

Trettio år efter andra Vatikankonciliet

GUNNEL VALLQUIST

Professorn och akademiledamoten Gunnel Vallquist är alltsedan sin rapportering från Andra Vatikankonciliet en eminent kännare av den romersk-katolska kyrkan. Som «en konciliets partigångare» visar hon i denna artikel hur alltmer framgångsrika krafter med centrum i den romerska kurian försöker vrida utvecklingen tillbaka till ett förkonciliärt stadium. Att världsepiskopatet får starkare ställning ses som en möjlig lösning på den nuvarande krisen.

Jag har blivit ombedd att skriva en artikel för STK om den katolska kyrkan i nuet, «med trådar bakåt till andra Vatikankonciliet». Resultatet av detta har blivit en redovisning utifrån en ganska omfattande läsning av tillgänglig internationell information om läget och stämningarna i kyrkan, samt intryck från samtal med sakkunniga personer under vistelser i Paris och Rom under de senaste månaderna. Trådarna har dragits bakåt ända till första Vatikankonciliet.

Det har blivit en kritisk och säkert kontroversiell framställning. Jag vill understryka att mitt perspektiv är mycket «osvenskt» i den meningen att de problem och svårigheter jag berör i min artikel knappast alls är kännbara i vår nordiska katolska miljö. Vi har än så länge varit lyckligt befriade från nämnvärda konflikter och slitningar, våra biskopar är inspirerade av konciliet och goda herdar för sina stift. Därför är det inte utan vanda jag har skrivit vad jag har skrivit — men från det vidare perspektiv där jag placerat mig, kan jag inte annat. Opartisk kan jag heller inte ställa mig. Jag är nu en gång en konciliets partigångare.

Andra Vatikankonciliet 1962–65 var en så genomgripande händelse i den katolska kyrkan att den kan jämföras med Nilens översvämningar som korn växtligheten att blomma på törstande marker. Eller, med en annan liknelse: efter fyra-hundra år av ett liv bakom starka skyddsmurar, resta av motreformationens tridentinska kyrkomöte och ytterligare höjda och förstärkta av Första Vatikankonciliet 1869–70, öppnades nu portar och fönster, befästningsverk revs, andarna vaknade och det var en lust att leva.

Förnyelsen ägde rum på alla områden av kyrkans liv men kan sammanfattas i två ledande

principer: en bejakande öppenhet mot världen och moderniteten, framför allt uttryckt i den pastorala konstitutionen *Gaudium et Spes*, och en ny kyrkosyn, präglad inte längre av bilden av den hierarkiska pyramiden utan av medvetandet om ett Guds folk på vandring, med uppgiften att vara ett ljus för världen: *Lumen Gentium* (titeln på den dogmatiska konstitutionen syftar dock inte på kyrkan utan på Kristus: *Lumen gentium cum sit Christus ...*).

Nu kunde, nästan ett sekel i efterhand, det avbrutna första Vatikankonciliet kompletteras med den viktiga läran om *kollegialiteten*: att biskoparna, var och en i sitt stift, har del i den romerske biskopens ansvar för hela kyrkan, och att den allmänneliga kyrkan är närvarande i varje lokalkyrka. Biskopen är inte längre en isolerad myndighet som sällan visar sig annat än för att presidera; han är den ansvarige ledaren, men en ledare som lyssnar och tar råd, av prästerskap och lekfolk. Lekfolket har i sin tur anförtrots åtskilligt som tidigare enbart utfördes av prästerna i fråga om undervisning, andlig vägledning och vissa liturgiska uppgifter.

Till den nya öppenheten hörde också en helt förändrad syn på icke-katolska kristna och även på andra religioner. Ekumeniken blev en mäktig kraft och den nära kontakten med andra kyrkor en ny inspirationskälla. Religionsfriheten — av Pius IX på 1860-talet förklarad som rena vanvetet — proklamerades som mänsklig rättighet, negativa termer som traditionellt använts om judarna förbjöds och det judiska folket omtalades i respektfulla ordalag.

Konciliet upplevdes av de flesta som en radikal befrielse: kyrkan hade efter lång försening hunnit upp tiden och talade äntligen ett språk som samtidens människor kunde förstå. Men knappt var detta uppnått förrän tiden i sin tur tog ett språng: stora omvälvningar ägde rum, politiskt, vetenskapligt, kulturellt. 1968 markerar kulmen på en utveckling som länge legat latent. En störtvåg sköljde in i kyrkan, som skulle ha behövt ett par årtionden i ett förtroendefullt klimat för att i god ordning genomföra konciliet beslut. I stället utbröt den stora oredan, med protester mot snart sagt allting, och för detta fanns ingen beredskap. Ett stort antal präster och ordenssystrar lämnade sitt kall och ibland också den kyrkliga gemenskapen. Undervisningsnivån vid prästseminarier och i kloster sjönk till följd av den rådande oron i fråga om metoder och program och med betänkliga konsekvenser för den generation som befann sig under utbildning. Pessimister talar om en förlorad generation, vars brister och påhitt har väckt förgärlighet hos kyrkofolket och framkallat en konservativ reaktion. «Integristerna» har fått vatten på sin kvarn och kan skylla allt på konciliet. Den «förlorade generationen» för sin del åberopar sällan eller aldrig konciliet; det ingår knappast i dess verklighet. I den därpå följande finns många som visar så konservativa tendenser att de knappast heller vill åberopa Vaticanum II. Men konciliet kvarstår officiellt som förpliktande norm och inspiration för hela kyrkan, och medvetandet om detta är också levande hos stora delar av kyrkofolket.

Under andra Vatikankonciliet fanns en kraftfull minoritet som bjöd hårdnackat motstånd mot den reformvilja som rådde i kyrkomötet liksom hos påvarna Johannes och Paulus. Denna minoritet hade sin stödjepunkt i den romerska kurian och den så kallade romerska teologin, konservativ och auktoritär. Motståndsrörelsen fortsätter, och situationen i dag är omisskännligt präglad av dess alltmer framgångsrika strategi. Den nöjer sig inte med att bromsa den nya utvecklingen utan arbetar oförtrutet på en återgång till den förkoncililära ordningen. Det finns starka spänningar mellan dessa krafter och den majoritet aktiva katoliker som i konciliet ser ett program som ännu är ofullständigt genomfört och vars riktlinjer skall prägla kyrkans framtid. Spänningarna övergår allt oftare i öppen drag-

kamp. I stort sett är det fråga om en dragkamp mellan centrum och periferi, mellan Rom och de lokala kyrkorna.

En väsentlig punkt i konciliet reformerade kyrkosyn är förhållandet mellan påve och episkopat. Vaticanum I (1869–70) avbröts på grund av krigsutbrott och hann aldrig fullfölja sitt program: påvens ställning i kyrkan behandlades, men inte biskoparnas. Resultatet blev som bekant den så kallade ofelbarhetsdogmen. I förhållande till de extravaganta önskemål som vid den tiden framfördes från «ultramontanister» i olika länder, kan dogmen faktiskt ses som en begränsning snarare än en utvidgning av de påvliga befogenheterna. De extremt ultramontana strömningarna var starka vid adertonhundratalets mitt: påven kunde omtalas som «mänsklighetens vice-Gud» eller som «inkarnationens fortsättning»; i en högt ansedd romersk tidskrift kunde man läsa att «när påven mediterar är det Gud som tänker i honom».

Mot denna bakgrund var den formulering som första Vatikankonciliet slutligen stannade för, efter utomordentligt hårda påtryckningar från ultramontanisterna och från påven själv, trots allt relativt måttfull: «... när den romerske biskopen talar *ex cathedra*, det vill säga när han i utövande av sitt uppdrag som herde och lärare för alla kristna och i kraft av sin högsta apostoliska myndighet förkunnar att en tros- eller sedelära måste hållas för sann av hela kyrkan, åtnjuter han, genom det gudomliga bistånd som utlovades åt honom i Petri person, den ofelbarhet som den gudomlige Frälsaren ville skänka sin kyrka. Därför är den romerske biskopens sålunda fattade beslut oförbätterliga (*irreformabiles*) i sig själva och ej i kraft av kyrkans instämmande (*ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae*).» – Min översättning av ordet *irreformabilis* (= som ej kan förändras eller förbättras) är naturligtvis tendentiös, men knappast felaktig.

Dogmen är alltså relativt måttfullt formulerad, och försedd med så många om och men att det har ifrågasatts om det överhuvudtaget föreligger något enda «ofelbart» påvligt uttalande. Det finns väl i varje fall två. Det ena ägde rum år 1854, alltså före proklamerandet av själva «ofelbarhetsdogmen», nämligen «Marie obefläckade avelse», med andra ord tron att Maria var

befriad från arvsynden. Det andra, «Marias upptagning i himlen», gjordes år 1950 av Pius XII. Enligt god kyrklig tradition tillkommer en dogm endast i kritiska situationer, när en för kyrkan avgörande troslära är ifrågasatt och måste definieras. Ingen av dessa båda dogmer kan sägas överensstämma med den principen. Debatten om Marias syndfrihet hade upphört för många hundra år sedan, och 1950 gällde det en både av ortodoxa och katoliker allmänt omfattad tro, attesterad genom en stor liturgisk fest den 15 augusti, firad under ett och ett halvt årtusende i öst som i väst.

Man kan också påpeka att vad ofelbarhetsdogmen samtidigt utsäger är att påven nästan undantagslöst är *felbar*, som alla andra människor. När han till vardags utövar sitt så kallade ordinarie läroämbete representerar han som kyrkans högsta ledare kyrkans samlade auktoritet och kan göra anspråk på att bli åtlydd. Men en följande påve kan i samma fråga komma till en annan mening och bestämma någonting annat — i kyrkans historia finns många sådana exempel, helt naturligt eftersom tiderna förändras och därmed också läroämbetets tolkning av de grundläggande texterna liksom kunskapen om verkligheten. Ett sådan förändring är i vår tid den allt starkare betoningen av den enskilda människans «upplysta» samvete som utslagsgivande instans vid etiska avgöranden. Detta är i och för sig ingenting nytt; det hävdades inte minst av Thomas ab Aquino på 1200-talet, men under tidernas lopp har lydnadens dygd — i Jesu efterföljd förvisso — och underdånighet mot överheten som allmänt socialt mönster, betonats så starkt att den personliga avgörelsen och det personliga ansvaret kommit i skuggan.

Att dessa faktorer åter fått stark belysning hänger givetvis samman med erfarenheten av de kollektivistiska regimerna i vår tid, då de ohyggligaste brott kunnat begås i hittills oanad skala med motiveringen att man i lojalitet mot regimen, ibland kallad «folket», «bara lytt order». Så föddes under vånda insikten om att också den katolska kyrkan i sin undervisning alltför ensidigt betonat lydningen på det personliga ansvarets bekostnad. Här förtjänar särskilt ett namn att nämnas: moralteologen Bernhard Häring, som under andra världskriget tjänstgjorde som sjukvårdssoldat på östfronten och bevittnade vad

katolska soldater där kunde göra sig skyldiga till i lydnadens namn. När han kom hem efter kriget satte han sig omedelbart att skriva det stora verket *Das Gesetz Christi*, som kom att betyda en radikal och evangelisk perspektivförändring i den katolska moralteologin.

Ett begrepp som allt oftare möter i katolsk teologi och ecklesiologi är *reception*. Troligen har inflytandet från den ortodoxa och fornkyrkliga traditionen här gjort sig gällande, i förening med konkret erfarenhet i nuet. Paulus VI:s encyklika *Humanae Vitæ* blev helt enkelt inte «mottagen» av kyrkan i vad gäller förbudet mot «artificiell födelsekontroll». Detta kom till med hänsyn till läroämbetets auktoritet: man ville inte frångå kyrkans hittillsvarande ståndpunkt. Följden blev icke-reception — en katastrof just för det ämbete man avsett att skydda. Ej vis av denna skada utfärdade Johannes Paulus förra året det apostoliska brevet *Sacerdotalis Ordinatio*, vari han inte nöjde sig med att förklara kyrkan oförmögen att viga kvinnor till präster utan ville förbjuda varje diskussion om saken, inte bara nu utan för all framtid. Formuleringarna i brevet — som lades fram för påven och undertecknades under en av hans sjukhusvistelser — smög i obehaglig närhet av ofelbarhetsgränsen. Här blev icke-receptionen oundviklig.

Att ofelbarhetsdogmen är en allvarlig olyckshändelse i kyrkans historia är, vågar jag påstå, en mycket utbredd opinion bland katoliker på alla nivåer i kyrkan, även om den mera sällan uttalas så direkt som i Hans Kungs *Unfehlbar? Eine Anfrage*. Kung sätter in dogmen i dess historiska och teologiska sammanhang och diskuterar den på ett sakligt och balanserat sätt. Första Vatikankonciliet utsaga fick inte den restriktiva bieffekt som man kunde ha hoppats på; påvekulten, «papatrin», som inte har något stöd i dogmen så som den är formulerad, har levt vidare och målmedvetet drivits i konservativa, «integristiska» kretsar mångenstädes och inte minst i Rom. Tyvärr måste det sägas att Johannes Paulus II själv bidrar till uppblomstringen av denna påvekult, som odlades under Pius XII men motverkades av hans tre närmaste efterföljare. Carol Wojtyła är en gigantisk personlighet, i besittning av alla egenskaper som utmärker en stor folkledare: scenisk begåv-

ning, personligt mod, kroppsstyrka och viljekraft, intelligens och vidsträckt bildning. Framför allt äger han en omisskännlig, stark utstrålning av tro och fromhet samt en sällsynt kontaktförmåga och, när han vill – och det vill han oftast – mänsklig värme. Med en sådan naturbegåvning kan det vara svårt för påven att undgå den personkult som han väl inte eftersträvar men heller inte gör mycket för att hindra.

Efter denna utläggning återkommer jag till utgångspunkten: värmandet om och angreppen på konciliets kyrkosyn. Läran om kollegialiteten, det vill säga biskoparnas gemensamma ansvar för hela kyrkan, och om lokalkyrkornas egenvärde, fick efter conciliet en betydelsefull tillämpning i *biskopskonferenserna*, som är organ för biskoparna i ett land eller ett landområde. I och med biskopskonferenserna tillkom en instans mellan påven och den enskilde biskopen. Denne kunde numera inte betraktas och behandlas som blott och bart en exekutor av påvliga order; han var inte längre isolerad utan en del av en intressegemenskap. Därmed kunde biskopskonferenserna bli en maktfaktor; de representerar en opinion och kan, när så erfordras, i hövlig och lojal form deklarerar meningar som inte till alla delar överensstämmer med dem som råder i Rom.

Detta blev snart tydligt, och från den romerska kurians sida märktes en stigande ovilja mot den nya ordningen. Förhållandet mellan biskopskonferenserna och Rom är i själva verket den alltmer dominerande inomkyrkliga frågan sedan trettio år. Vid biskopssynoden i Rom 1985, där resultatet av Vaticanum II skulle analyseras, visade det sig omedelbart att man från konservativt håll hade riktat in sig på att underminera biskopskonferensernas betydelse. Det tillsattes alltså en utredning, i Troskongregationens regi, för att «undersöka det teologiska underlaget» för deras existens. Denna utredning har ännu inte publicerat sina resultat, men det dokument som föreligger i utkast lär enligt säkra källor frånkänna biskopskonferenserna varje teologisk eller kollegial relevans; de kan alltså inte utöva något läroämbete, ty detta tillkommer endast den enskilde biskopen, som ju på så sätt isoleras, samtidigt som Rom alltid kan ingripa i varje stifts inre angelägenheter.

