans teologiska bredd och kapacitet. Förhoppningsvis ger den ledigt flytande danska översättningen mersmak på Gregorios. Det skulle då vara värdefullt om vi kunde få en översättning av hans skrift om själen och uppståndelsen, *De anima et resurrectione*, som till formen är en dialog med hans beundrade syster Makrina. En sådan översättning skulle bli ett fint komplement till de båda skrifter som nu översatts.

Sten Hidal

Religionspädagogik. Texte zur evangelischen Erziehungs- und Bildungsverantwortung seit der Reformation. Band 1: Von Luther bis Schleiermacher (327 sid., 1991); Band 2/1: 19. und 20. Jahrhundert; Band 2/2: 20. Jahrhundert (223/285 sid., 1994). (Theol. Bücherei ... Studienbücher Band 84, 88 och 89). Hrsg. und eingeleitet von Karl Ernst Nipkow und Friedrich Schweitzer (Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus) Gütersloh.

Tysk pedagogikhistoria har fått en värdefull komplettering med den utgåva av religionspedagogiska texter som nu publicerats i tre välmatade band. De båda utgivarna, professorn i praktisk teologi och pedagogik Karl Ernst Nipkow från Tübingen och dennes tidigare kollega, numera professorn i praktisk teologi i Mainz har försett de tre banden med värdefulla introduktioner, som inte bara sätter in de valda texterna i sitt sammanhang utan också sammantaget utgör en historisk skrivning till den tyska religionspedagogiken från reformationstiden och fram till 1990-talets början.

Böckerna har disponerats så att innehållsförteckningen redovisar författare och titlar till de återgivna texterna, ursprungligt publiceringsår samt källan, varifrån de återgivna texterna hämtats. Efter inledningsavsnittet följer texterna, huvudsakligen epokvis. Det första bandet har indelats i följande avsnitt: reformationstiden (II), 1600-talets ortodoxi och reformpedagogik (III), pietismen (IV) samt upplysningstiden (V–VI), som delats i två avdelningar.

Andra bandet inleds med texter från 1830–1850-talet, då spänningen mellan kyrka och skola skärps och den kyrkliga medvetenheten på undervisningens område fördjupas i konflikt med pedagogiska frihetssträvanden (I). Senare delen av århundradet präglas av restaurativa strömningar och strävanden från statens sida att ta religionen i sin tjänst för den sedligt-religiösa fostran. Parallellt med detta utvecklas det inomkyrkliga kateketiska arbetet (II), den avslutande avdel-

ningen (III) behandlar den religionspedagogiska reformrörelsen och sträcker sig fram till 1910-talets slut.

Det tredje bandet (band 2/2) inleds med Weimarepublikens religionspedagogik och innebär övergången till den förkunnelseorienterade, kyrkligt orienterade religionspedagogiken (I), som når sin fulla utveckling under nazitiden, 1933–45 (II). Nästa avsnitt (III A) behandlar utvecklingen inom Västtyskland fram till 1970-talets början och innehåller texter som speglar uppgörelsen med förkunnelsepedagogiken och sökandet efter nya former i hermeneutisk bibelundervisning och elevorienterad, dialogisk religionsundervisning. Avsnitt III B redovisar några få exempel från motsvarande period för DDR, varpå de båda utgivarna presenterar en översikt över utvecklingen fram till återföreningen samt den inledande sammanväxningsprocessen (IV).

Litteraturlistor återfinns i det första och det tredje bandet och har fått en något olika utformning. Endast det första bandet innehåller en särskild källförteckning, vilket kan motiveras av att de texter som använts i de senare banden i de flesta fall är tillgängliga på de större forskningsbiblioteken. I övrigt innehåller litteraturlistorna omfattande bibliografier, ordnade efter samma struktur som banden i övrigt, delvis med ytterligare specialisering.

Det första bandet inleds med några kommentarer till *syftet* med utgivningen samt en diskussion kring de centrala begrepp som kommer till användning (s. 15–20). Avsikten är att ge läsaren en historisk-systematisk vägledning in i religionspedagogiken. Denna beskrivs — med hänvisning till Schleiermacher — som *teorin över undervisningens praxis* och uppges ha samma vetenskapliga karaktär som pedagogiken och den praktiska teologin. Författarna pekar på det dilemma som är förenat med att samma ord används för såväl den vetenskapliga disciplinen som för den praxis, denna har att undersöka eller reflektera över. Detta problem kommer också att präglade texturvalet, som dels ger exempel på teoretisk reflexion över praxis, dels ger prov på normativa och beskrivande texter om undervisningens bedrivande.

Nästa fråga som diskuteras är själva begreppet «*religionspedagogik*», som slog igenom först vid seklets början (s. 20). Det närmast till hands liggande alternativet, «*kateketik*», avvisas som alltför begränsande både innehållsligt och metodiskt, bl.a. med hänsyn till den tradition som knutits till ordet. Författarna menar att t.o.m. ordet «*undervisning*» är otillräckligt får att täcka religionspedagogikens område.

I det historiska materialet förekommer vidare begrepp som «*fostran*» (Erziehung), «*bildning*» och i modern tid «*socialisation*». Varje begrepp är förenat med sin historiska kontext, som — för att ta ett exempel — skiftat från fostran till underkastelse och lydnad

under överheten till fostran till självständigt ansvars-tagande. Bildningsbegreppet får på motsvarande sätt tolkas i sitt historisk-systematiska sammanhang. Termen «*religionspedagogik*» etablerades vid samma tid som kyrka och samhälle allt tydligare framträdde som från varandra skilda storheter. Den inomkyrkliga undervisningen gick sin egen väg under beteckningen kateketik, numera «*församlingspedagogik*» (Gemeindepädagogik), medan det vidare begreppet religionspedagogik i första hand orienterades mot skolans religionsundervisning.

De tre banden utgör en guldgruva för forskningen och gör framför allt utvecklingen fram till utgången av 1800-talet tillgänglig också för andra än specialister. Delar av det material som presenterats har tidigare varit relativt lättillgängliga i olika samlingsband. Främst har detta dock varit begränsat till 1900-talet. Tillsammans med den mycket initierade introduktionen ger texterna ett västligt nytt bidrag till inte bara den tyska pedagogikhistorien utan också till utvecklingen i övriga områden av Europa, som under den behandlade tiden stod nära den tyska kulturen, inte minst Sverige och Norden i övrigt.

En mindre skönhetsfläck har drabbat det första bandet genom felaktig sidhänvisning i innehållsförteckningen på sidan 199–220. Förskjutningen är marginell och ger inte läsaren några större problem. Till någon av texterna har jag inte lyckats finna ursprungsåret (bl.a. A.H. Francke). För helhetsbedömningen spelar detta dock ingen avgörande roll, eftersom tidsbestämningen ändå preliminärt kan bestämmas inom relativt begränsad tid. I övrigt kan man alltid diskutera vilka texter och referenser som i första hand bör tas med i det väldiga material som stått till utgivarnas förfogande. Mitt intryck är att de båda, för övrigt synnerligen välmeriterade utgivarna, lyckats väl med den mycket krävande uppgift de tagit på sig. Alla pedagogiskt intresserade som hjälpligt kan orientera sig på tyska är att gratulera.

Rune Larsson

Flemming Fleinert-Jensen: *Das Kreuz und die Einheit der Kirche. Skizzen zu einer Kreuzestheologie in ökumenischer Perspektive*. Hg. vom Institut für ökumenische Forschung (Strassburg). 133 sid. Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 1994.

Författaren är en dansk teolog, som skrivit boken inom ramen för ett forskningsprojekt vid Ekumeniska institutet i Strasbourg. Utgångspunkten är att tron på frälsningen genom Kristi kors är en oomstridd gemensam nämnare för olika kristna samfund och riktningar inom samfunden. Att undersöka vad detta innebär för kristen

förkunnelse och för bedömningen av olika frågor, som i dag vållar splittring inom kristenheten, bör kunna vara en fruktbar metod att främja ekumenisk samverkan och motverka den splittring, som råder. Detta är det program utifrån vilket författaren arbetar, och han genomför det med en solid historisk underbyggnad.

Tanken på en korsets teologi förbindes närmast med Martin Luthers *theologia crucis*, som inte bara avser ett bekant yttrande i Heidelbergdisputationen 1518 utan kan ses som en bärande grundtanke i hans teologi. Författaren ägnar ett kapitel åt Martin Luther, välskrivet och instruktivt, och går därefter utförligt in på motsvarande tankar i NT.