Vad som åsyftas är alltså en programmatisk återgång till den ordning som rådde före conciliet. Troskongregationen står för den teologiska strategin, men minst lika effektivt arbetar Biskopskongregationen genom utnämningar som tycks direkt avsedda att spränga den kollegiala enheten stiftscheferna emellan. Sådana utnämningar av ytterst konservativa biskopar har under en följd av år allt tätare haglat särskilt över Latinamerika. På detta sätt har dynamiska och «folkliga» episkopat brutits ned, och därmed en stor del av kyrkans effektiva engagemang för de fattiga och förtryckta i samhället. Det utomordentliga samarbetet inom den holländska biskopskonferensen med dess mycket känsliga uppgift att skapa lugn och förtroende i en omskakad kyrka, underminerades genom ett par katastrofala utnämningar. På åtskilliga andra håll i Europa har biskopar tillsatts mot episkopatets, prästerskapets och folkets uttryckliga vilja och trots ofta spektakulära protester. De sålunda tillsatta är auktoritära personligheter, «starka män», som man hoppas skall «återställa ordningen» i stift som Rom inte känner sig kunna kontrollera. Denna politik har emellertid haft motsatt effekt, eftersom folk i demokratiska länder inte låter sig styras av en överhet som man inte åtminstone har godkänt. Kyrkan kan inte längre regera med diktat, och Rom tycks på sista hand ha insett att viss hänsyn måste tas.

En aktuell händelse som väckt stort internationellt uppseende är avsättningen av den franske biskopen Gaillot. Denne har under sina tolv år som biskop av Évreux gjort sig känd för offentliga propåer som ibland provokativt avvikit från den franska biskopskonferensens gemensamma uttalanden. Gaillot har vunnit stor folklig popularitet genom att ställa upp för värnpliktsvägrare, demonstrera mot kärnvapen och visa tolerans mot sexuellt avvikande. Framför allt har han, liksom abbé Pierre, engagerat sig mycket för samhällets olycksbarn, särskilt de bostadslösa (han bor numera i ett hus ockuperat av «squatters»). Allt detta hade väl kunnat fortgå utan allvarigare missöden, om inte massmedia tagit hand om det hela och med sedvanlig förkärlek för sensation och skandal lanserat stackars Gaillot i tvivelaktiga sammanhang, som han i viss naivitet och allmän vänlighet inte vetat att avvärja. Så ingrep Biskopskongregatio-

nen, utan att tillfråga eller ens underrätta den franska biskopskonferensen. Gaillot fräntogs sitt stift och utnämndes i stället till titulärbiskop av Parthenia, ett antikt biskopssäte som sedan länge ligger begravt i ökensanden. En starkt bidragande orsak till kraschen var naturligtvis oppositionen från traditionalistiskt-integristiskt håll; det finns i Frankrike en hårdför och högröstad sådan minoritet, som har för vana att bombardera Rom med angivelser och klagoskrifter. Även mera moderata kritiker har påtalat att Gaillot alltför ofta varit bortrest från sitt stift, och på biskopens kansli har det funnits samarbetsproblem.

Jacques Gaillot är en mycket sympatisk person, men han saknar abbé Pierres intellektuella skärpa och skicklighet att hantera situationer, och ju mer han framträder offentligt, desto mer framträder också hans begränsning. Ingen lär dock kunna förneka att biskop Gaillot är ett autentiskt vittne om evangeliet, om en kristendom omsatt i praktisk handling, och att hans mod och frimodighet att stå för sina övertygelser, inte minst när de avviker från gängse kyrkliga konventioner, har gjort honom till ett moraliskt riktmärke för stora delar av det franska folket, troende och icke-troende. Den orkan av indignerad opposition som omedelbart gav sig till känna från alla skikt i samhället tog Rom med total överraskning. Här hade man tydligen begått en kapital dumhet, och det på mycket svaga grunder. Avsättning av en biskop är något utomordentligt sällsynt, som praktiskt taget bara inträffar om någon gjort sig skyldig till allvarliga avvikelser mot tron eller sederna. I Gaillots fall har ingen ens antytt något sådant; anklagelsen mot honom gäller att han har gått sin egen väg utan hänsyn till det övriga episkopatet och därigenom brutit mot enheten, «vars upprätthållande är en biskops främsta plikt». En sådan motivering från den romerska Biskopskongregationen, exekutiv myndighet i denna sak, haltar på båda benen. En biskops främsta uppgift är faktiskt att förkunna evangelium. Och kongregationen, som genom sina egna biskopsutnämningar själv har sprängt enheten inom allt fler episkopat, är föga trovärdig när den tar till detta argument. Nu inflyter brev till Biskopskongregationen från katoliker som «har glädjen att meddela» att de hädanefter tillhör stiftet Parthenia.

Det är alltså inte svårt att i den nuvarande kyrkopolitiken urskilja en målmedveten och utstuderad strävan att underminera och lamslå Vaticanum II för att återgå till förhållandena efter Vaticanum I. Drivkraften i denna strävan är en fast övertygelse om att det senaste kyrkomötet har släppt fram just de tendenser inom och utom kyrkan, som Tridentinum och Vaticanum I ville bekämpa och utplåna. I den kyrkosyn som kommer till uttryck i denna restaurationspolitik ligger tonvikten på institutionen, uniformiteten, den lagbundna ordningen. I en modernistisk värld vill man ha en kyrka som kan erbjuda en motkultur, en kyrka som inte har rum för tvivel men alltid är beredd att ge det definitiva svaret på alla frågor och döma ut alla avvikande meningar. En enväldigt styrd kyrka enligt pyramidmodellen: påven i toppen och lekfolket i botten, en kyrka där den enskildes liv liksom gruppens bedöms och styrs enligt orubbliga principer utan större hänsyn till särskilda omständigheter. Denna kyrkosyn, som var den rådande i början av detta sekel, är alltså djupt rotad hos många, ty den svarar mot ett trygghetsbehov. En så radikal förändring som ett koncilium innebär tar säkert en eller ett par generationer för att integreras. Innan detta har skett, kan normala spänningsförhållanden övergå i mer eller mindre svåra slitningar. Sådan är situationen nu.

Vilka är då de som för denna restaurationspolitik? Det gängse svaret är: den romerska kurian. Det är också det rätta svaret, om man tar med i beräkningen dels att det finns avvikande (pro-konciliära) krafter även på hög nivå inom kurian, dels att kurian fungerar som strategiskt centrum också för de anti-konciliära krafter som finns runtom i världen. Till dem får man räkna stora delar av den allt mäktigare organisationen Opus Dei, som under Johannes Paulus II fått fritt spelrum i kyrkan på ett sätt som tidigare påvar bestämt motsatt sig. Dess män finns också på nyckelposter inom kurian – de undviker i regel toppställningar men intar gärna mindre synliga, strategiska maktpositioner.

En känslig fråga är i vilken grad påven själv är ansvarig exempelvis för de utnämningar som sker inom kurian och ute i stiftet. Det är givetvis materiellt och psykologiskt omöjligt att påven, när han undertecknar en biskopsutnämning, kan ha kännedom om var och en och om förhållan-

dena i hans stift. Det finns bortåt fyratusen biskopar i den katolska kyrkan. Omsättningen är relativt snabb, eftersom alla måste frånträda sitt ämbete vid fyllda 75 år, en föreskrift som tillkom under Paulus VI och innebar en stor förändring; tidigare hade det aldrig funnits någon åldersgräns. Påven är alltså beroende av de ämbetsmän som handlägger ärendet: de påvliga nuntierna (diplomater av mycket varierande kaliber) och Biskopskongregationens folk. Dessutom håller Troskongregationen, ännu tronande på minnet av de inte avlägsna dagar då den titulerades *Sancta et Suprema Congregatio*, ett oförtrutet vakande öga på allt som påven inte själv kan överblicka. Dess president, kardinal Joseph Ratzinger, framtonar som kyrkans mäktigaste man, men i hans skugga kan andra, kanske reellt mäktigare, dölja sig. Ofrånkomligt är dock att påven själv i sista hand bär ansvaret för allt som får ske i hans namn. Och det är mycket.

Att det inom Vatikanen försiggår en dragkamp är självklart; det har det alltid gjort, och ibland kan den inte hemlighållas. Sålunda är det känt att bannlysningen av den schismatiske biskopen Lefëbvre var en auktoritativ handling av påven personligen, i skarp motsättning till kurian, som i viss mån var Lefëbvres uppdragsgivare i kampen mot andra Vatikankonciliet. Man vet också att påven själv, förmodligen efter att ha lyssnat till kritik, beordrat strykning av ett kapitel i encyklikan *Veritatis Splendor*, där «ofelbarhetens» gränser utvidgades på ett sätt som inte kunde accepteras. Det är också bekant att den nya encyklikan *Evangelium Vitæ*, författad av det påvliga «Rådet för familjen» med hjälp av teologer från Opus Dei, stoppats av själve kardinal Ratzinger, som beordrade omarbetning. Anledningen var återigen ett försök att ta till ofelbarhetens storslägga i förbudet mot abort och eutanasi.

Liksom under Paulus VI:s senare år regeras kyrkan nu i praktiken i första hand av de ämbetsverk som formellt skall utföra påvens personliga beslut. Denna situation uppstår alltid mot slutet av ett långvarigt pontifikat, när påven är trött och saknar en statssekreterare som vill det samma som han och som dessutom har kraft att göra sig åtlydd av kurian. En sådan man fanns under förra delen av Paulus VI:s pontifikat, då

en rad viktiga reformer kunde genomdrivas enligt påvens vilja och i konciliets anda.

Paulus VI, med sitt skarpa intellekt och sin långa erfarenhet på en nyckelpost i den romerska kurian, såg klart att en genomgripande förändring av kyrkostyrelsen måste till. Han införde också, mot kurians vilja men med stort bifall inom kyrkan i övrigt, en rad reformer. En av dessa reformer var inrättandet av en regelbundet sammanträdande biskopssynod med valda representanter från alla kyrkoprovins. Den var avsedd att så småningom bli den beslutsfattande myndigheten under påvens ordförandeskap, med kurian reducerad till rent exekutiva befogenheter. Genom ett utvecklat system av valda ombud på kyrkans olika nivåer öppnades också möjligheten för prästerskap och lekfolk i alla världsdelar och kulturer att få sitt ord med i laget, i enlighet med den klassiska principen att det som angår alla skall avhandlas av alla. Denna reform har dock aldrig kunnat genomföras, eftersom den på plats i Rom befintliga och samlade kurian lätt kunnat sabotera företaget. Synoden har i praktiken visat sig nästan helt betydelselös; den är reducerad till enbart rådgivande instans och har inte ens rätt att offentliggöra sina egna resultat förrän de godkänts — och modifierats — av kurian, nominellt av påven.

Inrättandet av synoden syftade alltså klart till att föra över regeringsansvaret från den romerska kurian till världsepiskopatet. En sådan reform är nödvändig för att lösa auktoritetskrisen i kyrkan. Det gäller trovärdigheten både i kyrkan och inför den omgivande världen. Det nuvarande styrelsesättet är orimligt och obegripligt för vår tids människor. Det är också oacceptabelt för de många troende som i likhet med den ortodoxa kristenheten söker sin referens i den tidiga, odelade kyrkan. Den eftersträlvade enheten mellan alla kristna kan heller aldrig uppnås så länge den romerske biskopen gör anspråk på att styra inte bara sitt eget patriarkat utan också österns kyrkor. Detta vet påven, vars ekumeniska engagemang är djupt och uppriktigt — samtidigt som hans handlingar ofta tenderar åt motsatt håll.

I detta sammanhang finns anledning att framhålla Johannes Paulus unika initiativ när han inbjöd representanter för de stora världsreli-

gionerna till gemensam bön i Assisi. Han gjorde detta trots starkt motstånd från kurian, och mötte skarp kritik även från andra traditionalistiska kretsar i kyrkan. Den polske påven har också mycket starkt engagerat sig i försoningen med judarna: hans historiska besök i Roms synagoga liksom upprättandet av diplomatiska förbindelser med Israel har mycket bidragit till en klimatförändring i de judisk-kristna relationerna. Det var också genom hans personliga, auktoritativa ingripande som den pinsamma affären med klostret i Auschwitz slutligen fick sin lösning.

När behovet av kyrkliga reformer diskuteras märker man ingenstans något hopp om att sådana skulle kunna förväntas «uppifrån». Det skulle förutsätta en påve som gjorde närmast tabula rasa i hela sin romerska byråkrati och byggde upp en struktur motsvarande Paulus VI:s vision (sådan man tror sig känna den). Eftersom ingen väktare på muren kan urskilja någon sådan karlakt, riktar sig reformförväntningarna i stället mot «basen». Det finns sedan conciliet ett medvetande som slagit rot hos allt fler katolska kristna: att kyrkan är *vi*, att var och en av oss har ansvar för och skall medverka till att kyrkan lever. (Detta medvetande framstod klart och dynamiskt när den svenska katolska synoden nyligen var samlad i Vadstena.) Den alarmrande prästbrist som har uppstått i västvärlden, och som inte kommer att minska så länge inte de kyrkliga lagarna förändras, har bidragit till att stora skaror av lekmän och ordenssystrar skaffat sig utbildning och tagit ansvar för alla de uppgifter inom församlingarna som inte obligatoriskt kräver prästvigning. Utan sådana engagerade grupper, drivna av en verklig apostolisk kallelse, skulle kyrkan i många delar av världen inte kunna fungera alls. Här finns alltså en reserv med tanke på den förändring i riktning mot prästvigning dels av gifta män, dels av kvinnor, som är önskad av en alltmer utbredd opinion inom kyrkan, inklusive prästerskapet. Hur en sådan förändring skall kunna genomföras ställer många frågor, och när de första stegen förr eller senare kommer att tas i sådan riktning, kommer man säkert att noga studera och ta lärdom av hur samma problem hanteras i andra kyrkor — både som inspiration och som varnande exempel.

Förutom sådana i församlingens och stiftets verksamhet inordnade personer och grupper finns det andra, mer eller mindre informella kretsar som samlar människor med en gemensam inriktning på något för dem väsentligt område. Dit hör de karismatiska rörelserna, som fått stor spridning under de senaste årtiondena. De svarar mot ett behov av en mer expansiv innerlighet i gudstjänsterna, ofta med inslag av helbrägdagörelse, fri bön och tungomåstal. Sådillvida har de en uppenbar släktskap med pingstväckelsen men står stadigt fast i den katolska lärotraditionen; kanske kan de karakteriseras som katolska pietister. De karismatiska rörelserna har ibland haft vissa konflikter med varandra, men knappast med Rom, eftersom de aldrig visat några tendenser att avvika från kyrkans officiella linje.

Inom samma sektor — den är vid och drar inga skarpa gränser omkring sig — finner man de stora skaror av ungdomar som söker sig till det reformerta brödrskapet i Taizé och till dess årliga stormöten i olika länder. De är ett välaligt, nästan överväldigande tecken på hur de unga generationerna möts över traditionella konfessionsgränser. Därför har de romerska myndigheterna visserligen med sympati men inte utan oro iakttagit vad som sker i Taizé. Framför allt har oron gällt interkommunion eller rättare sagt den «vilda kommunion» som där i all stillhet har ägt rum. Det är oftast mycket svårt att få de unga att känna det som en viktig angelägenhet att dra gränser mellan kristna som känner gemenskap i tro och liv.

Bekymret med sådana överträdelser har funnits i några årtionden nu; både i den katolska kyrkan och ännu starkare i de ortodoxa. För allt fler katoliker, liksom för flertalet protestanter, kan det vara svårt att sätta sig in i och acceptera ett förbud mot gemensam kommunion samtidigt som man söker och eftersträvar enhet. Det är inte lätt att känna sig övertygad om att förbudet mot nattvardsgemenskap är Kristi vilja; han bad ju att alla hans lärjungar skulle vara ett. I stället förmanas de av sina kyrkor till att inte vara det, just i den handling i vilken varje kristen på ett unikt sätt får bli ett med Kristus själv. Så kan heller inte förbudet upprätthållas i praktiken; det överträds ofta och med gott samvete, utan att det märks eller väcker uppreppande. Inte många prä-

ter skulle avvisa någon som kommer fram till kommunion. Men hela frågan är plågsam, både för dem som känner sig absolut förpliktade av kyrkans förbud och för dem som inte gör det.

Till de mest vitala rörelserna på gräsrotsnivå hör de latinamerikanska basgrupper där den så kallade befrielsesteologin har vuxit fram. Det handlar om ett nytt sätt att konkret tillämpa Bibeln på den situation man lever i. Befrielsemotivet hör ju till de centrala i både Gamla och Nya Testamentet. Kyrkans fromhetstradition har framför allt tillämpat det på den enskilda människans livssituation, lärt henne ett rolltagande och en efterföljelse som format otaliga helgon och och fromma kristna. Men befrielsesteologin vill tillämpa motivet på kollektivet, på *folkets* livssituation, dess umbäranden och förtryckta ställning. Därvid har också marxistiska analysmetoder kommit till användning, eftersom de har visat sig praktiskt effektiva. Somliga har inte har stannat vid detta utan gått vidare till aktivt samarbete med revolutionära grupper. Att hålla den gränsen klar har inte varit lätt, så mycket mer som ju konciliet i påven Johannes anda talade för samverkan med «alla människor av god vilja» — förvisso en svårbestämd kategori.

Den romerska kyrkopolitiken i Latinamerika under åttiotalet kan förklaras och i någon mån försvaras av medvetandet om marxismens farlighet och risken för ett kommunistiskt maktövertagande på denna kontinent. Likafullt kommer detta kapitel att läsas som ett av de mörkaste i pontifikatets historia. Två män har framstått som de ledande befrielsesteologerna: Gustavo Gutierrez och Leonardo Boff. I synnerhet den sistnämnde blev den främsta och mest synliga skottavlan för Troskongregationens angrepp. Det hjälpte föga att befrielsesteologerna fick skydd och stöd av de latinamerikanska biskopar som hörde till de stora ledarna under konciliet — när Boff var instämd för att stå till svars inför Troskongregationen, anlände han flankerad av två kardinaler, en unik situation som emellertid inte hjälpte. Boff blev belagd med ett treårigt förbud att publicera och föreläsa och trakasserades sedan så ihärdigt och småaktigt att han till slut fick nog och lämnade kyrkan.

Men framför allt har Rom agerat genom massiv infiltration: på ledarplanet, som tidigare

nämnts genom att tillsätta reaktionära biskopar — en stor mängd stift har under långa tider varit utan biskop därför att ingen «lämplig» funnits att tillgå — och på basplanet genom inplantering av konservativa lekmannarörelser. Hela operationen har stark politisk slagsida. Befrielsesteologin vill i enlighet med sitt namn leda folket till befrielse från politiskt förtryck, utövat bland annat av hänsynslösa magnater som lägger under sig ständigt mer av den jord som de fattiga behöver för att leva. Men magnaterna är i förbund med regeringar, och många biskopar har solidariserat sig med denna överhet. Den polske påven har framför allt sett risken för att en kristen tradition skulle spolats bort och drunkna i den kommunistiska ideologin. Han har inte tagit hänsyn till inflytelserika och närmast helgonlika biskopar som Helder Camara och Casaldáliga utan lyssnat till personer som i allt framstår som deras motsats. Resultatet är tragiskt och upprörande.

Troskongregationens behandling av Boff är i linje med dess kända traditioner. Under det senaste årtiondet har kontrollen över lärostolarna vid katolska universitet blivit allt mer drakonisk; den har också effektiviserats genom införskaffandet av den modernaste informationstekniken. Ett stort antal universitetslärare har avsatts eller vägrats tillträda en professur; det senare har nyligen drabbat ett par högt meriterade kvinnliga forskare, troligen misstänkta för alltför långt drivna feministiska sympatier. Feministsteologin har givetvis trängt in också i den katolska kyrkan, med ett brett spektrum av krav och propåer, från de rimligaste till de orimligaste. Troskongregationens försök att hindra spridningen av ovälkomna tendenser genom att styra de teologiska fakulteterna och stoppa oönskade professorer har snarast motsatt verkan: idéerna sprider sig ändå, professorn får en ny lärostol vid något fritt universitet, och ett fördömande från Rom är den bästa reklam en bok kan få. Men naturligtvis hindras eller försvåras den öppna och fria idédebatt som är själva livsluften för en levande och sund teologisk utveckling.

Att det innevarande pontifikatet, oavsett hur många år som återstår därav, befinner sig i sitt slutskede, är givet. Som alltid i denna situation ägnar man sig, inte minst i Rom, åt ivriga spekulationer om efterträdaren. De progressiva har

sina kandidater, liksom traditionalisterna, men här skall inte nämnas några namn. Däremot kan man låta tankarna gå enligt det mönster som tar form omedelbart efter varje påves frånfälle. Före konklaven brukar någon hålla ett tal till de samlade kardinalerna, *De eligendo pontifice*, som tecknar ett slags robotporträtt av den påve som kyrkan nu behöver. Detta porträtt formar sig oundvikligen mer eller mindre till en kritik av den nyss avlidne. Även en påves starka och goda sidor kan behöva avlösas av andra egenskaper, om inte motsatta så åtminstone kompletterande.

Frågan ställs ofta om experimentet med en «utlänning» som biskop av Rom skall betraktas som en engångshändelse eller som början till något nytt. Någon kardinal lär ha sagt: «Aldrig mer någon från öster om Frascati!» Men det finns knappast någon gemensam förutfattad mening i den saken vare sig hos de progressiva eller hos traditionalisterna: de ena som de andra kan gott tänkas satsa på en latinamerikan eller en afrikan, och många på ömse håll skulle gärna se en återgång till den italienska traditionen: påven är nu en gång först och främst biskop av Rom! Troligt är också att man kommer att ena sig om en mera stillsam man, mindre politiskt aktiv, hellre sysselsatt i sitt arbetsrum än färdandes

från tribun till tribun. Säkert vill man heller inte ha honom för ung; erfarenheten av långa pontifikat inget betänksamhet. Liksom efter Pius XII torde man snarast önska sig en vilsam «övergångspåve» – men just den parallellen är en nyttig påminnelse om att alla beräkningar kan slå slint. Övergångspåven Johannes blev ju den som åstadkom kyrkans övergång till den nya tiden. Striden kommer att stå mellan dem som vill ha en restaurationspåve och dem som vill fortsätta i konciliets anda och efter Paulus VI:s riktlinjer. Vilka styrkeförhållanden som kommer att finnas inom konklaven kan jag ännu inte bedöma. Nästan alla de röstberättigade kardinalerna är utnämnda av den nuvarande påven, men så är alltid fallet när en påve har regerat länge nog, och det predestinerar inte konklaven.

Till sist lite vidskepelse. Den apokryfiska Malakias-profetian benämner nästa påve på sitt vanliga gåtfulla sätt: *De gloria olivi*, vilket i varje fall tycks ha en fredlig innebörd. Han blir, enligt samma profetia, den näst siste påven; hans efterträdare kallas *Petrus romanus*. Med denne skulle väl då den yttersta tiden vara inne. För världen eller för påvedömet i dess nu gällande form?



Summary

The article is a critical view of tendencies towards a pre-council status within the Roman Catholic church. One problem is that of authority. The Roman curia has too much power; the worldwide episcopate should have more influence. — (Gunnel Vallquist is professor and member of the Swedish Academy.)

Nytestamentlig teologi¹

HEIKKI RÄISÄNEN

Artikeln diskuterar den klassiska och för bibeltolkning och kristen trostolkning centrala frågan om problemen att formulera en nytestamentlig teologi. Aktuella frågor om narrativitet och befrielse-teologi tas upp liksom behovet av nytolkning. Objektivitet sägs vara omöjlig att uppnå men det får inte tas som argument för avsiktlig partiskhet. Författaren är uppmärksammad professor i Nya testamentets exegetik vid Helsingfors universitet.

Rudolf Bultmanns teologiska program

Fastän det finns en ocean av litteratur över NT lider vi brist på goda synteser av dess innehåll. Rudolf Bultmanns *Theologie des Neuen Testaments*² är fortfarande den oöverträffade klassikern. Men typiskt nog innehåller detta verk en olöst spänning mellan en *teologisk* och en *religionshistorisk* ansats.

Inligt min åsikt finns det en klyfta mellan «vardagsexeges» och «nytestamentliga teologier». De senare brukar ha en förkunnande prägel, vilket den förra vanligen inte har. Man kan tänka på skillnaden i tonen mellan Bultmanns «Theologie» och hans bok om den synoptiska traditionen.³ De flesta synteser efter Bultmann kan också i viss mån anses vara skyldiga till en artificiell harmonisering inom NT.

Stora delar av Bultmanns verk är av religionshistorisk natur, men när han behandlar Paulus och Johannes övergår han till en normativ tonart. Han vill komma fram med ett budskap,

som tilltalar den moderna människan, vilket leder till en rätt selektiv behandling. Nytestamentlig teologi i egentlig mening består för Bultmann endast av Pauli och Johannes teologi, och även deras skrifter måste tolkas med hjälp av existentiell «sakkritik». När Bultmann tolkar Paulus skiljer han skarpt mellan det aposteln säger och det han menar (eller borde ha sagt). Så faller t.ex. den konkreta eskatologiska förväntningen helt bort, likaledes de konkreta kristologiska föreställningarna. En text som Rom. 11, där Paulus yttrar sig om Israels frälsning (en «spekulativ fantasi»), kommenterar Bultmann inte alls i Paulusdelen utan först i samband med utvecklingen fram till fornkyrkan (som han ser som en degenerationsprocess). Bultmanns strävan efter aktualisering av Pauli (eller Johannes) budskap har till följd att man inte får en historiskt trovärdig bild av deras tankar.

William Wredes religionshistoriska program

Inligt min mening skulle både exegetik och teologi dra nytta av en arbetsfördelning mellan historisk exeges och aktualiserande tolkning: annars är faran nära att teologin i Bibeln bara upptäcker det som den först lagt in i den. Här står jag naturligtvis i den bästa skandinaviska traditionen: Krister Stendahl t.ex. har gjort gällande, att texttolkaren måste skilja mellan «what it meant» och «what it means».⁴

¹ Ett föredrag hållet vid ett sammanträde av norska fältpräster på Rygge flygstation i november 1993. Senare litteratur kunde inte diskuteras (jfr not 9). För en detaljerad framställning se H. Räisänen, *Beyond New Testament Theology*, London 1990.

² Uni-Taschenbücher 630. Tübingen ⁸1980. Den första upplagen utkom 1948–1953.

³ *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen ⁷1967 (1921). Boken var skriven före Bultmanns vändning från religionshistoria till dialektisk teologi.

Det var William Wrede som 1897 programmatiskt skiljde mellan historia och teologi.⁵ Exegeten skall helt begränsa sig till den historiska uppgiften. Frågan vad de historiska resultaten möjligen betyder för dogmatiken borde han helt lämna till dogmatikerna. Det är inte hans uppgift att direkt tjäna kyrkan med sin forskning. Därför får kanon inte påverka uppbyggningen av en «nytestamentlig teologi», för «kanon» är ett dogmatiskt kyrkligt begrepp. Allt tidigt icke-kanoniskt material (tyvärr finns det inte så mycket) måste tas med som likvärdigt. Därtill kommer att NT inte är ett dokument om läror utan ett dokument om *religion*. En sakenlig beteckning för en totalframställning är enligt Wrede «urkristen religionshistoria».

Moderiktigt har man tillbakavisat Wredes förslag såsom «antikvariskt» eller «sterilt positivistiskt». Men detta är knappast övertygande om trädet skall kännas igen på sin frukt. Wredes insats för studiet av NT har varit ovanligt stimulerande. Hans undersökning om messiashemligheten hos Markus utgör ännu den ofrånkomliga utgångspunkten till varje nya diskussion, och Albert Schweitzer räknade hans lilla paulusbok till världslitteraturen. Det kan vara riktigt fruktbart att inse distansen mellan vår och texternas värld.

I Wredes generation kom Johannes Weiss realiseringen av hans program närmast.⁶ Weiss hävdade att forskaren måste skydda sig mot en tendens att «upptäcka sina egna ideal hos sina hjältar».⁷ Weiss är bäst känd för sin betoning av Jesu eskatologi, men även han skiljde mellan Jesu eskatologiska och icke-eskatologiska förkunelse. I likhet med sin generation menade Weiss att bara den icke-eskatologiska delen hade bestående religiöst värde. Men avvikande från sina kolleger ville han *inte* låta sin framställning

⁴ «Biblical Theology: A Program», i K. Stendahl, *Meanings. The Bible as Document and as Guide*, Philadelphia 1984, 11–44.

⁵ W. Wrede, «Über Aufgabe und Methode der sogenannten Neutestamentlichen Theologie». Utgivet på nytt i G. Strecker (utg.), *Das Problem der Theologie des Neuen Testaments. Wege der Forschung* 367, Darmstadt 1975, 81–154.

⁶ J. Weiss, *Das Urchristentum*, Göttingen 1917.

⁷ Se B. Lannert, *Die Wiederentdeckung der neutestamentlichen Eschatologie durch Johannes Weiss*. TANZ 2. Tübingen 1989 (citat s. 218).

av urkristendomen ledas av denna moderna syn. Dåtidens eskatologiska stämning präglade tvärtom urkristendomens kärna.

För Weiss var Jesu predikan om gudsriket som sådan obrukbar i modern teologi. Men om begreppet «Guds rike» brukades i Ritschls obibliga mening (ett samfund av moraliskt handlande människor), var det fortfarande välsignelsebringande. Poängen var att man visste vad man gjorde när man övergick från historia till teologi.

Kriget ändrade läget. Världen låg i spillror, och det fanns en social beredskap för ett budskap rakt från ovan. De ledande religionshistoriskt arbetande exegeterna dog i unga år; på trettioalet fanns ingen kvar som kunde stoppa den dialektiska teologins invasion. Enligt Karl Barth måste tolkaren ta till sig sin text så mycket att han nästan glömde att det inte var han själv som hade författat Romarbrevet! Det fanns ingen nämnvärd distans.⁸ Denna inställning godkändes uttryckligen av Bultmann! Alltså var den nytestamentliga teologins uppgift inte att rekonstruera det förflutna utan man måste tolka texterna så att de tilltalar oss. I grund och botten utgör Bultmanns program raka motsatsen till programmet av Weiss (hans lärare) eller Wrede.

Efter Bultmann

Vad totalframställningar beträffar har ingen verklig utveckling av disciplinen nytestamentlig teologi eller urkristen religionshistoria skett efter Bultmann.⁹

⁸ K. Barth, *Der Römerbrief: Vorwort zur 2. Auflage*, hos J. Moltmann (utg.), *Anfänge der dialektischen Theologie* 1, TB 17, München³1974, 105–118.