Det som gör korsteologin av betydelse för den ekumeniska frågan är att den visar om en lära eller praxis är nödvändig för bevarande av den autentiska tron, eller om man på en given punkt kan tänka sig motsatta eller divergerande meningar inom en och samma gudstjänstgemenskap.

Efter en genomgång av korsteologins konsekvenser för förkunnelse och kyrkosyn väljer författaren att i bokens båda slutkapitel exemplifiera vad han menar med korsteologins ekumeniska betydelse. Det ena exemplet är frågan om kvinnlig ordination, det andra frågan om påveämbetet — båda aktuella och centrala i diskussionen, om än mera perifera, när det gäller tros-läran i stort. Vad han säger om «Frauenordination» äger i hög grad aktualitet i dagens svenska kyrkopolitik, så mycket att man ibland undrar om han haft den svenska situationen i tankarna, även om han ser frågan främst i internationellt sammanhang.

Författaren säger sig utgå från ett kyrkosamfund — den danska folkkyrkan — som sedan länge finner ordination av kvinnor vara en självklarhet. Han betonar med rätta de sociologiska snarare än de teologiska grunderna för detta. Det bör emellertid, anser han, inte vara något som hindrar, att det inom ett samfund finns utrymme också för den motsatta ståndpunkten. Utsagorna om kvinnlig ordination ligger inte på samma nivå som de egentliga trosutsagorna. Båda parter kan instämma i den andra trosartikeln. Han menar att även den romerska ståndpunkten enligt den senaste påvliga skrivningen ger utrymme för en viss tolerans, eftersom man inte räknar denna fråga som trosfråga i egentlig mening, vilket däremot är fallet i den grekisk-ortodoxa kyrkan, som står för en total kompromisslöshet på denna punkt. Fleinert Jensen betonar att frågan inte är att betrakta som ett *adiaphoron* eller ett likgiltigt problem. Men man måste skilja mellan evangeliets kärna och det som är betingelser för dess förmedling. Utifrån det perspektiv han anlägger är det obefogat att göra detta till en kyrkoskiljande fråga.

Vad påveämbetet betyder för den ekumeniska diskussionen är svårare att överblicka. Å ena sidan kan man finna adekvata funktioner för ett sådant ämbete i

kristenheten, även utanför den romerska kyrkan, men å andra sidan: så länge ofelbarhetsdogmen och den hierarkiska strukturen fasthålls, kvarstår också avgörande hinder för en ekumenisk samverkan. Ingenting mindre än en ny konception av påveämbetets innebörd är vad författaren ser som en konsekvens av korsets teologi och som en ny möjlighet i ekumeniskt sammanhang. Ansatser i denna riktning finner han också hos anglikanska och lutherska teologer i deras dialoger med Rom.

Bengt Hägglund

Walter Altmann: *Luther and Liberation. A Latin American Perspective. Translated by Mary M. Solberg. 148 sid. Fortress Press, Minneapolis 1992.*

Walter Altmanns bok är, som titeln anger, ett försök att läsa och bedöma Luther utifrån ett latinamerikanskt och befrielseologiskt perspektiv. Altmann finner då hos Luther dels sådant som han är positiv till, dels sådant som han menar vara i behov av komplettering, dels sådant som direkt måste avvisas.

Själva centrum i Luthers teologi, rättfärdiggörelseläran, vill Altmann se som ett understrykande av människors lika värde inför Gud, oberoende av vad de äger eller presterar. Samtidigt menar han, att hänsyn måste tas till att människors existentiella frågor är andra i dag än på Luthers tid, så att t.ex. skuldfrågan ofta ersatts av en fråga efter livets mening. Någon evigt giltig teologi existerar inte enligt Altmann. (S. 5, 41) (Sanningsfrågan kommer Altmann inte in på i sammanhanget. Härmed menar jag, att om det verkligen skulle vara så, att det finns en Gud, inför vilken människan har att stå till svars, så är givetvis skuldfrågan ett aktuellt problem alldeles oberoende av om människor är medvetna om det eller inte.)

Till det positiva i Luthers rättfärdiggörelselära räknar Altmann också, att den fungerade befriande på det ekonomiska planet, i det att den satte stopp för den exploatering som avlatshandeln innebar (s. 37).

Kallelsetanken tillhör givetvis det som Altmann ställer sig positiv till, eftersom den betonar den kristnes tjänande av Gud i det vardagliga livet. Samtidigt menar han, att den individualistiskt inriktade kallelsetanken behöver kompletteras med reflektioner över kollektivt handlande. (S. 7–8)

Luthers strävan att återge bibeltexterna på ett för folket begripligt språk värderas givetvis positivt. Till det positiva hör också enligt Altmann, att Luther befriade folket från bundenheten vid en av kyrkan fastställd bibeltolkning. Luthers hermeneutiska princip, som innebär, att centrum i Bibeln och de enskilda delarna av den ömsesidigt får belysa varandra, behåller enligt

Altmann sitt värde även i dag, även om den behöver kompletteras med insikten om den s.k. hermeneutiska cirkeln med dess växelverkan mellan den dåtida texten och den nutida situationen.

Luthers engagemang för skolundervisningen värderas positivt, vilket även gäller vissa av hans pedagogiska idéer, såsom att varva studier med praktiskt arbete. Samtidigt behöver även i detta sammanhang Luthers individualistiska perspektiv kompletteras. Från befrielseteologiskt håll lägger man ju stor vikt vid det fattiga folkets kollektiva utbildning och fostran.

Luthers tvåregementslära tillhör av naturliga skäl det som tilldrar sig Altmanns speciella intresse. När tvåregementsläran tagits till intäkt för passivitet från kyrkans sida i samhällsliga frågor, handlar det enligt Altmann om en klar missuppfattning av den. För Luther har det varit självklart, att kyrkan måste kunna uppträda profetiskt visavi statsmakten, och han har också själv gjort det. «There is no doubt about it: Luther cannot be said to legitimate either the total autonomy of politicians or the political passivity of the church» (s. 80). Inte minst hänvisar Altmann i detta sammanhang till Luthers utläggning av Ps. 82.

Givetvis uppmärksammar Altmann, att Luther själv engagerat sig i vissa samhällsekonomska frågor, såsom i frågan om ränta. Altmann nämner i detta sammanhang också, att ingen mindre än Marx betecknat Luther som en av historiens främsta ekonomer. Själv vill dock Altmann vara mera återhållsam i sitt omdöme. Luthers kritik av samhällsekonomin är bättre utarbetad än de förslag han kommer med. Framför allt menar Altmann, att det var ett misstag av Luther att vilja låta furstarna reglera samhällets ekonomiska aktiviteter.

Hur Altmann måste bedöma Luthers syn på krig och uppror, är lätt att räkna ut. Altmann talar i detta sammanhang om «Luthers hierarchical perspective». som innebär ett bejakande av det på överhetens uppdrag förda försvarskriget men ett avståndstagande från uppror. Som ett sundhetstecken betraktar Altmann Luthers uppmaning till den enskilde soldaten att vägra lyda sin överhet, för den händelse det tydligt skulle framgå, att överheten för ett orättfärdigt krig. I dag måste det enligt Altmann på ett annat sätt än på Luthers tid betraktas inte bara som regeringens utan som hela folkets uppgift att slå vakt om rättvisan. Luthers negativa bedömning av pacifismen var enligt Altmann redan på hans egen tid orättvis.

Till det som Altmann för sin personliga del ställer sig kritisk till hos Luther hör även vissa delar av sakramentsläran, såsom t.ex. försvaret för barn dop.

I linje med Luthers *theologia crucis* och hans tal om den kristnes *conformitas* med Kristus måste det enligt Altmann ligga, att den kyrka, som vill kalla sig luthersk, känner en särskild förpliktelse gentemot de i

samhället små och svaga. «If these <little ones> do not form the reference point for the church, then the church is not of Christ and, therefore, is neither evangelical nor Lutheran» (s. 145).

Som framgått av det givna sammandraget, innehåller Altmanns bok knappast några överraskningar. För var och en som har elementär kännedom om Luthers teologi och befrielseteologin är det tämligen lätt att räkna ut, att en jämförelse mellan dem för en befrielse-teolog måste ge ungefär detta resultat. Eftersom den latinamerikanska teologin till stor del är präglad av katolska teologer, är det dock inte utan intresse med en så pass här utförlig framställning av Luthers teologi ur ett befrielse-teologiskt perspektiv, skriven av en person som uppenbarligen har gedigna kunskaper om Luther och som vinnlagt sig om att göra rättvisa åt honom även på sådana områden, där grova missuppfattningar brukar förekomma, såsom i fråga om tvåregementsläran.