⁹ 1994 (tyvärr för sent för att kunna diskuteras i detta sammanhang) utkom emellertid inte mindre än tre sammanfattande verk: J. Gnlika, *Theologie des Neuen Testaments*, HThK, Freiburg–Basel–Wien; G.B. Caird, *New Testament Theology* (utg. L.D. Hurst), Oxford; K. Berger, *Theologiegeschichte des Urchristentums. Theologie des Neuen Testaments*. Tübingen–Basel. Jfr också N.T. Wright, *The New Testament and the People of God*, Minneapolis 1992 (del 1 i en större projekt). Berger vill faktiskt utföra Wredes program; mitt första intryck är att hans verk är alltför oöverskådligt för att fungera som en syntes.

Närmast idealet kommer ett verk som egentligen inte är avsett som en nytestamentlig teologi: James Dunns *Unity and Diversity in the New Testament* (London 1977, 2. uppl. 1990). Dunn påvisar den stora mångfalden inom urkristendomen och även inom NTs teologi. Han menar sig också kunna upptäcka en förenande faktor, nämligen övertygelsen om «enheten mellan den historiske Jesus och den upphöjda Kristus». Detta är något vagt. Man frågar sig också om resultatet verkligen stämmer överens med allt det som Dunn tar fram vid behandlingen av mångfalden. Kan man verkligen säga att den jerusalemitiska församlingens «adoptianska» kristologi «i grund och botten» är identisk med Johannes inkarnationskristologi? Man skulle kunna tro att det är två olika saker om Jesus fick sin höga ställning vid uppväckelsen efter sin död eller om han hade den från evighet. Men det är beaktansvärt att en forskare med en «conservative evangelical» bakgrund instämmer i Ernst Käsemanns tanke att NT inte utgör grundvalen till kyrkans enhet utan tvärtom till konfessionernas mångfald. Enligt Dunn kunde dagens kyrkor lära sig något av det faktum att det från första början har funnits såväl «konservativa» som «liberala» inom kristenheten.

De två stora «nytestamentliga teologier» som håller på att utkomma (ingendera är färdig) vill vara mer än nytestamentliga; både Hans Hübner och Peter Stuhlmacher strävar efter en *biblisk* teologi som på ett eller annat sätt också omfattar GT.¹⁰ Ett sådant företag hör *per definitionem* till en kyrklig kontext: det kyrkligt bestämda begreppet kanon tas som utgångspunkt. I och för sig är steget från nytestamentlig till biblisk teologi logiskt. Om man erkänner en av kyrkan bestämd gräns och utesluter icke-kanoniska texter är det konsekvent att gå hela vägen och ta med alla texter som hör till kyrkans kanon. Logiken kan emellertid åstadkomma överraskningar. Den kanon som urkyrkan övertog var inte den hebreiska bibeln utan i stort sett den grekiska. Borde inte därför en biblisk teologi med kyrkliga intressen bestå av NT och

Septuaginta? Denna slutsats drar faktiskt både Stuhlmacher och Hübner.

Stuhlmacher drar traditionshistoriska linjer från GT till NT. Utgångspunkten är lovande, men Stuhlmacher behandlar materialet på ett harmoniserande sätt; han tolkar så att säga GT ur en nytestamentlig och NT ur en gammaltestamentlig synvinkel. Detta har jag påvisat i en stickprovsartad analys av Stuhlmachers uppfattning om «lagen» i Bibeln.¹¹

Hübners projekt är egenartat och intressant. I enlighet med lärofadern Bultmann förbinder han en kyrklig orientering med existentiell sakkritik. Hübner tar den kyrkliga utgångspunkten så allvarligt att det inte räcker för honom att ersätta den hebreiska bibeln med Septuaginta. «GT» i en kristen biblisk teologi måste bestå av det grekiska GT sådant som det *mottogs* och *nytolkades* av de nytestamentliga författarna. Inte vad Jesaja menade utan vad Paulus läste ur Jesaja är det som gäller. Och varför inte? Hübner ställer t.o.m. frågan om NTs Gud verkligen är identisk med Jahve. En totalbiblisk teologi måste brottas med enorma interna problem.

«Biblische Theologie des Neuen Testaments» är något helt annat än vad Wrede hade i sinnet. Däremot är Christopher Rowlands lärobok om kristendomens ursprung¹² ett lovande steg i riktningen av urkristen religionshistoria. Boken kännetecknas av tre särdrag som återspeglar just sådana punkter där «nytestamentliga teologier» i allmänhet har blivit efter «vardagsexegetiken». Rowland behandlar urkristendomen som «judedomens viktigaste sekt» (traditionellt har man ju betonat skillnaden mellan de två); han anser eskatologin som det centrala temat och vill påvisa, hur en eskatologisk tro förvandlades till icke-eskatologisk; och han betonar den socioekonomiska dimensionens vikt.

Det finns alltså äntligen tecken på att Wredes program kan verkställas.

¹⁰ H. Hübner, *Biblische Theologie des Neuen Testaments* 1–2, Göttingen 1990–1993; P. Stuhlmacher, *Biblische Theologie des Neuen Testaments* I, Göttingen 1992.

¹¹ «Zion Torah and Biblical Theology», i H. Räisänen, *Jesus, Paul and Torah*, Sheffield 1992. 225–251. Jfr också D. Mitternachts recension i *STK* 70. 1994. 189–192.

¹² *Christian Origins. An Account of the Setting and Character of the most Important Messianic Sect of Judaism*. London 1985.

Har nya metoder ersatt det historiska arbetet?

Å andra sidan får den som kastar en blick på ny litteratur lätt intrycket att historiskt arbete plötsligt har kommit helt ur modet; det ersätts alltmer av andra, litterära eller socialvetenskapliga metoder.¹³

Om *textvärldar* vore det enda legitima föremålet för forskning skulle det vara slut med nyttestamentlig teologi, för att inte tala om urkristen religionshistoria. Jag inser ändå inte varför en kontrovers är nödvändig här. Ett evangelium t.ex. är inte *endast* en berättelse; det är en «ideologisk» berättelse, ägnat att förkunna ett budskap. Det kan knappast vara förbjudet att visa särskilt intresse just för detta budskap. Naturligtvis måste man omsorgsfullt beakta att budskapet iklätts i en narrativ form och här kan historikern lära sig av narrativkritikern. Men det är fullt möjligt också att ställa frågor som inte håller sig inom «berättelsens värld». Man kan fråga vad för slags övertygelser som ligger bakom berättelsen; man kan fråga efter författarens «symboliska värld» eller också hans konkreta sociala värld. Båda dessa «utomtextliga» världar återspeglar sig nog i textvärlden, som kan aldrig existera helt «för sig».¹⁴

Det vore meningslöst att absolutifiera den litterära ansatsen (och fördöma den historiska) just som det vore meningslöst att absolutifiera den historiska metoden. Olika metoder ger olika typer av resultat; allt beror på vad för slags frågor man har intresse för.

Socialvetenskapliga metoder står den historiska eller religionshistoriska forskningen mycket närmare i det att man medvetet går «utöver» texternas värld och frågar efter den sociala verkligheten bakom dem. Här syns en metodisk konflikt ännu mindre nödvändig. Man kan ställa olika frågor beroende på ens målsättning. Formhistorikerna har alltid varit intresserade av livssituationer; sociologi och antropologi kan nu hjälpa till att rekonstruera dessa situationer med

långt större trovärdighet. Socialvetenskapliga insikter bidrar utmärkt till att förhindra kulturell etnocentrisitet, dvs. vår benägenhet att projicera våra moderna värden och föreställningar in i texter som härstammar ur en annan tid och kultur.

Visserligen, om det någonsin har funnits ett jungfruligt exegetiskt område orört av sociologisk analys så är det nyttestamentlig teologi med dess bestående sanningar hos mer traditionella exegeter och oföränderliga existentiella situationer hos Bultmann-skolan. Även på denna punkt hade Wrede en annan syn. Han betonade att den urkristna idévärlden «bestämde mycket starkt av yttre historia». Ett av hans främsta exempel var Pauli «lära» om rättfärdiggörelse genom tron. Denna «lära hade ett praktiskt ursprung och en praktisk målsättning» och Paulus skulle aldrig ha formulerat den om han inte hade åtagit sig uppgiften att omvända hedningar. Denna syn på paulinsk teologi återkommer i den nyaste forskningsfasen. Numera har som sagt Rowland tillämpat socialhistoriska synpunkter i sin totalframställning.¹⁵

Idéer och tankar, även religiösa tankar, hör nära samman med sin sociala uppkomstmiljö. Trots det är det helt motiverat att åtminstone några forskare ägnar sig åt att analysera just idéer och tankar, förutsatt att man också tar hänsyn till den yttre världen och beaktar interaktionen mellan tanke och kontext. Detta betyder inte att man anser den intellektuella dimensionen som den viktigaste i en religion. Men många idéer har varit tillräckligt inflytelsesrika i kristendomens historia för att hålla intresset för deras ursprung och utformning levande. Ett exempel är de otaliga strävanden efter «millenniet» eller en bättre värld som stimulerats av bibelns eskatologiska visioner.

Slagordsvis må några nyttiga begrepp nämnas som härstammar ur socialvetenskap och bör integreras också i urkristen religionshistoria. Urkristet tänkande har mycket att göra med *gruppidentitet*. Det har också att göra med gamla och nya *symboliska världar* eller *ideologier* som måste *legitimeras* för gruppen själv

¹³ Se översikten hos R. Kieffer–B. Olsson, «Exegetik på 90-talet», *STK* 70, 1994, 145–152.

¹⁴ Jfr min kritik av narrativ Markus-exeges: H. Räisänen, *The «Messianic Secret» in Mark*, Edinburgh 1990, 14–37.

¹⁵ Jfr nu också W.A. Meeks, *The Origins of Christian Morality. The First Two Centuries*. New Haven 1993. Det är betecknande att boken *inte* heter «Nyttestamentlig etik».

och också för utomstående. Lagtemat t.ex. borde behandlas i en kontext av gruppidentitet och inte i samband med människosynen som Bultmann gör; det rör sig inte om «människan under lagen» överhuvud, den «legalistiska» människan som hänger sig åt sitt behov att hävda sig. Det rör sig om konkreta saker: hur skall den nya gruppen ställa sig till den *tora* som hittills var en central identitetssymbol för alla judar? Här råkar t.ex. Paulus i kläm mellan den gamla och den nya övertygelsen. Han har faktiskt upphört att följa hela lagen; hedningar omskärs inte när de ansluter sig till församlingen och man beaktar inte så noggrant vad man äter i deras sällskap. Men å andra sidan kan inte ens Paulus förkasta lagen helt och hållet; han vill t.o.m. betona att det är han (och inte hans motståndare) som «befäster» lagen. Hans komplicerade lagteologi kan betraktas som ett storartat försök att legitimera en ny liberal praxis inom ramen av en konservativ tradition. Denna spänning förorsakar intellektuella problem som inte får förtigas i en uppriktig framställning.¹⁶

Urkristen religionshistoria: ett program i ett nötskal

Det vore alltså nyttigt att med Wrede skilja mellan «urkristen religionshistoria» och «nytestamentlig teologi». «Nyttestamentlig teologi» hör i princip till ett kyrkligt sammanhang; i en akademisk kontext är det naturligare att arbeta på en bredare bas och ur en mer objektiv synpunkt. Men även i en kyrklig kontext vore det nyttigt att arbeta på två plan, det historiska och det tillämpande.

Alla är i dag ense om omöjligheten av «objektivitet». Detta faktum får ändå inte utnyttjas som förevändning för avsiktlig partiskhet. Själv föredrar jag slagordet «fair play»; forskaren bör försöka att behandla sin egen tradition på samma sätt som han eller hon behandlar en främmande tradition.

Vad man ser i gamla texter påverkas naturligtvis av ens egen situation och intressen. Vi kan knappast läsa NTs «antijudiska» avsnitt utan

att tänka på deras historiska följder; allt detta påverkar våra *frågeställningar*. Men vårt läge får inte diktera resultaten i förväg. Det får inte t.ex. leda till försök att tolka Pauli inställning till den judiska religionen som «positiv» till varje pris — om texterna naturligare låter sig tolkas annorlunda. Tolerans är bättre än intolerans, men därför får jag inte förvandla NT till en lärobok om tolerans.

I stället för att projicera mitt toleransideal in i urkristendomen måste jag behandla urkristendomens *intoleranta* drag på ett annat plan där de historiska resultaten kritiskt dryftas ur en etisk synvinkel. Där kan man fundera t.ex. hur idealet «kärlek till fienden» passar ihop med destruktiv polemik mot ideologiska fiender.

Det material som behandlas i «urkristen religionshistoria» kan *inte* begränsas till det kanoniska. Man borde börja någonstans i judendomens historia och utsträcka framställningen åtminstone till apologeterna eller Irenaeus. Det finns ingen principiell (utan bara en pragmatisk) gräns mellan urkristen religionshistoria och kyrkohistoria.

Ett kanoniskt perspektiv får inte heller styra framställningen i ideologiskt hänseende. Nytestamentliga teologier ger väldigt mycket utrymme åt Paulus (Hübner ger honom 400 sidor); de betraktar honom också som mer eller mindre normativ. Detta är naturligt, ty Paulus har en rätt dominerande ställning i NT (och ännu mer i den protestantiska tolkningstraditionen). Men i «urkristen religionshistoria» måste man ta mer hänsyn till källsituationens ensidighet. Paulus bör betraktas som en framstående missionär bland flera. Han är inte normativ; forskaren måste ha empati både för Paulus och för de judar och kristna som var oeniga med honom eller rent av var hans motståndare, t.ex. dem som han själv kallar «falsa bröder». «Urkristen religionshistoria» borde också behandla kristna gnostiker som likvärdiga deltagare i dramat och inte som «heretiker» eller «motståndare». Textfynden av Nag Hammadi kommer väl fortfarande att spela en minimal roll i nytestamentliga teologier, men de har en avsevärd betydelse för «urkristen religionshistoria».

¹⁶ Se H. Räisänen, *Paul and the Law*, WUNT 29, Tübingen ²1987.

Tradition, erfarenhet, tolkning

Det syns fruktbart att tolka urkristendomens (eller vilken som helst) religiösa tankevärld som interaktion mellan tradition, erfarenhet och tolkning. Traditionen är något givet, men den tolkas och omtolkas i ljuset av nya upplevelser och erfarenheter. Tänk på de oväntade händelserna i Cornelius hus (Apg. 10–11): oomskurna hedningar börjar tala i tungor när de hör Petrus predika. Denna nya erfarenhet åstadkommer en nytolkning av traditionen, slutsatsen att hedningar kan bli medlemmar i Guds folk utan omskärkelse.

Den sociala erfarenheten att evangeliet avvissas av de flesta judar förorsakar Paulus att tala om gudomlig «predestination» i Rom. 9 — i motsats till mycket han säger på andra ställen (t.o.m. i Rom. 10). Man måste alltså alltid ta hänsyn till «teologiska» utsagors sociala kontext.

Eskatologin som testfall

Redan Wrede konstaterade att eskatologin borde inta en central plats i en framställning om urkristen religionshistoria — något som knappast är fallet i nyttestamentliga teologier, förmodligen därför att eskatologin inte uppfattas som ett tema som tilltalar den moderna människan.