Rune Söderlund

Christopher Meakin: *The Same but Different? The Relationship Between Unity and Diversity in the Theological Ecumenism of Yves Congar (Studia Theologica Lundensia 50)*. 296 sid. Lund University Press 1995.

Ekumenisk teologi har varit ett styvbjörn i vår teologiska tradition. Så mycket mer glädjande då, att vi med Christopher Meakins avhandling fått ett standardverk på området. Nedanstående kritiska anmärkningar förklarar inte detta faktum.

Dominikanen Yves Congar publicerade redan 1937 det verk, *Chrétiens désunis*, som inledde konstruktiv romersk-katolsk ekumenisk teologi. Även om senare modifieringar skett hos denne, ser Meakin denna skrift som grundläggande för det fortsatta författarskapet. Delvis har han rätt, men i någon mån har denna inställning bundit honom i ett mönster — markerat i avhandlingens titel, även om där försett med ett frågetecken — som skulle innebära, att Congar söker lösa hela det ekumeniska problemet (Meakin kallar det schablonartat ofta «the ecumenical project») med hjälp av motsatsparet identitet/olikhet resp. enhet/mångfald. Meakins egen framställning ger dock faktiskt vid handen, att denna schematik visat sig bli förenklad. Samtidigt framgår, att Congar själv varit så starkt bunden av den, att han inte lyckats lösa sitt teologiska problem på ett teologiskt övertygande sätt.

Som fakultetsopponent tvangs undertecknad att sätta sig in i avhandlingen relativt snabbt. Förnyad genomläsning har gett två ting vid handen. *Dels* har beundran för förf:s analytiska förmåga, speciellt i kap. 6–7, ökat, *dels* har bristerna i hans begränsningar framträtt tydligare. Ty hade han dragit in Congars idé-

och teologihistoriska arbeten och dessutom sökt ta hänsyn till dennes fundamentalteologiska överbåganden, hade bilden blivit mer nyanserad. Att därutöver efterlysa en genomgång av Congars efterverkan i ekumenisk teologi i allmänhet, och inom den romersk-katolska kyrkan i synnerhet, är naturligtvis orimligt, men nog hade det givit en klarare bild av Congars roll i detta spel. Avhandlingen efterlämnar nämligen ett stort frågetecken beträffande Congars egen roll.

I Inledningen ger Meakin antydningar om Congars biografi. Denne, som i hög grad fick sin inspiration av sin äldre ordensbroder Marie-Dominique Chenu, möttes till en början med misstänksamhet. Han engagerade sig bl.a. för de parisiska arbetarprästerna och drabbades av skriv- och undervisningsförbud. Andra Vatikankonciliet använde honom dock i hög grad, och en hel del av konciliet teologi skall nog skrivas på hans konto — dock inte, enligt Meakins forskning, betoningen av en «sanningarnas hierarki» i Dekretet om ekumeniken. Det är dock slående, att Congars medverkan i de bilaterala samtal mellan konfessionerna, som konciliet gav upphov till, senare varit återhållsam. Varför så är fallet, ger inte heller avhandlingen svar på. Man kan undra, om Congar insett den begränsade verkningskraften i de teoretiska ekumeniska ansatserna. Under alla omständigheter blev han kort tid före sin död krönt med en praktiskt obrukbar kardinalsvärdighet.

Om Congar till att börja med framträder som mycket radikal i sin ekumeniska teologi — där just dialektiken mellan enhet och mångfald/olikhet tycks vara den formel, med vars hjälp kristenhetens splittring kunde verbaliseras — ger Meakin, delvis till sin egen förvåning, en totalbild av Congars ekumeniska teologi, som framstår som starkt konservativ. Motivet «återvändande» till en ursprunglig enhet med Rom modifieras visserligen, men den kvarstår i en inte helt definierbar form som enda lösningen.

Meakin söker se Congars författarskap både synkront och diakront. Det diakroniska ges dock mindre vikt. Förskjutningar i uppfattningen noteras men ges knappast full systematisk giltighet. Förf. säger, att han inte önskar värdera Congars beskrivning av parternas hållning i den ekumeniska dialogen. Utifrån svensk forskningstradition är detta väl motiverat. Men sakligt sett är det en inskränkning av forskningsperspektivet, eftersom relevansen av Congars bud på en lösning är avhängig av korrektheten i hans beskrivning av de i den ekumeniska dialogen deltagande parterna.

Dessa parter är huvudsakligen två klumpvis ordnade grupper: *de ortodoxa kyrkorna* (där han på ett nästan slående sätt tycks nonchalera de andra orientalska kyrkorna) och vad han kallar *protestantismen*. För att genomföra sin positionsbestämning använder han sig därvid av det diskutabla begreppet *mentalitet*.

Främst när det gäller de ortodoxa, är skillnaden en fråga om olika mentalitet, men också i förhållande till protestantismen söker Congar analysera skillnaderna med hjälp av mentalitetsbegreppet. Visserligen ser han skillnaderna mer graverande här, och en förskjutning sker i riktning av att inte använda begreppet alltför flitigt.

Betonar man denna förskjutning starkt, kommer man i svårigheter med avhandlingens grunddialektik. Gör man det inte, framstår Congars analys som oprecis. Man kunde önska, att Meakin sökt kritiskt påvisa, hur detta angreppssätt hämmat Congars möjligheter att rent konkret behandla de olika parterna i vår tids ekumeniska dialoger. Det är de historiskt framvuxna parterna han hänvisar till, men när dessa väl etablerats på scenen, tycks han relativt ointresserad av deras fortsatta utveckling — i vilken också den bilaterala ekumeniska dialogen borde kunna tillåtas spela en roll.

Vissa kritiska detaljer må här framhållas. (Den egentliga detaljkritiken avstår jag dock ifrån.) Meakin borde ha kunnat belysa Congars beskrivning av parterna mer kritiskt. Immanent analys har ett egenvärde, men också en sådan måste ta hänsyn till den grad av sannfärdighet som gäller den undersökta teologins premisser. Kritiken kunde också ha diskuterat de historiska förutsättningar, som rådde under Congars mest aktiva tid såväl före som omedelbart efter Andra Vatikankonciliet.

I kap. 4 behandlas Congars syn på *den östliga ortodoxin*. Ett huvudbegrepp här är «estrangement», dvs. att de ortodoxa kyrkorna på något sätt avlägsnat sig från Rom som ett slags tänkt moderkyrka. Att detta är felaktigt, ligger i öppen dag. Congar diskuterar inte tillräckligt påvedömetts slående mycket timida funktion under fornkyrkan och i relation till dess koncilier. Hur kan den konciliära östkyrkan avlägsna sig från något, som den kanske aldrig upplevt som bindande? Här borde Congars egna historiska undersökningar ha dragits in. Congar säger dessutom — till synes utan fullgoda skäl — att *filioque*-klausulen är en *nödvändighet* utifrån västkyrkans förutsättningar (vilka ses som thomistisk/aristoteliska). Detta konstateras i avhandlingen men diskuteras inte tillräckligt. Att Congar gör palamismen till en självklarhet för de ortodoxa, och att nästan alla vår tids ryska teologer görs till «slavofiler», passerar också okommenterat hos Meakin.

Kap. 5 behandlar Congars syn på *protestantismen*. Meakin påpekar, att Congar främst sysslat med Luther och stått under påverkan av Joseph Lortz-skolan i Tyskland. Detta är säkert riktigt, men det betyder i så fall, att Congar sett Luther och hans reformation som i första hand ett personhistoriskt fenomen. Här hade det varit värdefullt, om Meakin kollat upp, vad Congar gjort på just det idéhistoriska området. Vidare är det tydligt, att Congars bild av annan protestantism främst

gäller den klassiska reformerta kristendomsformen (medan hela den frikyrkliga traditionen bortses ifrån), och att när det gäller de reformerta Karl Barth har kommit att spela en avgörande roll som interpret, dock utan att Congar tycks ha insett det sofistikerade djupet i dennes dialektik.

Att Congar uppfattar protestantismen som kvarblivande i ett slags gammaltestamentlig fromhetstyp — som om inkarnationen egentligen aldrig hade skett — noteras av Meakin, men orsaken till denna helt förvända syn borde ha undersökts. Med Luther har den i varje fall intet att skaffa. Meakin noterar förskjutningar i Congars uppfattning av bl.a. Luther och lutherdomen, när det gäller t.ex. sakraments- och ämbetsuppfattningen, vilken korrigerar en del av skevheten, men hur långt detta räcker blir inte helt klart.

I kapitlen 6 och 7 ger Meakin en ytterst kvalificerad genomgång av de problem, som Congar arbetat med inom ekumenisk teologi som systematisk teologi. Här kommer också de kritiska frågorna fram. Ett viktigt grundproblem i sammanhanget är *receptionen*. Congars receptionsbegrepp är dynamiskt och blir det efterhand alltmer. Han är vidare representant för en *communio*-ecklesiologi, som under senaste tid blivit alltmer gångbar i den ekumeniska diskussionen (som huvudtema vid Faith and Orders senaste möte i Santiago de Compostela). I detta sammanhang hör Congars kritik av encyklikan *Mystici Corporis Christi* (av Pius XII 1943) hemma. Congar tar avstånd från varje sociologisk bestämning av kyrkan och dess gränser och föredrar synen på kyrkan som *sacramentum mundi*. Detta hindrar dock inte, att han behandlar den reformatoriska diskussionen om synlig och osynlig kyrka med oförståelse. Delvis kan man fråga, om han inte själv närmar sig den rent idealistiska kyrkosyn, som han angriper de ortodoxa för. Meakin diskuterar tyvärr inte heller detta problem.

Dock ger han oss ett ytterst brukbart kompendium på vilka frågor, som också i framtiden måste gälla för varje ansvarsfull ekumenisk teologi. Och han gör det via ett brett teologiskt porträtt av en av 1900-talets (trots ovanstående kritiska anmärkningar) ledande ekumeniska teologer. Att denna hade slående begränsningar, också i sin historiska bedömning av de faktiska dialogparterna, och när det gäller bundenheten till det romerska kyrkosystemet, som vore detta ett hållbart ecklesiologiskt koncept, är en kunskap som man får ta med på köpet från denna bitvis skarpsinniga doktorsavhandling.

Med Congars romerska grundinställning borde också *maktproblemet* ha diskuterats. Det katolska läroämbetets auktoritet har varit och är fortfarande knutet till en maktposition. Congar har inte önskat diskutera de implikationer, som detta har gentemot envar annan part, och inte minst internt i den romersk-katolska kyr-

kan själv. Man kunde ha önskat, att Meakins sympatiska respekt för sitt föremål inte hindrat honom från att ta också detta perspektiv i beaktande.

Lars Thunberg

Stefan Andersson: *In Quest of Certainty. Bertrand Russell's Search for Certainty in Religion and Mathematics up to «The Principles of Mathematics» (1903)*. 206 sid. Almqvist and Wiksell, Stockholm, 1994.

The central concern of Andersson's book is to link together two important aspects of Russell's life: his work on the foundations of mathematics and his concern with religion (in a broad sense of that broad term). On the first of these two topics there is a huge and rapidly growing literature. On the second, the literature is not so large and curiously uneven. For decades Russell was regarded as one of the «patron saints» of British secularism. It was only right at the end of his life, with the publication of his *Autobiography*, (London: Allen and Unwin, 1967-9, 3 vols.) and still more so after his death as his unpublished papers and letters were studied, that it came to be realized that there was a non-ironical sense in which Russell could be called «a religious man». Ronald Jager's work deserves acknowledgement here for its early recognition of this. (See his *Development of Bertrand Russell's Philosophy* [London: Allen and Unwin, 1972] Ch.10; and «Russell and Religion» in J.E. Thomas and K. Blackwell [eds.], *Russell in Review* [Toronto: Stevens, Hakkert, 1976], pp. 91–113.) As in other cases, however, this was an insight that had been lost and that Jager rediscovered. (See R.F.A. Hoernlé, «The Religious Aspect of Bertrand Russell's Philosophy», *Harvard Theological Review* 9 [1910], pp. 157–89 and E.I. Watkin, "Bertrand Russell — Religious Atheist», *Catholic World*, 116 [1923], pp. 731–42.) But about the connection between Russell's thinking about mathematics and his thinking about broadly religious matters virtually nothing has hitherto been written.

Andersson begins his book with Russell's *Autobiography* — which was for many of us the first intimation that Russell had a religious side to him. But the *Autobiography*, as Andersson points out, was not really a single document, but a composite put together from drafts written at different times. Moreover, what Russell thought about religion and the role he thought religion had played in his own life was different at different times of writing. So there is no single view of religion and its place in Russell's life that underlies Russell's *Autobiography* or his other autobiographical writings. Andersson is the first to point this out and to

pay close attention to the dates at which different passages were written.

After this first chapter there are four chapters dealing in great detail with Russell's religious upbringing, the religious views of his family, and with the wider background to it all — the Victorian crisis of faith. These chapters — part intellectual biography, part history of ideas — constitute the factual heart of the book. They give the most thorough and detailed account of Russell's religious development that has so far appeared. In the final three chapters, Andersson links Russell's religious views with his most important work on the foundations of mathematics. Andersson suggests that while Russell had no orthodox religious faith — no belief in God or immortality, etc. — he did have what could be regarded as a faith in mathematics and that he derived from this the sort of deep personal satisfactions that the orthodox religious believer derives from his belief in God. My main disagreement with Andersson concerns his treatment of Russell's philosophy of mathematics, which he finds to be far more confused than it actually was. He even accuses Russell of thinking that mathematics was «a branch of the empirical sciences» (p. 149). But his evidence for this is merely that Russell (around 1903) thought that mathematical traits were synthetic propositions about Platonic entities with some of which the mind may be acquainted. It would be absurd to suppose the type of acquaintance involved is sensory acquaintance, but equally absurd to suppose that such non-sensory acquaintance with mathematical objects would render mathematics empirical — if so, Descartes and Plato would have to be classed as mathematical empiricists.

More closely related to Andersson's central concerns, however, is his view that Russell's logicism, (i.e. his attempt to show that mathematics could be derived from logic), was part of his quest for certainty. The claim looks *prima facie* plausible and, indeed, Russell said late in life that he had been drawn to philosophy by «the desire to find some knowledge that could be accepted as certainly true» (*Portraits from Memory* [London: Allen and Unwin, 1957] p. 14).

This may have been part of the original motivation for logicism. In the postscript to his *Autobiography* (*op. cit.*, vol. iii, p. 220) Russell says he «wanted certainty in the kind of way in which people want religious faith» and that he thought he might find it in «a new kind of mathematics with more solid foundations». These hopes, however, did not survive the work itself. Russell never maintained that the logical axioms from which he planned to derive arithmetic were more certainly true than the basic principles of arithmetic that he derived from them. His axioms were not chosen for their self-evidence, but because «many propositions which are nearly indubitable can be

deduced from [them], and that no equally plausible way is known by which these propositions could be true if the axiom[s] were false, and nothing which is probably false can be deduced from [them]» (B. Russell and A.N. Whitehead, *Principia Mathematica* [Cambridge: Cambridge University Press, 1910–13; 2nd ed. 1925–7], vol. i, p. 59).

Indeed, if certainty were what Russell was after then he would have found it when Wittgenstein discovered the method of truth-tables for propositional logic, for that method shows that all the principles of Russell's propositional logic are tautologies, i.e. that they are true under every possible assignment of truth-values to their constituent propositions. This does indeed offer certainty over a part of the field with which Russell was concerned (though not over as much of it as Wittgenstein thought). Yet Wittgenstein's tautology view of logic was seen by Russell as a profound disillusionment. In the postscript to his *Autobiography* he wrote: «I set out with a more or less religious belief in a Platonic eternal world, in which mathematics shone with a beauty like that of the last Cantos of the *Paradiso*. I came to the conclusion that the eternal world is trivial, and that mathematics is only the art of saying the same thing in different words.» (*op. cit.* p. 222). What this suggests is that certainty was, at best, only part of Russell's quest and that a more important consideration for him was the type of object about which we could have mathematical or other knowledge. He required, not so much certainty, as an object worthy of veneration. He was persuaded in the end that no such object existed, but the love of it was the love of his life:

What Spinoza calls «the intellectual love of God» has seemed to me the best thing to live by, but I have not had even the somewhat distant God that Spinoza allowed himself to whom to attach my intellectual love. I have loved a ghost. (*Autobiography, op. cit.* vol. ii, p. 38)

An important question is what properties Russell wanted in such an object and why. Neither question is easy to answer. It seems clear that Russell requires such an object to be perfect (though what this means is not clear), that it must be eternal and immutable (though why these were important is not clear), and that it must have a high degree of rational coherence. Through the period Andersson considers, Russell pinned his faith successively on three different such objects: The first was the Christian God in which he was taught to believe as a child and in which he continued to believe (in a somewhat attenuated form) until he was eighteen. The second was the Hegelian Absolute, widely appealed to the second half of the nineteenth century as the intellectuals' answer to the Victorian crisis of faith, of which he learnt as a student at

Cambridge. This satisfied him until 1898 when he rejected Hegelianism in one of the most important of his many contributions to philosophy. The third was the Platonic realm of mathematics, with which Andersson's story ends.