Rowlands behandling av temat är mycket mer tillfredsställande. Han vill beskriva hur bönen «låt ditt rike komma, låt din vilja ske på jorden så som i himlen» spiritualiserades i urkristendomen. Därmed leds läsaren in i den religiösa problematik som var aktuell under första århundradet i en viss social kontext. Men Rowland tar också personlig ställning i konkurrensen mellan «utopiska» och «pragmatiska» syner (som han kallar dem) och röjer sin sympati för den «utopiska flygeln» i urkristendomen (och för befrielseteologin i dag). En mindre partisk framställning kunde med empati försöka förstå även den «pragmatiska» flygeln i dess livssituation. Men det är en stor förtjänst att ge den eskatologiska problematiken en central ställning. I mitt tycke borde eskatologin behandlas först (i alla fall inte sist!) i en totalframställning.¹⁷

I en sådan framställning borde man visa hur judiska förväntningar om en bättre framtid över-

togs och omtolkades av «kristna» judar och av hednakristna. Man kunde utarbeta olika eskatologiska modeller. Det fanns en millenarisk typ: i Mindre Asien t.ex. väntade man att Guds rike skulle realiseras i en materiell form på denna jord. Detta hopp går över Uppenbarelseboken tillbaka till judiska förväntningar, men det är ingalunda uteslutet att det delades av församlingen i Jerusalem och t.o.m. av Jesus. «Eskatologiska» Jesus-tolkare från Johannes Weiss till E.P. Sanders¹⁸ har hävdats att det finns ett jordiskt-materiellt inslag i Jesu förkunnelse av gudsriket.

Det fanns också en spiritualiserad typ av eskatologi: man menade att ingenting alls skulle äga rum på jorden; människan skulle nå uppfyllelsen i en annan sfär i himlen. Så tänkte gnostikerna men väl också författarna av Efeserbrevet och det fjärde evangeliet. En kombinerad typ förbinder element av båda andra: en hel del saker kommer att äga rum på jorden men den slutliga fullbordan nås i himlen. Man borde försöka att förstå alla typer av eskatologi i deras sociala och teologiska kontext och inte göra någon av dem normativ på bekostnad av andra. Ännu mindre får man smälta samman de olika typerna i en artificiell harmoni.

Övergången från exeges till teologi

Det historiska arbetet har sitt eget värde. Men det kan också förstås som förberedelse till teologisk tillämpning. En historisk framställning av urkristendomen kan följas av en filosofisk-teologisk värdering av denna framställning. Även om båda frågeställningar påverkar varandra hela tiden i tolkarens sinne är det till en viss grad möjligt att skilja mellan dem i framställningen. Poängen är att man inte skall förkunna sitt eget budskap genom den historiska framställningen; förhållandet till materialet måste vara mer distanserat och nyanserat.

Det viktigaste som teologin kunde lära sig av historisk exeges är kanske en modell om hur teo-

¹⁷ Jfr H. Räisänen, «Urkristen eskatologi», *SEÅ* 58, 1993, 125–137.

¹⁸ E.P. Sanders, *Jesus and Judaism*, London 1985; *The Historical Figure of Jesus*, London 1993.

logi kan konstrueras på det andra planet: det rör sig om medveten nytolkning av traditionen i ljuset av nya lägen, erfarenheter och insikter.

Arbetet på det andra planet kan kanske indelas i en teoretisk-kognitiv och en praktisk-homiletisk uppgift. Den förra kan utföras antingen i en akademisk eller i en kyrklig kontext; den senare hör uttryckligen till en kristen kontext.

Den kognitiva uppgiften är att utreda i vilken mån bibliska föreställningar kan bibehållas inom en modern världssyn eller hur de kan bidra till en teologisk position i dag. Är det meningsfullt att t.ex. fortfarande tala om «uppenbarelse» inför den stora mångfalden av bibliskt material, t.ex. eskatologiskt material? Naturligtvis kommer svaren att bli olika.

Den andra uppgiften är en praktisk tillämpning av texterna. Klaus Berger föreslår att en tillämpning borde utgå från den mänskliga nödsituationen.¹⁹ Frågan är inte längre hur man kommer till rätta med texterna utan «hur kan man hjälpa människor i deras nöd»? Kan vi hjälpa dem t.ex. genom att välja texter ur Bibeln och tolka dem på ett bestämt sätt? En förberedelse för denna uppgift kunde vara studiet av de konkreta följder som Bibeln och bibelbruket har haft på olika livsområden. Här återstår mycket att göra.

Ur denna synvinkel kan man med tanke på eskatologin fråga: hur kan bibelns eskatologiska språk stimulera oss till handling? Kan bibliska visioner om de yttersta tingen hjälpa oss att inse vad som är på tok med vår värld? Kan de antyda vad vi bör kämpa för eller hur vi borde ordna vårt liv? Hur kunde vi översätta sådana impulser till handling i konkreta situationer?

Reflexionen på detta plan kunde möjligen leda till att en hel del av det som en gång ansågs som «reellt» kunde fungera som «symboler» för oss. Detta är vad Paul Hanson, en ledande apokalyptikforskare, har att säga om apokalyptiska texter i dag:

«... vi kan ta denna del av vårt bibliska arv som inbjudan att ta vår egen fantasi i bruk för att skildra i moderna ord och bilder en försonad värld som lever i frid och harmoni». «Visionen om Guds universella regering ... blir medlet genom vilket de trofasta

¹⁹ K. Berger, *Hermeneutik des Neuen Testaments*, Gütersloh 1988, 18–25.

känner igen nyskapelsens tecken, var det än må vara, där det finns grupper som ägnar sig åt rättfärdighetens och fredens sak och individer som gör medkänslan till medelpunkten av alla sina tankar och handlingar ...»²⁰

I denna nytolkning ger texterna ingen ny information; man behöver inte känna till Daniel- eller Uppenbarelsesboken för att hänge sig åt fredens och rättfärdighetens sak. Vad dessa bibelböcker bjuder på är i stället impulser för fantasin, stöd ur traditionens skattkammare för de globala visionärer som har en (judisk eller) kristen bakgrund. Problemet med Hansons tolkning är att han inte gör det klart att det rör sig om en nytolkning.

Nytolkning har alltid ägt rum inom religionen. I de flesta fall har detta väl hänt omedvetet. Men kunde man inte göra processen medveten? Kunde inte de kristna nytolka och fritt tillämpa sin tradition, också biblisk tradition, med gott samvete, med kännedom om att «vad det betyder» — «vad det kunde betyda» — inte behöver täcka någon av de eventuella ursprungliga betydelseerna. Detta var Johannes Weiss hermeneutiska budskap. Det var för svårt för hans samtida men behöver det vara så för oss?

Om kontextuell teologi

I dag anses de som talar om arbetsdelning mellan exeges och teologi ofta som fiender till befrielse-teologi och andra former av kontextuell teologi.²¹

Detta syns mig vara ett grundläggande missförståelse. Visst kan man bli besviken på bibelforskning om man har så stora förväntningar som följande citat visar:

«syftet med Jesus-forskningen är inte bara att upptäcka sanningen om mannen från Nasaret utan också att kämpa för den sanning som skall befria mänskligheten».²²

²⁰ P. Hanson, *Old Testament Apocalyptic*, Nashville 1988, 134.120.

²¹ T.ex. R. Sugirtharajah, *Postscript*, i dens. (utg.), *Voices from the Margin: Interpreting the Bible in the Third World*, London 1991, 436.

²² R. Sugirtharajah, *ibid.*

Men samma asiatiska teolog hävdar också:

«En tolkares främsta intresse är inte bara att upphäva social ojämlikhet – men också att skapa harmoni mellan folk av olika raser och religioner.»²³

Dessa mål är beundransvärda men ironiskt nog är det mycket svårt att finna idealet av harmoni mellan religioner just i Bibeln som är ganska militant mot främmande kulturer. Andra asiatiska teologer inser detta och menar att vad religionsdialogen beträffar är Bibelns budskap byggt på en alltför begränsad livserfarenhet i Israel och i kyrkan (man har ju ingen aning om t.ex. ostasiatiska traditioner).²⁴

Alltså måste Bibeln nytolkas också på denna punkt. I mitt perspektiv är kontextuella teologer fria att göra det; men för klarhetens och redlighetens skull vore det nyttigt att skilja mellan historisk tolkning och teologisk tillämpning. Välja och nytolka måste man i alle fall, ty hela Bibeln står inte för «befrielse» i konkret samhällelig bemärkelse, och av tolerans finns det bara små glimtar. Detta borde medges och accepteras. Man måste ha en etisk ståndpunkt *utanför* Bibeln när man tolkar Bibeln i dag. Den som betvivlar detta må fördjupa sig i bibelbrukets historia — vad man faktiskt har åstadkommit med Bibeln i handen i lagstiftning, politik osv.

²³ R. Sugirtharajah, «Inter-Faith Hermeneutics» i *Voices from the Margin* 363.

²⁴ Så S.J. Samartha, «The Asian Context», i *Voices from the Margin* 43.

Tredjevärldsteologer råkar lätt i den gamla fällan av kristen triumfalism: de målar gärna bilden av det judiska samhället på Jesu tid i mycket dystra färger som «bakgrunden» mot vilken det befriande budskapet lyser fram så mycket klarare. Ett annat problem är att historiciteten av de viktigaste «befriande» händelser som prisas i GT, först och främst «Exodus», kan betvivlas, något som borde ha konsekvenser för teologin.

Därför skulle kontextuell teologi dra fördel av en klar skillnad mellan det historiska och det tillämpande tolkningsplanet. För att tala med befrielsesteologen Clovis Boff: vad Bibeln kunde bjuda på är «något sådant som orientering, modeller – principer, inspiration», «inte *vad* utan *hur* — en ton, en stil, en anda. Ens förhållande till Skriften borde hellre innebära «uppnåendet av ett hermeneutiskt *habitus* än omedelbara praktiska tillämpningar».²⁵

Poängen är att man vet vad man gör och inte försöker att legitimera sin ståndpunkt genom att låtsas vara mer «biblisk» än man är. Alla måste vi välja; alla gör vi oss «skyldiga» till omtolkningar. I grund och botten gäller frågan blott om våra nytolkningar är destruktiva eller om de främjar livet.

²⁵ C. Boff, «Hermeneutics», i *Voices from the Margin* 30.33.

Summary

The author argues that «New Testament theologies» should best be replaced with accounts of «early Christian religion». It is helpful to analyse the early Christian thought world in terms of the interplay between tradition, experience and interpretation. At a second stage a theological evaluation and application of the historical findings can take place. Contrary to common prejudice such a two-stage approach would aid, rather than harm, the concerns of contextual theologies such as the theology of liberation.

Kvinnohistoriska alternativ och/eller kyrkohistoriska perspektiv?

ANDERS JARLERT

Vad innebär kvinnoperspektiv i kyrkohistorisk forskning? Frågan diskuteras i denna artikel, vars eget perspektiv är att ett kyrkohistoriskt perspektiv förutsätter öppenhet för olika teorier och metoder. Författaren är docent i kyrkohistoria vid Lunds universitet.

Kvinnohistoriska perspektiv som alternativ kyrkohistoria

Eva Åsbrink gav 1978 ut en populär översikt med syfte att belysa «kvinnans kyrkohistoria»: *Skapad till Guds avbild. Ideal och kvinnoosyn i den kristna kyrkan*. Som underrubriken anger, vill boken presentera kyrkans kvinnoosyn.¹ Denna begränsning för dock med sig att det kvinnohistoriska syftet med Åsbrinks kyrkohistoria blir endast komplementärt, och därför i sin tur kräver komplettering, om inte kvinnohistorien skall riskera att stanna vid att utgöra enbart ett intresseområde bland andra.

I *Kvinnornas kyrkohistoria*, som inleder Kyrkohistorisk årskrift 1994, framhåller Ann-Sofie Ohlander istället att kvinnornas närvaro i kyrkan alltid varit «både massiv och påtaglig». Inte minst i Sverige har kyrkan historiskt sett varit den offentliga plats i samhället, där kvinnan genomgående haft «en synlig närvaro». Samtidigt råder «en paradoxal kvinnlig frånvaro i den kyrkohistoriska forskningen och litteraturen». Skrivandet av kvinnornas kyrkohistoria motiveras av de konkreta kvinnorna och deras «utomordentligt stora betydelse i kyrkornas historia», där de under flera perioder varit de både «initiativtagande och bärande elementen».²

¹ Eva Åsbrink: *Skapad till Guds avbild. Ideal och kvinnoosyn i den kristna kyrkan*. 1978:[3].

² Ann-Sofie Ohlander: *Kvinnornas kyrkohistoria* (Kyrkohistorisk årskrift). 1994:9, 13.

Vetenskapskritiska aspekter anläggs av Kari Elisabeth Børresen, som uppmärksammar vad som behöver korrigeras i den traditionella framställningen av den kristna traditionen: «1) androcentrism, whereby men's gendered experience and thinking are valued as normatively human; 2) asexualism, or the belief that scientific activity is unaffected by the researcher's male or female genderedness.»³

En motsvarande, positiv formulering presenterar Elisabeth Møller Jensen i inledningen till den nordiska kvinnolitteraturhistorien *I Guds namn*:

Såväl i kvinnors som i mäns litteratur är det ett kön som talar. Om man vill veta vad det talar om, och på vilket sätt, är den första förutsättningen förmågan att uppfatta att ett manligt författarskap inte bara talar om det allmänmänskliga i kulturen, utan också talar å ett bestämt köns vägnar, och att ett kvinnligt författarskap inte endast talar i egen sak, utan även generellt om det mänskliga i kulturen.⁴

³ Kari Elisabeth Børresen: *Women's Studies of the Christian Tradition* (Børresen & Kari Vogt: *Women's Studies of the Christian and Islamic Traditions. Ancient, Medieval and Renaissance Foremothers*) 1993:13. I annat sammanhang har Børresen som förutsättning för vetenskaplig analys angett «grundlig inventering av alla bevarade källor» samt «både teologihistorisk och kvinnohistorisk kompetens» (Ny forskning om drottning Kristina. Signum 3/93. 1993:105). Däremot utesluter den strikt idéhistoriska inriktningen här det vidare kyrkohistoriska perspektivet.

Här handlar det inte om ett kompletterande alternativ bredvid den traditionella framställningen av historien, d.v.s. att historien består också av kvinnor, utan om att människans historia består av både män och kvinnor, och om att problematisera själva förutsättningarna för historieskrivningen — att historien om kvinnor och män faktiskt undersöks av kvinnor och/eller av män. Att egen könstillhörighet och personliga relationer till det motsatta könet, inte minst i tidig ålder, kan ha avgörande betydelse för utvecklingen av en forskares kyrkohistoriska perspektiv, visade jag redan 1987 i *Emanuel Linderholm som kyrkohistoriker*.