Although there are shortcomings in Andersson's treatment of Russell's views on mathematics, his attempt to link these to Russell's religious views is thought-provoking and useful. His account of Russell's highly religious, though unorthodox, upbringing brings together every scrap of information we have on the subject. That this topic was important, both for Russell and his philosophy, is testified to by the efforts he made to replace the God in whose existence he ceased to believe at eighteen.

Nicholas Griffin

Hart, David A.: *Faith In Doubt. Non-realism and Christian Belief*. xiv + 146 sid. inkl. namn- respektive ämnesregister. Mowbray, London 1993. — *Arts, Herwig: Faith And Unbelief. Uncertainty And Atheism*. xxiii + 187 sid. *The Liturgical Press, Collegeville/Minnesota* 1992. — *Westphal, Merold: Suspicion & Faith. The Religious Uses of Modern Atheism*. xi + 296 sid. inkl. index över namn och ämnen. *Eerdmans, Grand Rapids/Michigan* 1993. π

För vår tids intellektuella och filosofiska strömningar har det oftast varit självklart att det metafysiska tänkandet hör till en svunnen tid och att anti-metafysiken tagit dess plats. Så inleder t.ex. Wolfhart Pannenberg sin bok *Metaphysics and the Idea of God* med att säga «The viewpoint that has become dominant over the last two centuries holds that the age of metaphysics has come to an end.» Och i begreppet metafysik har många inkluderat religiös tro. Nu finns det förstås ett icke ringa antal som helt enkelt struntat i detta och bara låtit de intellektuella vågorna skölja över vad de uppfattat som den fast grundade religionen. Andra, som Pannenberg, har accepterat utmaningen och sökt möta den ansikte mot ansikte. De sista åren har en strid ström av böcker sökt följa dennes exempel och försökt ta trons svårigheter på allvar. De tre titlar som här anmäls har samtliga på olika sätt försökt diskutera vad vår tids ateism innebär för en intellektuellt ansvarig reflektion. De vänder sig alla till kyrkan, dess troende och dess teologer, med uppmaningen att inte bara försvara sig mot tvivel och ateismen utan att försöka se dess religiösa värde.

David A. Hart är universitetspräst (vid Loughborough) och en av de tongivande inom nätverket *Sea of Faith*. Det har byggts kring Don Cupitts tänkande vilket präglas av en stark s.k. anti-realism, vilket är

vad som utgör gemensam utgångspunkt för deltagarna. Inom nätverket definieras anti-realism sålunda: «The view that there is nothing beyond or outside human beings, neither God or some other notion like «Ultimate Reality», that gives life meaning and purpose. We do that for ourselves.» (s. 7). Som definitionen står tycks anti-realismen endast gälla värden och syften, det står dock klart att Cupitt och Hart avser något ytterligare — avvisandet av att det överhuvud taget finns någon Gud eller Yttersta Verklighet. Religionen skall ses som en mänsklig skapelse (s. 4). Att läsa Harts bok är att få hela det ultramoderna tänkandet och livssättet kastat i ansiktet — hårt.

Hart anser att anti-realismen har uppenbara konsekvenser för kristen tro. Den behöver omtolkas i icke-realistiska termer för att kunna bli relevant för vår tid. Vi måste se att talet om Gud egentligen är ett tal om människan själv, och att vår religiösa tro är ett uttryck för mänsklig kreativitet. Varför då behålla våra traditionella religiösa uttryckssätt? Jo, svarar Hart, därför att de bäst hjälper oss att förhålla oss till de djupaste delarna av vår existens, inte minst de som ligger bortom vår rationella kontroll. I denna bok söker Hart ge en slags översättning av kristna dogmer och handlingar i anti-realistisk riktning. I ett kapitel om uppståndelsen och döden hävdar Hart i Bultmanns efterföljd att uppståndelseliv är något vi kan erfara «inom oss», i ett kapitel om kroppen diskuteras främst vår sexuella identitet och argumenteras för att vi inte «har» en kropp (den gamla dualismen) utan att vi är kroppsliga och fria att under ansvar välja vår sexualitet. En diskussion av olika liturgiska moment förs i ett annat kapitel, där liturgin och gudstjänsten liknas vid ett par glasögon som vi tar på oss från en tid till en annan för att få en klarare vision av hur vi passar in i samhället och världen som deltagande individer (s. 87). Slutligen diskuteras etiken i ett kapitel, i vilket Hart tycks komma nära en traditionell situationsetik. Boken avslutas med en slags sammanfattande betraktelse över trons framtid och det är inte svårt att instämma med författaren i dennes betoning av att tro och tvivel inte är varandra uteslutande storheter, utan snarare kan ses som skilda aspekter av den dynamiska process vi kallar mänsklig tro (s. 131). Vad som dock aldrig blev klart för mig — då egentlig argumentation saknas — är varför detta tvivel *måste* leda till ett anammande av en anti-realistisk gudstro?

Harts bok får huvudsakligen ses som en introduktion till anti-realistisk teologi för den intresserade prästen/lekmannen. Någon egentlig filosofisk argumentation ges inte utrymme, snarare är boken av närmast ett propagandistiskt slag. Den blandar friskt en förkunnande ton med populärt hållen filosofi och psykologi. Mot det finns väl egentligen inget att invända, om det inte medfört att författaren på flera sätt fören-

lat diskussionen och vilselett läsaren. Förutom att flera filosofiskt sett mycket kontroversiella ståndpunkter bara tas för givna är det framförallt i två avseenden detta blir tydligt.

För det första tenderar Hart att ständigt begränsa diskussionen till två alternativ istället för att ge utrymme åt nyanser. Antingen är du anti-realist, och då hör du till de progressiva och radikala (Harts honörsord), eller så är du realist, vilket för Hart är detsamma som att vara traditionalist och konservativ. Med en sådan förenklad antinomi söker Hart vinna anhängare. Detta sammanhänger utan tvivel med att den gudsbild som Hart tar avstånd ifrån är mycket auktoritär och traditionell; Gud är en «absolut auktoritet» och att erkänna Gud som skapare kan innebära att man «totalt» underkastar sig en form av «slaveri» (se s. 7–9). I en uppräknings på sidan sjutton av «omöjliga dogmer» som traditionell tro sägs omfatta nämns bl.a. att bibeln är guds bokstavliga och ofelbara ord, att Jesus föddes av en jungfru, att alla icke-kristna kommer till helvetet samt att aids är guds straff. Många former av gudstro faller uppenbarligen bort i Harts framställning.

För det andra finns det en spänning i Harts tänkande vad gäller distinktionen mellan vara och böra. Han tycks ofta begå vad som brukar kallas det naturalistiska misstaget. Från att något är fallet, t.ex. att majoriteten av britterna lever med en pragmatisk ateism, förutsätts att så bör det vara. Nu är det en naturlig följd av Harts synsätt. Det hänger saman med hans uttalade strävan efter att «montera ner» alla «verklighetsmodeller» (s. 66), vi är alla fria att *välja* vilka vi vill vara. Och har majoriteten valt att se världen eller att leva så-och-så, så finns det inget ytterligare som kan tjäna som korrektiv. Men man kunde fråga sig varför exempelvis Kinseyrapporten om sexualiteten skall få sista ordet i fråga om synen på sexualiteten?