Margareta Hallberg, som arbetat med kunskap och kön ur ett vetenskapsteoretiskt perspektiv, definierar kön som «inte bara kunskapsobjekt utan även en kunskapskonstituerande kategori», eftersom feministisk forskning, vetenskapskritik och försök till kunskapsteoretisk begründning baseras på antagandet att kön innebär avgörande skillnader i vetenskapen.⁵ Kvinnans dubbelroll som på en gång vetenskapligt objekt och subjekt kan från feministisk utgångspunkt uttryckas som att kvinnan är förtryckt just som kvinna, att det personliga är politiskt, och att kvinnans erfarenhet är viktig. Detta kan tillämpas på kyrkohistorien så att 1) därför att kvinnan i/av kyrkan varit förtryckt just som kvinna, saknas såväl kunskap om kvinnan som kvinnliga kyrkohistoriker, 2) det personliga genomsyrar vetenskapen på alla nivåer, och 3) kvinnans erfarenhet är viktig både i kyrkohistorien och i kyrkohistorieskrivningen, och den feministiska kunskapen skiljer sig i sitt normativt kritiska innehåll från andra kunskapsteorier.⁶ Den första och den tredje av dessa teser kan dock ifrågasättas därför att det andra ledet inte följer av det första. Den vetenskapliga kyrkohistorieskrivningen är hos oss sedan länge oberoende av såväl konfessionell förpliktelse som kyrklig organisation. Kyrkohistorien som vetenskap har istället till uppgift bland annat att kritiskt undersöka den historiebild som traderas

inom kyrkor och samfund. Och av att kvinnans erfarenhet är viktig följer inte automatiskt en annorlunda, normativ kunskapsteori.⁷

Det finns uppenbara likheter mellan en traditionell marxistisk kunskapsuppfattning och radikalfeminismens, genom «antagandet att den dominerande gruppen i samhället försöker förvränga och mystifiera verkligheten».⁸ Vi kan peka på en uppenbar likhet även med radikalpietismens historieskrivning. Grundläggande för Gottfried Arnolds *Unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorie* (1699) är just antagandet att den dominerande gruppen i kyrkan förvrängt verkligheten. Med opartiskhet menar Arnold inte någon objektivitet i senare mening, utan en överkonfessionell hållning, som hänger samman med hans omvända värderingar av kyrka och kättare.⁹ Hans dogmatiska förutsättning är att tro och kyrka, ande och rätt, erfarenhet och dogmer är oförenliga. Kyrkan förmedlar inte pånyttfödelser — den sanna kyrkan bildas av de pånyttfödda, som förföljs av kyrkoinstitutionen. Arnold övertar gammallutheranernas strukturer av kyrkohistorien, men det historiska förloppet blir föremål för en fullständig omvärdering: därför att kättarna var sanna kristna, motsatte de sig den institutionella kyrkan.¹⁰ Han anknuter till den lutherska tanken på minoriteten/kyrkan under korset, och söker dra de yttersta konsekvenserna av den: att endast de få och förföljda har haft rätt.

Men Arnold stannar inte där. Han kräver också att kyrkohistorikern skall vara pånyttfödd enligt pietistiskt mönster, och alltså själv tillhöra den förtryckta minoriteten. Därigenom görs den personliga erfarenheten till måttstock, och institutioner, händelseförlopp, riter och dogmer, även Bibeln, får träda tillbaka för det inre livet, eller

⁷ Även andra gentemot feministisk forskning kritiska synpunkter kan anläggas. Det är inte självklart att kvinnor som grupp gynnas av feministisk forskning, eller ens att feminister gynnas av den. Istället kan det vara så «att främst forskande feminister gynnas av feministisk forskning och att legitimiteten hos denna forskning bör begränsas till att gälla feministiska forskares intressen» (Hallberg 1991:114).

⁸ Hallberg 1991:99.

⁹ Martin Schmidt: Arnold, Gottfried (TRE IV). 1979:138.

¹⁰ Jürgen Büchsel: Gottfried Arnold. Sein Verständnis von Kirche und Wiedergeburt. 1970:59 ff, 95.

⁴ Elisabeth Møller Jensen: Historien om kvinnornas litteratur (I Guds namn 1000–1800). 1993:11.

⁵ Margareta Hallberg: Kunskap och kön — en vetenskapsteoretisk studie. 1991:121.

⁶ Efter Hallberg 1991:107 f.

med Karl Barths uttryck: den nya människan blir till sakrament. Genom pånyttfödelsen upphävs det historiska avståndet, och historien blir till andlig samtid. Pånyttfödelsen blir till kunskapsprincip, och ger historikern den opartiskhet, som är en förutsättning för kyrkohistorieskrivningen.¹¹ Liksom den sociala mångfalden i feministisk eller marxistisk teori redan i förväg kan reduceras till en enda kategori, reducerar Arnold redan i förväg den kyrkliga mångfalden till endast en kategori.

Kvinnohistoriska perspektiv på nya kyrkohistoriska alternativ

I en uppsats om *Alternativ kyrkohistoria — kyrkohistoria som tvärvetenskapligt alternativ* (STK 1988) pekade jag på de förändrade förutsättningar som i nutiden gäller för den alternativa historieskrivningen: «Istället för försök att utforma än mer objektiva och opartiska alternativ, möter vi nu ofta mer eller mindre öppet ideologiskt präglade alternativ till den objektivistiska historieskrivning, som beskylls för att söka dölja sina ideologiska förtecken».¹² Efter att ha gett exempel på konfessionellt värderande alternativ, stannade jag inför *de alternativa rörelsernas historia* och *de alternativa metodernas* betydelse. Alternativ kyrkohistoria kan också utgå från att «en grupp, som deltar i hela kyrkans historia, blivit förbisedd i den traditionella historieskrivningen. Det tydligaste exemplet är de försök som gjorts att skriva kvinnans kyrkohistoria». Jag konstaterade vidare att en religiös, universell historiebetraktelse var sällsynt hos oss, men inte ovanlig på kontinenten.¹³ Det bör också framhållas att alternativ kyrkohistoria i mer än en mening med framgång kan kombineras i den faktiska forskningen.¹⁴

Sedan 1988 har läget förändrats. Kvinnans kyrkohistoria har blivit alltmer genushistorisk, varom mera nedan. Vi har också fått ett par kyrkohistoriska handböcker med tydliga anspråk på en alternativ, universell historiebetraktelse, som

utgår från bestämda, på rationell eller religiös erfarenhet grundade avgränsningar av vad som är kristendom. Ett exempel utgörs av Henry Cösters *Kyrkans historia och historiens kyrka*. Där definieras den kristna tron som «tilliten till att livets mening är knuten till det allmänmänskliga livet», en tillit som «binder människan till det allmänmänskliga livet, som ett omotiverat givet, gott liv». Författaren konstaterar att om hans tes är riktig «så betyder det att kristendomens historia också är [...] en kritik av försöken att göra kristendomen till ett redskap att skilja mellan människa och människa». «Katholikós» förklaras som «det grekiska [...] adjektivet för att beteckna det allmänmänskliga».¹⁵ Mot det rimliga i att låta den historiska framställningen styras av en dogmatisk definition av kristendomens väsen kan det resas väsentliga invändningar, principiellt och utifrån avskräckande exempel.¹⁶ Och ser vi till innehållet i Cösters definition, så visar den sig trots sin påfallande öppenhet vara så exklusiv att det unika och särpräglade i den kristna tron, som tycks vara en del av själva evangeliet, tenderar att bli betydelselöst om det inte tolkas enbart i existentiella kategorier. Samtidigt blir sådana inslag i kristen tro som sätter gränser mellan människor besvärande, om de inte tolkas i enlighet med den uppställda definitionen.¹⁷

Hur förhåller sig då denna allmänmänskliga kyrkohistoria till kvinnohistoriska perspektiv? Det är ju lätt att konstatera att ett exklusivt kvinnohistoriskt perspektiv står i motsats till ett prin-

¹³ Jarlert 1988:146 f. Hos Lydia Wahlström fanns dock i början av 1900-talet ansatser till en kombination av religiöst och feministiskt perspektiv på kyrkohistorien. Som konstaterats av Birgitta Rengmyr [Löfgren]: Personlighetens sakrament. Lydia Wahlströms författarskap och tänkande i religiösa och kyrkliga frågor 1900–1925. 1982:158, var kvinnosaken för Wahlström «i botten en religiös fråga». Hon betraktade kampen för högre utbildning åt kvinnan som ett sätt att förverkliga Guds rike på jorden, och hos Birgitta tog hon fasta på samspelet mellan kvinna och man, och anknöt till den moderna kvinnosaken (Op. cit. s. 115).

¹⁴ Ett representativt exempel är Gustav Björkstrand: Åkerblom-rörelsen, en finlandssvensk profetörelses uppkomst, utveckling och sönderfall. 1976, som behandlar en alternativ rörelse, men samtidigt utgör ett väsentligt bidrag till kvinnans kyrkohistoria.

¹⁵ Henry Cöster: Kyrkans historia och historiens kyrka. 1989:7, 40.

¹¹ Büchsel 1970:34 ff.

¹² Anders Jarlert: *Alternativ kyrkohistoria — kyrkohistoria som tvärvetenskapligt alternativ* (Svensk Teologisk Kvartalskrift) 1988:145.

cipiellt allmänmänskligt, helt enkelt därför att det skiljer mellan kvinnor och män. Att stanna vid ett sådant konstaterande vore dock alldeles för enkelt. Talar vi istället om köns- eller genus-historiskt perspektiv, kan det innebära en utveckling av det allmänmänskliga. När vi går till Cösters historiska framställning, visar det sig emellertid att det är utomordentligt svårt att alls finna några kvinnor där. Han konstaterar visserligen att feministteologer ibland med rätta framhåvt, «att i de gnostiskt uppfattade gemenskaperna hade kvinnorna ofta en relativt stark ställning»,¹⁸ men sedan är det, som sagt, svårt att alls finna några kvinnor — förutom ett par referenser till kvinnliga författare i noterna längst bak i boken. En klen tröst är att det också är svårt att finna några s.a.s. vanliga män. Det allmänmänskliga representeras så gott som uteslutande av manliga tänkare, alltså av män som har tänkt om det allmänmänskliga.¹⁹

Ett mycket annorlunda perspektiv, men också det med dogmatiska anspråk, representeras av Torbjörn Aronsons svenska väckelsehistoria för tiden efter 1945. Aronson anlägger

ett specifikt kyrkohistoriskt perspektiv, nämligen att väckelseskeendet under 1900-talet innebär avslutningen av den upprättelse av församlingen som tog sin början på 1500-talet. I detta perspektiv innebar 1500-talets reformation, där Martin Luther och Johan Calvin spelade huvudroller, upp-

rättelsen av läran, medan 1700-talets metodistiska/pietistiska väckelser och 1800-talets helgelse-rörelser innebar *upprättelsen av det helgade livet* och 1900-talets världsvida pingstväckelse *upprättelsen av kraften*.²⁰

Aronsons bok är utgiven på Förlaget Trons Värld Ordbild i Uppsala, som tillhör den s.k. trosrörelsen. Det är historiografiskt märkligt att en hos oss så nyetablerad rörelse redan intresserar sig för sin historia i en så utarbetad form, med det tydliga, legitimerande syftet att peka på en historisk utveckling från pingstväckelse över helandeväckelse, Maranata och Jesusväckelse till Livets Ord och trosväckelsen.

Hur förhåller sig då trosväckelsens historietolkning till kvinnohistoriska perspektiv? Kvinnor och kvinnofrågor berörs i framställningen när de har omedelbar betydelse för den dogmatiskt beskrivna historiska utvecklingen. Aronson betonar t.ex. att Fredrik Franson i skriften *Profeterande döttrar, några ord angående kvinnans ställning i evangelisationsarbetet*, slog fast kvinnans rätt att predika evangelium och därigenom banade väg för pingströrelsens och Örebromissionens framgångsrika kvinnliga evangelister. Därmed anknyter perspektivet till den äldre väckelsehistoriografi, där de stora religiösa personligheterna (av lågkyrklig typ) ersatte det i den etablerade kyrkohistorieskrivningen vanliga biskopsperspektivet, men teorin och syftet är annorlunda.²¹ Aronson gör också ett försök att beskriva ett alternativt, kvinnligt sätt att leda möten, helt enkelt därför att det «exakt passade

¹⁶ Principiella invändningar i Eckehart Stöve: Kirchengeschichtsschreibung (TRE 18). 1989:558 — «Kirchengeschichte kann durchaus unter strenger Wahrung ihrer Verpflichtung auf Empirie den Anspruch, theologische Disziplin sein zu sollen, einlösen, ohne diesen Anspruch entlastend an einen theologischen oder gar heilsgeschichtlichen Überbau zu delegieren, bzw. sich mit dem Titel «Historische Theologie» abzusichern — vorausgesetzt, daß sie die überlieferten historischen Quellen unter einer auch theologisch interessanten Fragestellung «zum Sprechen» zu bringen vermag». Ett avskräckande exempel behandlas i Anders Jarlert: Emanuel Linderholm som kyrkohistoriker. 1987.

¹⁷ Ett tydligt exempel är Cösters försök i en senare framställning att tolka Nicenums ord i tredje trosartikeln om «ett enda dop till syndernas förlåtelse» som «förmodligen» syftande på Kristi dop, se Henry Cöster: Det icke-kristna folkets historia som kyrkans kanon. Om Gamla testamentet i den systematiska teologin (Svensk Teologisk Kvartalskrift) 1991:18.

¹⁸ Cöster 1989:32.

¹⁹ Detta hänger samman dels med Cösters objektivistiska definition av kyrka («den kristna kyrkan är förkunnelsen av det som binder människan till den skapade allmänmänskliga gemenskapen som en av Gud älskad och meningsfull verklighet», 1989:66), dels med en mera vanlig uppfattning av kristendomens idéhistoria som enbart teologernas teorihistoria. För nyare exempel på idéhistoria i vidare mening, med tonvikt på självklara förutsättningar och aktivt förmedlade idéer, se Carl Axel Aurelius: Luther i Sverige. Svenska lutherbilder under tre sekler. 1994, även Christian Braw: Tro på Wasas tid. 1993. I Poeterne som kirkelärer. 1983, visar Jakob Balling på den poetiska teologi, som — bättre än konfessionell, akademisk teologi — förmått tydliggöra det interkonfessionella kristna idésammanhanget.

²⁰ Torbjörn Aronson: Guds eld över Sverige. 1990:7.

stämningen i den karismatiska väckelsen». Det handlar om Kathryn Kuhlman, vars form var «helt olik de bullriga helandeevangelisternas, vilkas stil hon hjärtligt avskydde. Hennes möten var tysta och lugna, samtidigt som hon hade ett teatraliskt sätt att tala och agera.»²² *Guds eld över Sverige* har ett tydligt profetiskt anspråk och är därför av stort historiografiskt intresse, men dess dogmatiska karaktär gör den ofruktbar för utvecklingen av det kyrkohistoriska perspektivet.

Ur kvinnohistorisk synvinkel finns mer att hämta på annat håll. En viktig nyare forskningsinriktning är lättast tillgänglig i Egil Johannssons *Kyrkböckerna berättar* (1983), där livet i en församling i västra Medelpad i början av 1800-talet presenteras genom en konkret, «vanlig» kvinnas livslopp, utifrån de tydliga spår som kyrkböckerna ger. En annan forskningstradition, med genushistorisk inriktning, är det spiritualitetsteologiska program som Alf Härdelin med framgång har tillämpat främst på medeltida material.²³ Båda dessa forskare kan sägas anlägga alternativa perspektiv. Men de har alltför stor respekt för det historiska källmaterialet för att absolutifiera eller dogmatiska sina program. Istället är de var på sitt vis kulturforskare, som medvetet använder sig av kunskaper från olika discipliner. Just därför visar sig deras forskningsinriktningar ha stor relevans som kvinnohistoriska perspektiv.

Kvinnohistoriska alternativ som kyrkohistoriska perspektiv

På engelska motsvaras det svenska «kön» av både «sex», d.v.s. biologiskt kön, och «gender», socialt kön. Det svenska kön kan beteckna antingen sex eller gender, men också bådadera. «Genus» har förts fram som en användbar motsvarighet till gender,²⁴ och är numera på väg att slå igenom i diskussionen. Ett intressant bidrag till debatten är Yvonne Hirdmans anknytning till Joan Scotts definition av gender som den kunskap eller förståelse som producerats av olika kulturer och samhällen om relationerna mellan kvinnor och män: «Den största vikten med ett begrepp som <genussystemet> ligger naturligtvis i det faktum att begreppet styr tanken in på *relationerna* mellan män och kvinnor, inte på en ensidig maktrelation som patriarkbegreppet *kan* leda till».²⁵

I en uppsats om kvinnorna och kyrkohistorien pekar Tuulikki Koivunen Bylund på att en av orsakerna till kvinnornas marginalisering i kyrkohistoriska framställningar är ett manligt, d.v.s. snävt perspektiv, som bedriver historieskrivning på den institutionella nivån med präster, kyrkomöten, teologer, stater och organisationer. Utvidgas historieskrivningen till fromhetslivet, blir kvinnorna mera synliga.²⁶ Koivunen Bylund anknyter till Joan Scotts utveckling av genussystemet, och konstaterar att ett kvinnohis-

²¹ Aronson 1990:20. Se t. ex. E. J. Ekman: Den inre missionens historia I. 1896:328 ff (Mor Anna och hennes vänner i Ångermanland), 349 ff (Emilie Petersen); II.1. 1898:832 ff («Svegs Märta»). Härtill Jarlert 1987:109 om Linderholm, som istället för att bryta upp eller nyansera den episkopalt inriktade kyrkohistorieskrivningens frågeställningar, ställde sig på andra sidan, och tog parti för biskoparnas kritiker bland pietister och separatister. Det är betecknande att Aronson just i detta sammanhang återger ett långt citat från Linderholms bok om pingströrelsen i Sverige.