Å andra sidan vänder Hart ibland på argumentationen och härleder ett vara från ett böra. Så argumenterar han för anti-realismen på följande sätt: i vår tid har vi upplevt faran i att hålla ett visst trossystem för absolut sant och ingen har rätt att p.g.a. sin tro underkänna andras uppfattningar och inte erkänna en pluralism, *därför* måste vi också acceptera kulturell relativism (s. 2), vilket naturligtvis inte följer. Vad som visas här är framför allt att man är fri att argumentera för nästan vad som helst om man accepterar de utgångspunkter som Hart har.

Av ateismens slagkraft drar Hart slutsatsen att tron på en personlig Gud är omöjlig i vår tid. För Arts och Westphal, författarna till de två andra här anmälda böckerna, blir slutsatsen en annan. De poängterar båda att tron inte kan annat än tjäna på att utmanas. Ateism innebär för den troende ett incitament att fundera över trons «varför» och «hur», för vilket denne bör vara ateisten evigt tacksam (Arts). Ja, man skulle faktiskt

kunna se de tre stora representanterna för en «missstänksamhetens ateism» (Marx, Freud & Nietzsche) som «moderna arvsyndsteologer»! (Westphal).

Herwig Arts är en nederländsk, katolsk, lärare i filosofisk antropologi och teologi vid universiteten i Antwerpen och Louvain. I sin bok *Faith and Unbelief. Uncertainty and Atheism* försöker han visa på det specifikt kristna trosinnehållet genom att konfrontera det med, och diskutera det i relation till, nutida vetenskaplig kritik av religion och den stora kunskap om andra religioner vi nu har. Ett kapitel behandlar också frågan om det religiösa språket.

Arts inleder med en beskrivning av hur både kosmologin (från Galileo), biologin (Darwin) och historievetenskapen (bibelkritiken) på ett för troende smärtsamt sätt kritiserat och avslöjat teologiska «sanningar». Som ett resultat därav har vi fått en mer trovärdig och för tidsåldern mer adekvat teologi. I vår tid är det framför allt sociologi och psykologi som utmanar religionen. Sociologin ställer frågan om religionen kan förklaras sociologiskt. Är religionen en överbyggnad till socio-ekonomiska strukturer eller kan den förklaras på andra sätt? Är det så att religionen fyllt vissa funktioner i samhället, men nu inte längre klarar att göra detta? Är vår religiösa uppfattning bara ett «avtryck» av vår miljö? Arts intention är att ta frågor som dessa på allvar och visa att de har ett *visst* berättigande men att kristen tro samtidigt inte fullt ut kan förklaras eller kritiseras på dessa sätt. Här framträder ett för boken genomgående drag: samtidigt som Arts försöker visa på ateismens relevans och vikt så hindrar det honom inte från att vara starkt kritisk till mycket i det moderna (ateistiska) samhället eller från att dela ut «snytingar» åt alla möjliga håll, åt politik, media, reklamindustri, musikindustri m.m. Ibland framstår Arts som en betydligt mer konventionell katolsk teolog än vad han ger sken av. Den kritik som han behandlar träffar kristen tro, men bara i utkanterna. För Arts finns det en bestående kärna i den kristna tron, en kärna som förvaltas av ett kollektiv, kyrkan, inom vilken individer kan finna sitt «sociologiska sammanhang» och genom den socialt förmedlade tron få möjligheter att ha religiösa erfarenheter.

Så, Arts försöker skapa en modern teologi av så disparata källor som de Chardin, existentialism à la Kierkegaard eller Heschel, och exempelvis Peter Bergers och Baudrillards sociologiska tänkande, kryddat med en dos antropologi, och därigenom framstår han kanske som en ytterst modern och progressiv tänkare. Ändå ger boken med sin betoning av kyrkans roll som uppenbarelsbäare i slutändan ändå inte så mycket incitament till teologisk nytolkning som man förväntar sig i början av läsningen.

Vad som ovan sagts kommer till tydligt uttryck i kapitlet om psykologin, vilket främst rör sig kring två

frågor. För det första diskuterar Arts om exempelvis Freuds förklaringar av religionen betyder att tron inte är något annat än ett resultat av psykologiska faktorer. Men en radioutsändning kan inte uppfattas på något annat sätt än genom en radio, och ett flygande plan i dimma kan inte ses utom på radarn, ändå är det inte radion som orsakar symfonin jag lyssnar på eller radarn som är orsak till flygningen. På samma sätt kan Gud inte erfaras genom något annat än psyket, vilket dock inte innebär att psyket orsakar Gud. Tvärtom vill Arts, för det andra, hävda att det faktum att Gud bjuder motstånd mot våra intellektuella kategorier borde få oss att dra den logiska slutsatsen att Han verkligen existerar (s. 80). Egentligen är det ateismen som är svår att förstå, hävdar Arts, och som är i behov av att förklaras av psykologin!

Enligt detta mönster fortsätter Arts, och boken igenom är det kritikernas mest kategoriska påståenden och förkastanden av religionens sanning som Arts hela tiden diskuterar och visserligen vill ge visst berättigande, men som sedan utsätts för en stark kritik.

Hur skall då vår tro se ut? Och hur är det med andra religioner? Visar inte de att kristendomen bara är en möjlig het bland andra, och att ingen är närmast sanningen? Arts delar först in religionerna i «magiska» respektive «religiösa» och instämmer i ateistens avvísande av de magiska som manipulerande och illusoriska. De religiösa religionerna handlar mer om att nå en mogen relation till Gud, enligt Arts. En lägre form utgör här den nationella gudomen, som skyddar och hjälper nationen till framgång. Vidare kan religionerna delas in i panteistiska och dualistiska former, beroende på om de låter det mänskliga uppgå i det gudomliga eller om de låter den yttre verkligheten förblekna och finner det gudomliga inom sig själva eller i asketismens världsförnekelse. Vad som utmärker kristendomen är enligt Arts att den länge sökt finna en *via media* mellan dessa ytterligheter. Det var Teilhard de Chardin mer än någon annan som förmådde hålla samman guds immanens med hans transcendens, och Arts ägnar därför huvuddelen av ett kapitel (kap. åtta) åt att redogöra för dennes teologi. Tron sägs vidare *inte* bestå i försanthållanden av dogmer utan av en jag–Du relation. Eftersom vi aldrig fullständigt förstår eller kan greppa om en annan person finns det också alltid ett moment av risk involverad. Vi måste sålunda söka vidare i vår tro och först efter att vi satt vår tillit till Gud kan vi efterhand lära känna Honom. Slutligen finns ett moment av *frihet* i tron. Gud tränger sig aldrig på, säger Arts. Faktiskt döljer sig Gud ofta och ger indikationer på att Han inte finns, och på denna punkt bryter Arts tänkande samman. Om Arts tog vad han här säger på allvar skulle han inte kunna argumentera så som han gör genom hela boken. Han *försätter* i sin argumentation ofta dogmatiska försanthållanden, vilka han

sedan rycker undan benen för. Tog han sin egen argumentation på allvar skulle de förutsatta utgångspunkterna ha en helt annan status och inte så självklart accepteras. Ett gott exempel är treenighetsläran som i ljuset av Arts resonemang knappast kan ges någon privilegierad ställning, men som i praktiken tas som självklar utgångspunkt exempelvis för en kritik av islam (s. 139).

Sammanfattningsvis är boken en besvikelse. Paradoxalt nog är Arts kritik av samtiden mer intressant än dennes redogörelse av ateismen och dess konsekvenser. Man önskar nästan att Arts skrivit en annan bok.

Av ett helt annat slag är *Suspicion & Faith. The Religious Uses of Modern Atheism*, av Merold Westphal. Han är professor i filosofi vid amerikanska Fordham University och också aktiv i den reformerta kyrkan. Han försöker framför allt visa att den ateism som Freud, Marx och Nietzsche står för bör tas på allvar av kyrkan och leda till en självprövning, snarare än avvisas som misstagen. Deras religionskritik träffar verkligen de troende, något som Westphal söker belägga — med framgång! — genom ett antal exempel.

Men hur kan det vara möjligt att se dem — trons fiender — som gudagivna instrument för trons rening? Framför allt då deras kritik finns föregripen *inom* kristen tro; både gamla testamentets profeter och Jesus kritiserade den etablerade religionens fromhet för falskhet och hyckleri. Sålunda är det ingenting nytt de presenterar — deras kritik kan snarare ses som djupt biblisk, ja t.o.m. som plagiat av bibliskt stoff! De protesterar mot att troende använder sin religiositet som medel för att uppnå mänskliga mål med en gudomlig sanktion och makt (s. 6).