²² Aronson 1990:128.

²³ Se Alf Härdelin: Den kristna existensen. Om spiritualitet och spiritualitetsforskning (Stephan Borgehammar, red.: Kyrkans liv. Introduktion till kyrkovetenskapen. 1988), och senast Medeltida mystik för kvinnor och män. En litteraturkrönika om aktuell forskning (Kyrkohistorisk årsskrift) 1994, och där anförd litteratur.

²⁴ Yvonne Hirdman: Genus-systemet — reflexioner kring kvinnors sociala underordning (Kvinnovetenskaplig tidskrift 1988:49–63). samt debattinlägg om genusbegreppet i samma tidskrift 1987 nr 4, 1989 nr 1 och 1990 nr 1.

²⁵ Yvonne Hirdman: «Makt och kön» (Olof Petersson, red: Maktbegreppet) 1987:197. Jfr. Hallberg 1991:151, som betonar att «gender» hos Joan Scott är starkt kopplat till makt, och kritiserar Hirdmans tes om genussystemet som en «grundläggande ordning» och «företsättning för andra sociala ordningar» och föreslår en vidareutveckling där man avstår från att tala om «grundläggande ordning».

²⁶ Tuulikki Koivunen Bylund: Kvinnorna och kyrkohistorien (Tro & Tanke 92:8) 1992:213 f. Jfr. Eva Åsbrink: Genom portar II. Studier i den svenska kyrkans syn på kvinnans ställning i samhället åren 1809–1866. 1962, som behandlar just den prästerliga kvinnouppfattningen. Härtill även Lars Österlin: Kvinnouppfattningen i Sverige under 1800-talet som kyrkohistoriskt problem (Svensk Teologisk Kvartalskrift 38). 1962.

toriskt perspektiv «innebär att man undersöker maktrelationer mellan könen».²⁷ Därmed riskerar emellertid relationerna att generellt reduceras, dels genom att begränsas till relationer mellan könen, dels genom att tolkas enbart i makt-kategorier. Vi kan t.o.m. uttrycka det så, att genom maktperspektivet återgår man, trots det kvinnliga förtecknet, till ett «manligt» sätt att skriva historia, istället för att behålla den «kvinnlige» inriktningen på relationer i vidare mening, där maktkategorierna utgör endast ett av hjälpmedlen, och där även relationerna mellan kvinnor är intressanta. I sin avhandling om Ebba Boström och Samariterhemmet har Koivunen Bylund dock, trots en bibehållen snäv definition, vidgat perspektivet till att omfatta även inomkvinnlige maktstrategier och — vilket är en viktig nyansats — med särskild uppmärksamhet på relationen mellan Ebba Boströms religiösa tro och maktstrategierna.²⁸

Ur flera aspekter är det intressant att Alf Tergels kyrkohistoriska översikt, tidigare betitlad *Från Jesus till Mao*, numera heter *Från Jesus till Moder Teresa*. I innehållet kan titelns perspektivförändring dock inte sägas ha slagit igenom. Tyngdpunkten ligger fortfarande på en maktpolitisk tolkning av skeendet. Här kan nya källor, liksom perspektiv hämtade från självavård eller skönlitteratur, bidra till att fördjupa tolkningen. I en uppsats om den svenska prästfrun på 1700-talet visar Solveig Widén hur ett annorlunda källmaterial — dalmålningarna — kastar ljus över 1800-talets omvärdering av den gammallutherska treståndslärens föreställningsvärld just ur ett kvinnoperspektiv. Frukta bara pastorala och vittra perspektiv kan hämtas t. ex. från andra delen av den norska *Kristendommen i Europa*, där Jan Schumacher anlägger dem på Henrik IV:s vandring till Canossa 1077 (påven i dilemmat som både själasörjare och politiker) och på angreppet på Bonifatius VIII i Agnani 1303 (Dantes tolkning).²⁹

²⁷ Koivunen Bylund 1992:219.

²⁸ Tuulikki Koivunen Bylund: «Frukta icke, allenast tro». Ebba Boström och Samariterhemmet 1882-1902. 1994:18: «Kvinnoforskning eller feministisk forskning är en forskning som problematiserar förhållandet mellan könen. Man undersöker *maktförhållandena mellan könen*» (kurs. här), 20 f., 15.

Ann-Sofie Ohlander har bidragit med viktiga allmänhistoriska perspektiv på kvinnan som dels arbets- och ansvarsmässigt gränsöverskridande, dels bärare av familjestrukturen. Hon betonar att medan kvinnorna «gång på gång träder in på som manliga definierade områden, överskrider gränserna till dem politiskt, ekonomiskt, religiöst, kulturellt, förekommer inte samma rörelse från männens sida. [...] Män träder sällan in och övertar kvinnors arbete». Detta faktum har bidragit till kvinnornas (och barnens) osynlighet i historieskrivningen. Ett historiskt studium av kvinnor bör därför «automatiskt leda till att en mycket större del av samhället kommer i fokus än i en sedvanligt inriktad historieskrivning».³⁰

Ohlander betonar även kvinnornas betydelse för familjestrukturen. Om en man dog, lyckades i allmänhet hans hustru både försörja och hålla ihop familjen. Om hustrun dog, upplöstes däremot familjen.³¹ Detta perspektiv kan tillämpas såväl inom kristendomens idéhistoria som i konkreta väckelserörelsers historia. Vi kan anknyta till Jakob Balling, som betonat hur tanken på enheten mellan kyrka och samhälle börjar i och bygger på familjen. Den verkar på alla samhällsplan, inte «ned til familien», utan «op fra familien» som den grundläggande enhet, som i många hänseenden präglade de andra formationerna: «familien var stat og kirke i en nødsdeskal».³² Erfarenheten av kvinnan som den som håller ihop familjen belyser bl. a. tanken på kyrkans och religionsenhetens betydelse för att hålla samman samhället. Om modern/kyrkan försvann eller ersattes av flera, upplöstes också samhället. Denna för olika konfessioner gemensamma, självklara förutsättning förblev länge artikulerad och känd på lokalplanet — t.ex. genom Luthers förklaring till fjärde budet, som

²⁹ Solveig Widén: Prästfruns ställning och roll i församlingarna i det svenska riket på 1700-talet. En skiss (Kyrkohistorisk årsskrift). 1994:57 f. Jan Schumacher: Kirken i middelalderssamfunnet. 1987:64, 78.

³⁰ Ann-Sofie Ohlander: Marias döttrar. Kvinnornas Europa (Utsikt mot Europa) 1991:167 f., Kvinnan — historiens huvudperson (Kulturrådet. 1992 nr 1-2). Se även Birgit Sawyer: Kvinnor och familj i det forntida Skandinavien. 1992, som syftar till att ge en översikt över «nordisk kvinno- och familjehistoria» (s. IV).

³¹ Ohlander 1991:168.

³² Jakob Balling: Kristendommen. 1986:215 f.

utgår just från familjerelationerna —, också sedan den skyms undan eller övergetts i den akademiska, teologiska debatten.

Lokala exempel kan hämtas från väckelserörelser i västsvenska fiskelägen, där kvinnornas betydelse för familjestrukturen utvidgats till ett ansvar för väckelsens struktur, genom barnuppfostran, men också genom bestämda kontrollsystem. Medan männen genom besök i främmande hamnar blev mer öppna för nya religiösa rörelser, höll kvinnorna fast vid och förde vidare den etablerade religiositeten, antingen den präglades av schartauanismen, Svenska Missionsförbundet eller pingströrelsen. Genom bestående normer och synsätt behöll kvinnorna sin religiösa dominans, som däremot kunde hotas och brytas ned av andliga nymodigheter.³³

Genushistoriska, kyrkohistoriska perspektiv som mänskliga alternativ

I en uppsats om kvinnoperspektiv på kyrkohistorisk forskning konstaterar Ruth Franzén att «varje forskare kan redan nu öka värdet av sina egna forskningsresultat genom att i både problemställningar och tolkningar komma ihåg att mänskligheten alltid består av både män och kvinnor».³⁴ Detta kan och bör väl uppfattas som en självklar förutsättning för alla former av historisk forskning. Men denna självklara förutsättning kan kringgås eller göras betydelslös med olika konstgrepp — inte bara genom att reducera den historiska verkligheten till hälften, genom att medvetet göra den enkönad, utan också genom att avpersonalisera den till en utveckling som styrts uteslutande av materiella, ideella eller strukturella krafter, lagar eller funktioner, där såväl kvinnor som män bleknar bort eller helt försvinner.³⁵

Om kyrkohistorien betraktas huvudsakligen som de teologiska tänkarnas historia, blir den till

stor del det manliga tänkandets historia. Ur ett kyrkohistoriskt perspektiv blir resultatet endast något bättre om man försöker väga upp denna mansdominans med feministteologi eller exempel på äldre, kvinnligt teoretiserande. För att bli kyrkohistoria behöver idéerna så att säga inkarneras. Felet består ofta i att man marginaliserat själva den religiösa erfarenheten, så att t. ex. mystikens (oftast manliga) teoretiker fått dominera på bekostnad av de (kvinnliga och manliga) mystiker som penetrerat sin erfarenhet och gett den litterära uttryck — som om det skulle kunna finnas en mystikens teori utan praktisk mystik.³⁶

Samtidigt är det viktigt att inte isolera det mänskliga/könsbestämda från det strukturellt betingade. I sin i positiv mening ovanliga uppsats om kvinnoperspektiv på kyrkohistorisk forskning frågar Ruth Franzén varför kvinnor «i olika rörelers pionjärskede lättare fått vara med på tämligen lika villkor», medan de «tycks hamna i köket då en religiös rörelse institutionaliseras».³⁷ Frågeställningen kan kritiseras, främst därför att den behandlar rörelsernas institutionalisering som om den vore oberoende av traditionella kyrkliga strukturer. I själva verket innebär ju institutionaliseringen av en andlig rörelse oftast en integrering i eller en anpassning till äldre, inte minst rättsligt fixerade, kyrkliga strukturer och deras kvinnroller. Därför kan tesen bakom frågan inte heller tillämpas på alla andliga rörelser. Utvecklingen i Oxfordgrupprörelsen gick på 1930-talet i motsatt riktning: kvinnorna fick ökat utrymme just därför att institutionaliseringen av denna rörelse ledde till frigörelse från traditionella kyrkliga strukturer.³⁸

³⁵ Inger Lövkrona: Inledning (Kvinnospår i medeltiden). 1992:5, 14 f. har iakttagit hur kvinnospecifika aktiviteter gavs större utrymme i äldre än i senare forskning, där de konkreta människorna bara «skymtar [...] fram i kollektiva begrepp som folk, bönder etc.»

³⁶ Härdelin 1994:130. Erik Petré: Kyrka och makt. Bilder ur svensk kyrkohistoria. 1990:103 anlägger ett inkarnationshistoriskt perspektiv även på spridningen av erfarenheter: «Talet om rättfärdiggörelse genom en personlig tro kastade människan ut ur tryggheten och lämnade henne ensam och oskyddad. Det som för munken Martin Luther hade varit en befrielse ur en omöjlig tvångssituation blev för svenska bönder bara skrämmande».

³⁷ Franzén 1990:125.

³³ Anders Gustavsson: Kvinnor och män i bohuslänska kustbygder. En studie i könsroller och kulturkontakter (Kattegat-Skagerrak Projektet Meddelelser nr 12). 1986:114, 121 ff, 134.

³⁴ Ruth Franzén: Kvinnoperspektiv på kyrkohistorisk forskning (Kirkko ja politiikka. Juhlakirja professori Eino Murtorinteen täyttäessä 60 vuotta 25.11.1990) 1990:128.

Könskategorin har ytterligare komplicerats i postmodernismen. Den upplöser nämligen det enhetligt manliga och/eller kvinnliga subjektet. Subjektet konstitueras genom differentierade, sociala processer, där de intar olika positioner. Inte heller positionernas inbördes relationer är givna. Det finns t.ex. inte några självklara motsättningar mellan kvinnor och män. Slutligen betonar postmoderna teorier det lokala framför det universella, det mångsidiga framför det ensidiga o.s.v., och traditionella feministiska föreställningar utmanas.³⁹ Författarna till kvinnolitteraturhistorien *I Guds namn* trodde också ett tag

att det handlade om att finna en övergripande litteraturhistorisk teori om kvinnors litteratur. Lyckligtvis övergav vi rätt snabbt den idén. En sådan teori är en omöjlighet. Det finns idag ingen samlande föreställning om, vad en kvinna är, eller vad kvinnlighet är. Därför kan det heller inte finnas någon heltäckande teori om kvinnors litteratur. I stället valde vi att denna gång läsa de kvinnliga författarnas texter utvecklingshistoriskt.⁴⁰

Att anlägga genusperspektiv på kyrkohistorisk forskning innebär att lyfta fram det mänskliga, det personligas roll i historien, och närmare bestämt vad Ruth Franzén kallar «den växelverkan som funnits tiderna igenom mellan män och kvinnor på alla tänkbara nivåer och områden»,⁴¹ men också växelverkan mellan män resp. kvinnor. Detta innebär inte att vi skulle bortse från de materiella, ideella eller strukturella faktorerna, men vi ser dem alltid i relation till den konkreta

människan.⁴² I det kyrkohistoriska sammanhanget innebär det perspektivet att vi undersöker hur den kristna kyrkan — i teologi, förkunnelse och strukturer — möter de faktiska människorna — som individer, grupper eller kulturer —, med de idéer och strukturer och den spiritualitet som det mötet genererat eller inspirerat.⁴³

Här kan vi anknyta till den av Arne Jarrick och Johan Söderberg lanserade aktörsstrukturalismen, som löser upp begreppsparet aktör — struktur för att istället tala om «det dynamiska samspelet mellan aktörer, en växelverkan som i sig själv är den struktur som oavslutligt både bevaras och förändras». Vi finner då att den kristna kyrkan kan beskrivas som «den dynamiska interaktionen mellan aktörer»,⁴⁴ men samtidigt pekar förkunnelsen och liturgin ständigt på att vissa av kristendomens grundläggande strukturer är av annat slag, i högre eller lägre grad givna med samspelet mellan aktörer i historisk tid, och därför i varierande utsträckning oberoende av sentida aktörers interaktion. Kyrkohistorien kan därför sägas utgöras dels av interaktionen mellan dessa historiska, grundläggande strukturer och senare tiders aktörsstrukturer, dels av interaktionen inom och mellan olika aktörsstrukturer.

Detta innebär att kvinnan får en plats i kyrkohistorieskrivningen även när de konkreta kvinnorna inte yttrat sig eller ens varit närvarande — en förutsättning som alltså gäller för barnen, och som kvinnorna under tidigare perio-

³⁸ Anders Jarlert: *Kvinnorna i Oxfordgrupprörelsen* (Teologinen Aikakaaskirja/Teologisk Tidskrift) 1993:402.