Vari består denna kritik, närmare bestämt? Ja, Westphal definierar den som ett försök att blottlägga hur vi bedrar oss själva då vi gömmer våra verkliga motiv från oss själva, individuellt eller kollektivt, för att dölja hur mycket vårt betedande och vår tro formas av värden som vi tar avstånd ifrån. Denna «misstänksamhet» måste skiljas från «skepticism». Skepticism riktar sig mot tingens svårgripbarhet och försöker komma över faktas oklarhet, medan misstänksamhet riktar sig mot medvetandets kringgående aktivitet och söker tränga igenom människors dubbelspel. Skepticismen frågar sig om det vi tror bygger på tillräckliga skäl. Misstänksamheten riktar sig inte emot *vad* någon tror utan frågar efter vilka *motiv* som leder till tron och vilken funktion denna tro har (s. 13–14). Vad Westphal hela tiden försöker diskutera är alltså religionens *funktion*, inte dess sanning, vilket skiljer honom från Arts. Denne diskuterar närmast teologins rening, hur nya rön ger oss en mer adekvat teologi (Arts s. xvi), medan Westphal har de troendes rening i fokus, och frågar sig hur vi skall kunna genomskåda våra dolda motiv i syfte att nå fram till en mer genuin tro.

I avsnittet om Freud får vi veta att Freud dels analyserade kristen tro i analogi med drömmar — liksom dem är tron ett illusionärt uttryck, en projektion av våra äldsta och starkaste önskningar — dels analyserade kristen praxis i analogi med neuroser. Vad vi teologer kallar synd heter i Freuds terminologi *id*. Det är våra instinkter, vilka i neurosen främst är sexuella, men som i religionens fall utgörs av egoism. Kulturen skuldbelägger vår egoism och vetenskapen om döden gör oss rädda och får oss att känna oss maktlösa, konsekvenser vi inte vill möta. I våra ritualer försöker vi bli kvitt skulden och rädslan, vilket vi inte erkänner. Istället rationaliserar vi, dvs. anger ett falskt motiv så att vi inte behöver se våra verkliga avsikter i ansiktet. Så kan t.ex. riter som på det medvetna planet uttrycker lydnad egentligen vara en omedveten intäkt för att kunna fortsätta med just den aktivitet som ger mest skuld. Eller så kan riter som upphöjer någon i själva verket vara uttryck för avund och hat, sålunda kan Westphal dra en parallell mellan riter vari den helige kungen nästan dödas och nattvarden. Poängen är inte att nattvarden skulle vara en falsk rit eller inte ha ett religiöst värde, utan att den riskerar att *fungera* som en hämnd för att Jesus t.ex. har den position vi skulle vilja ha.

En av de få anmärkningar man kan ha mot denna bok är ändå att Westphal ger så få exempel på hur Freuds kritik kan appliceras. Han ser Freuds analys som en analys av syndens oföränderliga natur — o begränsad självhävdelse — och Marx respektive Nietzsches kritik som utforskande specifika sätt som denna självhävdelse kommer till uttryck på (s. 230). Jag tror att det finns mer att säga om Freuds analyser än detta, dessutom måste man nog sätta frågetecknen för en sådan identifikation av synd och en psykologisk modell. Frågan är om det teologiska begreppet «synd» så fullständigt bör ges ett psykologisk innehåll?

I avsnitten om Marx och Nietzsche ges det å andra sidan mängder av exempel på hur religiös praktik träffas av deras kritik. När det gäller Marx är detta inte ägnat att förvåna, då befrielse teologer länge sökt göra just detta. Westphal anknuter till denna rörelse och diskuterar utförligt hur religionen kan ha en legitimerande roll för politisk makt, visar på olika tekniker som kan användas för att neutralisera bibelns radikala budskap, samt visar hur Marx begrepp *ideologi* sammanfaller med det bibliska *avgudadyrkan*.

Nietzsche å sin sida såg religionen som ett uttryck för människans svaghet. De som är utsatta, fattiga, förtryckta, vill ta en hämnd på det enda sätt som står till buds, genom en *andlig* hämnd. Därför talar de om rättvisa, fördelning, godhet osv. Vad de egentligen vill är dels ha mer — en girighet som förklätts till en dygd — dels definiera de andra, vilka hämnaden riktar sig emot, som *onda*. På så sätt blir de själva till *de goda*. Så har man funnit ett sätt att göra vår svaghet till grunden för

en självhävdelse. Är vår religiositet sådan? Ja, Westphal exemplifierar som sagt detta övertygande — inte minst ges stort utrymme åt Jesu förkastande av fariseismen. Också i troendes tal om en yttersta dom kan vi känna igen hämndmotivet. Den yttersta domen som sägs fastställa rättvisa åt alla förfaller lätt till ett uttryck för hämnd som inte står nazismens tal om en «slutlig lösning» efter (se citat av Tertullianus och Thomas på s. 257).

Boken vill alltså få filosofer och teologer, likväl som kyrkliga ledare, att vara profetiska röster som får kyrkan att ta religionskritiken på allvar, och att vara de som leder kyrkan i en självprövning utifrån denna kritik (s. 16). Jag tror att Westphals bok har alla förutsättningar att få sina läsare att inse vikten av detta. Den är klart skriven, är detaljerad utan att bli snårig, och ger ett uppförande budskap som är värt att bli hörsamt av många. Kort sagt: en mycket bra bok.

Sammanfattningsvis är det glädjande att man söker finna vägar att ta religionskritik och ateism på allvar, att få kyrkan att pröva sig inför kritiker som kanske kan se våra dolda motiv bättre än vad vi själva kan. Men av dessa tre böcker är det bara Westphals som riktigt lyckats. Läs den!

Stefan Eriksson

Resuméer av doktorsavhandlingar

Roland Spjuth: *Creation, Contingency and Divine Presence in the Theologies of Thomas F. Torrance and Eberhard Jüngel*. Lund University press. 242 sid. 1995.

I den nyare teologiska diskussionen har frågan om skapelsen och dess relation til Gud blivit allt mer central först genom den ekologiska krisen men sedan också genom det postmoderna ifrågasättande av analogin och tanken på historien som en sammanhängande ordning. Utifrån denna diskussion analyserar författaren skapelsesynen hos två moderna teologer, Eberhard Jüngel från Tübingen och Thomas F. Torrance från Edinburgh. Dessa två har allmänt setts som de två mest inflytelserika representanterna för en teologi influerad av Karl Barth. I kontrast till en vanlig bedömning av Barths skapelselära som irrelevant, en syn som i Sverige främst har förfäktats av Gustaf Wingren, visar författaren att skapelsen spelar en avgörande roll i Jüngels och Torrances teologier och att båda ger intressanta uppslag till den moderna diskussionen.

Efter en första del som presenterar avhandlingens bakgrund och frågeställningar, analyserar författaren Jüngels och Torrances förståelse av samspelet mellan skapelse och frälsning vilket utifrån Barths teologi fokuseras i analogifrågan. Även om båda tydligt strä-

var efter att framhålla frälsningens universella giltighet för skapelseverket, framkommer det också frågetecken mot bakgrund av den moderna diskussionen om ekologi och postmodernitet. Torrance utvecklar en harmonisk analogi som trots sitt påstående om motsatsen inte förmår integrera kontingens. Jünger däremot utvecklar en «kommandets analogi» som tenderar att begränsa det frälsande ingripandet i existentiellistisk riktning.

Avhandlingens andra huvudavdelning behandlar frågan om Guds närvaro utifrån sakramentsbetydelsen. Hos båda teologerna finner författaren en tveksamhet att för direkt sammanbinda Guds närvaro med sociala och materiella processer. Guds ingripande söks därför främst i de situationer där människan är passiv med konsekvensen att området för människans handlande tolkas sekulärt. Hos Torrance verkar grunden för denna «återstående dualism» grundas i hans betoning på de troendes omedelbara och vertikala gemenskap med den upphöjde Kristus istället för en betoning på denna gemenskaps horisontella förmedling genom en social tradition. Hos Jüngels lutherskt utformade teologi tycks grunden för tveksamheten snarast vara hans sammankoppling av Guds inbrytande, rättfärdiggörelse och tron och en tillvarons avgörande nivå där människan enbart är mottagande och som därför inte får sammanblandas med sfären för hennes aktivitet. Mot bakgrund av denna kritiska behandling av Jünger och Torrance slutar så avhandlingen med att kort peka på en alternativ förståelse av relationen mellan «handling och existens» och därigenom också av hur man ska förstå förmedlingen av Guds närvaro i den skapade verkligheten.

Elisabeth Gerle: *In Search of a Global Ethics: Theological, Political, and Feminist Perspectives based on a Critical Analysis of JPIC and WOMP*. Lund University Press (*Lund Studies in Ethics and Theology* 2). 273 sid. 1995.

Världen håller på att bli alltmer *interdependent*, ömsesidigt beroende. Detta hänger bland annat samman med världsvida informations- och kommunikationssystem, en alltmer global ekonomi och en snabbt ökande befolkning i världen men också med hoten mot miljön och från kärnvapen. Detta är globala fenomen som angår oss som mänsklighet. För första gången i historien existerar ett genuint globalt sammanhang som vi alla relaterar till.

Samtidigt leder ojämlikhet i förhållande till makt och inflytande till en vidgande klyfta mellan rika och fattiga i världen både inom och mellan länder och regioner. De fattiga utgör dessutom en allt större del av jordens befolkning. Även till synes globala hot som kärn-

vapenhotet och miljöförstörelsen tenderar att i första hand drabba de fattiga. Denna asymmetri försvarar möjligheten att uppnå en gemensam etik som omfattas av alla globalt eftersom människors utgångspunkter är så olika. Avhandlingen «In Search of a Global Ethics» diskuterar därför frågan om en universell etik överhuvudtaget är möjlig.

Universell etik har på senare tid ifrågasatts från så skilda håll som av kommunitarianer, poststrukturalister och feminister. Även representanter från fattiga delar av världen har ofta kritiserat traditionell etik för att falskt utge sig för att vara universell medan den enligt dessa kritiker har ett euro-amerikanskt skrivbordsperspektiv. Dessa kritiker har istället velat betona att all etik är, och kanske också bör vara, kontextuell och partikulär. Elisabeth Gerle knyter an till denna pågående moralfilosofiska debatt och lyfter särskilt fram olika former av feministisk kritik av traditionell universalism. Som ett konstruktivt alternativ presenteras emellertid Seyla Benhabib s.k. kommunikativa etik som går ut på att alla bör ha rätt att delta i det moraliska samtalet och väcka nya frågor utifrån grundläggande principer om ömsesidig respekt och allas lika värde. Gerle menar att denna modell kan vara en positiv utgångspunkt i sökandet efter en etik som kan delas av alla, men menar att den bör kombineras med kravet på att ge större utrymme i samtalet åt tidigare marginaliserade grupper.

Avhandlingen «In Search of a Global Ethics» lyfter framförallt fram de globala frågorna och efterlyser en relevant etik i förhållande till dessa. Som två oberoende fallstudier analyseras Kyrkornas Världsråds process «Justice, Peace, and Integrity of Creation», JPIC, och ett tvärvetenskapligt humanistiskt forskningsprojekt med forskare inom statskunskap, politik, folkrätt och antropologi från olika delar av världen, The World Order Models Project, WOMP. Båda projekten har uppstått ur en strävan att komma till rätta med de globala överlevnadshoten. Den etiska analysen av JPIC och WOMP belyser frågor om människosyn inklusive kvinnoyn, grunder för det etiska förhållningssättet, argumentationsstil, förhållandet mellan religion och moral, förhållningssätt till förtryck, inställning till förändring samt allmän livsåskådning och världsbild.

Argument och insikter från de båda projekten men också från andra filosofiska och teologiska källor används sedan i de två sista kapitlen för att presentera ett försök till en global etik. Denna globala etik är framförallt inriktad på att lyfta fram moralprinciper i relation till de globala överlevnadsfrågorna. Sådana breda moralprinciper, som enligt Elisabeth Gerle bör ha universella ambitioner, måste emellertid tolkas och tillämpas kontextuellt med de mest sårbara som utgångspunkt.

AKTUELLT

Moralisk undervisning undersökt av Societas Ethica

Societas Ethica höll i augusti i år sin årliga konferens kring forskningsproblem inom etiken, denna gång i Brixen/Bressanone i norditalienska Sydtyrolen. Ett hundratal etiker från 18 europeiska länder och gäster från USA deltog.

Årets konferens handlade om moralisk utbildning i det nya Europa. Detta tema anknyter till problem som har intresserat forskare inom religionssociologi, religionspsykologi och religionspedagogik.

I sitt inledande föredrag anknöt Societas Ethicas president Robert Heeger till resultat från det sameuropeiska forskningsprojekt som studerar värderingar i Europa. Det har visat att människors värderingar i Europa idag tenderar att individualiseras. Individens självförverkligande uppfattas som viktigt och man ser det som väsentligt att varje individ själv fattar beslut angående sitt liv. Mot denna bakgrund presenterades konferensens tre huvudtemata: Vilka värden behöver vi i det nya Europa? Vad innebär moralisk tillväxt och moralisk mognad? Hur bör moralisk utbildning bedrivas? Här är några exempel på frågor som blev föremål för särskilt intresse:

Den moraliska utvecklingen

Enligt Lawrence Kohlbergs välkända teori om moralisk utveckling är rättvisa ett centralt begrepp i de högsta stadierna av en moralisk utveckling. I opposition mot honom har Carol Gilligan, Joan Tronto och andra betonat betydelsen av *omvårdnad* som ett centralt moraliskt värde i en utvecklad etik. Men frågan är hur stor skillnaden egentligen är mellan dessa bägge tankar när de tillämpas i praktiken?

Kommunitarismen

1970- och 80-talens politiskt-etiska diskussion dominerades av John Rawls och Robert Nozicks teorier, som bägge var en form av *kontraktsetik*. Samhällsmoral baseras enligt en kontraktsetik på överenskommelser mellan autonoma individer som var och en söker tillfredställa sina egna intressen, och sådana motsättningar kan i princip ges rationella och allmängiltiga lösningar. Denna grunduppfattning har på senare tid blivit föremål för omfattande kritik och diskussion på grundval av en uppfattning som ofta fått etiketten *kommunitarism*. I motsats till bl a kontraktsetiken hävdar kommunitaristerna att en individ inte är autonom utan

alltid ingår i en gemenskap, att moralen alltid är partikulär genom att den är knuten till en sådan gemenskap, och att kriterierna för rationalitet inte är allmängiltiga, eftersom de är beroende av traditioner i en sådan gemenskap. För en kommunitaristisk teori blir det en svår och viktig fråga om och hur man kan lösa motsättningar i fråga om moraluppfattning mellan människor i olika gemenskaper, exempelvis kulturella eller religiösa. Detta var en viktig fråga i flera föredrag och diskussioner.

Målet för moralisk fostran

Vad kan och bör moralisk fostran syfta till i ett samhälle karakteriserat av moralisk pluralism? Bör syftet exempelvis vara att få eleven att acceptera vissa värderingar, att hjälpa eleven till klarhet om vilka värderingar han eller hon redan har, att sträva efter att gynna elevens moraliska utveckling, att ge kunskap om vilka olika värderingar människor faktiskt har, att stimulera eleven att själv ta ställning i värderingsfrågor, eller att dana elevens karaktär? Dessa och andra alternativ var föremål för livlig debatt under konferensens sista dag.

Under perioden 1992–1995 har Robert Heeger i Utrecht varit president för Societas Ethica. Han har fungerat som en förnyare av sällskapet genom att planera mera innehållsrika konferenser med aktuella problem och med mera förberedelsematerial än tidigare. Han efterträds nu som president av Alberto Bondolfi vid universitetet i Zürich.

Nästa konferens äger rum i Luzern i Schweiz sista veckan i augusti 1996. Temat kommer att bli *Rationalitet i etiken*.

Ulf Görman

FRÅN REDAKTIONEN

Från och med detta häfte och på grund av utnämning till ny rektor för Lärarhögskolan i Malmö lämnar medlemmen i STK:s redaktion och dess arbetsutskott, Lars Haikola, sina uppdrag i STK.

Haikola har gjort STK stora tjänster genom sin insats i arbetsutskottet. Inte minst medverkade han till omläggningen av arbetsrutinerna och anskaffandet av en redaktionssekreterare för några år sedan. Redaktionen tackar Lars för allt detta och önskar lycka till i de nya arbetsuppgifterna.