³⁹ Hallberg 1991:155 f.

⁴⁰ Møller Jensen 1993:13.

⁴¹ Franzén 1990:128. Se även t.ex. Lynda L. Coon & Katherine J. Haldane & Elisabeth W. Sommer: *Introduction (That Gentle Strength. Historical Perspectives on Women in Christianity)*. 1990:14. Exempel på växelverkansperspektiv ges i Birgit Stolt: *Martin Luther, människohjärtat och Bibeln*. 1994:38 ff om hur iakttagelsen av Käthes kärlek till barnen får Luther att likna Guds kärlek till människorna vid moderskärleken; växelverkansperspektiv mellan manlig präst och kvinnlig lärare i Anders Jarlert: *Och lär mig sucka innerlig ... En pilotundersökning av personliga privatan-teckningar, s.k. suckböcker, i västsvensk folkfromhet (Hilma Christenssons suckböcker) 1987, särskilt kap. 4 och 7.*

⁴² Exempel på kyrkohistorisk undersökning av materiella strukturer som relateras till konkreta människor ges i Solveig Widén: *Änkeomsorg i ståndssamhället. Försörjnings- och understödsformer för prästänkor i Åbo stift 1723–1807*. 1988, samt Ragnar Norrman: *Konserverade änkor och kvinnor på undantag. Prästänkornas villkor i Uppsala stift 1720–1920 — från änkehjälp till änkepension* —. 1993.

⁴³ En utveckling av motsvarande resonemang i Jarlert 1993:400. Genom att fokusera själva mötet undviker vi den olyckliga polariseringen mellan den objektiva utgångspunkten i traditionen från Gerhard Ebeling: *Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift*. 1947, och den subjektiva i t. ex. Bernd Jaspert: *Frömmigkeit und Kirchengeschichte*. 1986, *Hermeneutik der Kirchengeschichte (Zeitschrift für Theologie und Kirche 86)*. 1989.

⁴⁴ Arne Jarrick & Johan Söderberg: *Aktörsstrukturalismen: ett nytt hugg på humanvetenskapens gordiska knut (Historisk Tidskrift) 1991:84, 66.*

der delat med vissa grupper, t. ex. judarna, som förekommer i hela den svenska kyrkohistorien trots att de inte var personligen närvarande förän på 1600-talet, och med accepterad, egen religiös identitet först från 1775.

Med en sådan utgångspunkt syftar det genus-historiska perspektivet inte längre till att utgöra ett kyrkohistoriskt specialintresse, utan har ett vidare anspråk. Om försöken att göra kvinno/genusforskningen till enbart ett specialintresse bland andra utgör den ena fallgropen, består den motsatta risken i att man dogmatiskt och absolut driver feministiska eller andra bestämningar av kristendomens väsen eller könskategorierna i kyrkohistorien. I praktiken gendriver dock en sådan inriktning sina egna anspråk: om ett visst kvinnohistoriskt alternativ gör anspråk på att sitta inne med det enda riktiga svaret på kyrkohistoriens metod- och teorifrågor, har det upphört att fungera som kyrkohistoriskt perspektiv, helt enkelt därför att ett kyrkohistoriskt perspektiv förutsätter öppenhet inför olika teorier och metoder. Det ena diket leder över till det andra: just genom sitt dogmatiska anspråk förpassar — paradoxalt nog — ett absolutistiskt alternativ sig självt till endast ett intresseområde bland andra, en kyrkohistorisk nisch, men utan möjlighet att presentera ett hållbart, kyrkohistoriskt perspektiv.

Istället för en över de historiska skeendena upphöjd allmänmänsklig eller feministisk princip handlar kyrkohistorisk forskning om konkret mellanmänsklighet: att betrakta kyrkohistorien som ett samspel mellan kvinnor och män — och inbördes mellan kvinnor resp. män — i mötet med den kristna kyrkan i olika gestaltningar. Här kan vi ännu en gång anknyta till inledningen till *I Guds namn*: «Ett lands litteraturhistoria [...] borde vara en plats där texter författade av bägge könen kunde mötas, konfronteras och gå i dialog».⁴⁵ På samma sätt är ett lands kyrkohistoria en plats där båda könen möts, konfronteras och går i dialog, inte blott i texter, utan även i handlingar, beteenden och mönster av olika slag, inklusive det strukturella tvång som olika grupper, inte minst kvinnor, utsatts för. Då präglas bilden snarare av mångfald och oenhetlighet, helt enkelt därför att mänsklighetens historia, av vilken kyrkohistorien är en del, är så komplex i sin utveckling. Det gäller inte minst om kyrkans möte med människan — kvinnor och män — och alla de idéer, krafter och strukturer som det mötet genererat eller inspirerat.

⁴⁵ Møller Jensen 1993:12.

Summary

Women's History and/or Church History?

Women's history is regarded as an alternative way of writing Church history, concentrating on the women present and visible in history, and on the historian's own gender as a prerequisite of historiography. Radical feminist theory of knowledge is compared to Marxist or Radical pietist views, and is being criticized for reducing social variations to one category only. Some new, alternative ways of writing Church history in Sweden are studied from the angle of Women's history, and the function of Women's history as Church history is discussed. Efforts to depersonalize the historical development into material, ideal or structural matters only are criticized. Open forms of Gender history as Church history are emphasized as a human alternative, with Church history described as an interaction between fundamental historical structures of actors and contemporary structures, and as an interaction within or between different structures.

Feministiska teorier om rättvisa

CARL-HENRIC GRENHOLM

Några aktuella rättviseteorier och tre feministiskt etiska teorier behandlas i denna artikel av Carl-Henric Grenholm, professor i etik vid Uppsala universitet. En återkommande fråga gäller den nu aktuella diskussionen om etisk universalism contra etisk contextualism.

«Jämlikhet går inte att genomföra i en värld som dyrkar makt och översinnlighet. Det dilemma de kvinnor som fungerar inom en kvinnofientlig värld ställs inför är olösligt. Om kvinnorna fattar beslut och använder sig av jämlikheten som standard bryter de mot de principer de lärt sig hålla på och misslyckas ändå ofta. I bästa fall blir de pseudomän. Det är nödvändigt att utveckla moraliska normer som kvinnor kan trivas med, som uttrycker deras värdestruktur och som är allmänt spridda. Kvinnorna måste bygga upp en moral som kan fungera i denna värld, trots att den skiljer sig från den manliga».¹

Så skriver Marilyn French i sin uppmärksammade bok *Bortom makten. Om kvinnor, män och moral*. Hennes uppfattning tycks vara att kvinnors erfarenheter kan läggas till grund för en helt annan moral än den som det nuvarande patriarkala samhället representerar. Kvinnor har en lång erfarenhet av förtryck, våld och underordning, som ger specifika perspektiv för den etiska reflexionen. De etiska teorier som dominerat inom västerländsk filosofi har utformats av vita, välbärgade män. Ur deras perspektiv som tillhör de underordnade växer nu fram helt andra etiska teorier.

Med feministisk etik kan vi förstå en sådan reflexion över moralen som är förankrad i kvinnors särskilda erfarenheter i ett patriarkalt samhälle. Det är en etik utifrån kvinnors perspektiv, som är förenad med en kritik av ett samhälle med ojämn maktfördelning mellan könen. Men vilka är då de etiska teorier som växer fram ur detta perspektiv? Ger feminismen några specifika bidrag till den etiska reflexionen? Det är de frågor som jag skall diskutera i denna artikel.

Särskilt skall jag uppehålla mig vid frågan om kvinnors erfarenheter ger några specifika bidrag till utformningen av en teori om rättvisa. Eller förhåller det sig så att feministisk etik har ett helt annat innehåll än sådana teorier om rättvisa som utformats av manliga filosofer?

Universalistiska och kontextuella teorier om rättvisa

Inom politisk filosofi möter ett flertal olika teorier om rättvisa. Det är teorier om vad en rättvis fördelning av sociala värden innebär och om hur principer för rättvis fördelning kan berättigas. Dessa teorier skiljer sig åt i flera olika avseenden. Men en viktig skiljelinje kan sägas gå mellan universalistiska och kontextuella teorier om rättvisa. **Universalistiska rättviseteorier** hävdar att det är möjligt att anföra sådana rationella skäl för en rättvisepincip som i princip kan accepteras av alla, oberoende av vilken tradition eller social kontext vi tillhör. Det är en sådan teori som utformas av John Rawls i hans bok *A Theory of Justice*.

I detta arbete föreslår Rawls två rättvisepinciper. Den första innebär att varje person skall ha lika rätt till sådana grundläggande friheter som politisk frihet, yttrandefrihet, samvetsfrihet och sådana friheter som är förenade med rätten till privat ägande. Den andra innebär att inkomster och välfärd skall fördelas lika om inte en olik fördelning därav är till allas fördel, samt att makt och ansvar skall fördelas lika, men om makten är olik fördelad så skall den vara knuten till positioner som är öppna för alla.²

¹ French, Marilyn: *Bortom makten. Om kvinnor, män och moral*. Legenda, Stockholm 1986, s. 521 f.

² Rawls, John: *A Theory of Justice*. Oxford University Press, Oxford 1976, s. 60 f.

Dessa två principer, av vilka den första äger prioritet, är enligt Rawls specialfall av en mer generell rättvisepincip. Denna hävdar att alla sociala värden — friheter och möjligheter, inkomster och välfärd, grunder för självrespekt — skall fördelas lika om inte en olika fördelning av några eller alla av dessa värden är till allas fördel.³ I sin bok diskuterar Rawls särskilt frågan om vad det innebär att en olika fördelning av välfärd skall vara till «allas fördel». Han hävdar att fördelningen av välfärd och inkomst skall ske enligt vad han kallar «differensprincipen». Denna innebär att välfärden bör fördelas lika om inte en olika fördelning är till fördel för de sämst ställda.⁴

John Rawls' teori om rättvisa innefattar också en uppfattning om hur dessa rättvisepinciper kan berättigas. Han omfattar en kontraktsteori, enligt vilken det är rättvist som skulle accepteras av fria och rationella personer i en hypotetisk ursprunglig situation, där de hade att välja rättvisepincip under «okunnighetens slöja». Detta innebär att de skulle göra ett rationellt val i en position där de inte vet sin plats i samhället, inte känner till sin klasstillhörighet och sociala status, och inte heller sin intelligens och sina möjligheter.⁵ I en sådan situation skulle de följa en maximin-princip, menar Rawls, dvs. maximera det goda för den person som hamnar i den sämsta positionen.

Det finns flera olika typer av invändningar som kan anföras mot Rawls' liberala rättviseteori. En invändning är att han i sin kontraktsteori förutsätter en alltför individualistisk människosyn. Den förutsätter att människan av naturen är en isolerad individ, som i sitt handlande drivs av strävan att tillgodose sina egna intressen. Denna kritik av en liberal atomism utförs på ett inträngande sätt av Michael Sandel i hans bok *Liberalism and the Limits of Justice*. Han förordar istället en kommunitarianism, enligt vilken människan av naturen är en social varelse och bärare av en social identitet. Människan är alltid inbäddad i vissa givna sociala relationer och hennes identitet definieras i hög grad av den gemenskap hon utgör en del av. I dessa sociala kontexter

finns också vissa gemensamma värden, som den enskilda individen inte själv skapar utan snarare upptäcker.⁶

En annan invändning mot Rawls' rättviseteori riktar sig mot kontraktsteoriens universalistiska karaktär. Enligt Rawls är det möjligt att genom rationella överväganden nå fram till en hållbar uppfattning om vilka moralprinciper som är rimliga. Vi kan anföra skäl för våra moraluppfattningar som skulle kunna accepteras av alla, oberoende av vilken tradition eller social kontext vi tillhör. Kännetecknande för **kontextuella rättviseteorier** är att de förnekar att detta är möjligt. En av dem som argumenterar för en sådan etisk kontextualism är Alasdair MacIntyre. Han håller med om att vi kan ge rationella skäl för våra moraluppfattningar, men samtidigt menar han att olika traditioner har olika uppfattningar om vad som är ett godtagbart skäl för rättvisa. Rättfärdigandet av våra moraluppfattningar är relativt, i förhållande till den kontext vi tillhör.

I sin bok *Whose Justice? Which Rationality?* visar MacIntyre att det i det västerländska samhället finns högst skilda uppfattningar om vad rättvisa innebär. Dessa olika rättvisepuppfattningar är djupt inbäddade i skilda historiskt givna traditioner. Dessa traditioner förenas också med olika uppfattningar om vad som är rationella skäl för en rättvisepincip. Det finns inte något traditionsoberoende kriterium på praktisk rationalitet. Både våra uppfattningar om vad rättvisa innebär och våra uppfattningar om hur man kan berättiga en moraluppfattning är beroende av vilken tradition och kulturell kontext vi tillhör. Detta innebär emellertid inte en etisk relativism, eftersom traditioner kan utvecklas och kritiskt granskas utifrån sina egna rationalitetskriterier.⁷

En kontextualistisk teori om rättvisa möter också hos Michael Walzer i hans bok *Spheres of Justice*. Han avvisar också Rawls' teori om ett samhällskontrakt, som sluts av rationella individer i en tänkt ursprungssituation under okunnig-

³ A.a., s. 62.

⁴ A.a., s. 76 ff.

⁵ A.a., s. 118 ff. och 136 ff.

⁶ Sandel, Michael J.: *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge University Press, Cambridge 1990, s. 60 ff. och s. 147 ff.

⁷ MacIntyre, Alasdair: *Whose Justice? Which Rationality?* University of Notre Dame Press, Notre Dame 1988, s. 7 ff., 389 ff. och 393 ff.

hetens slöja. Denna teori är förenad med en alltför individualistisk människosyn och bortser från de faktiska omständigheter som människor lever under. I stället förordar Walzer en teori om rättvisa som är relativ i förhållande till de skilda kulturer vi befinner oss i. Valet av rättvisepprinciper skall göras av människor i en given kontext med kännedom om deras faktiska sociala positioner.⁸

Den rättviseteori Walzer utformar är kontextuell och pluralistisk. Det som skall fördelas är sociala värden, som skapas av människor i skilda kontexter. Det finns inte en enda uppsättning av värden som gäller universellt. På motsvarande sätt finns det inte heller bara ett enda kriterium på rättvis fördelning. I stället varierar skilda principer för rättvisa mellan olika kontexter. Det finns skilda rättvisepprinciper för olika sociala sammanhang och skilda sociala värden. Rättvisa har också enligt Walzer att göra med jämlikhet, men vad det innebär att behandla människor likvärdigt måste preciseras på olika sätt i olika sammanhang.⁹

Walzer skiljer mellan enkel och sammansatt jämlikhet. «Enkel jämlikhet» är en sådan som anges av Rawls' principer för rättvisa, dvs en jämlik fördelning av ett bestämt socialt värde. Den avvisar «monopol», dvs en olik fördelning av värdet i fråga. Men viktigare är enligt Walzer att eftersträva «sammansatt jämlikhet». Det innebär att inget socialt värde distribueras till personer som besitter ett annat värde enbart av den anledningen att de besitter detta andra värde. En sådan sammansatt jämlikhet accepterar att skilda sfärer, såsom sjukvården, utbildningsväsendet, familjen, det ekonomiska livet och det politiska systemet, har skilda principer för rättvis fördelning av de värden som är aktuella inom dessa områden. Denna jämlikhet avvisar «dominans», dvs att en given fördelning av en speciell nytthet inom en sfär bestämmer fördelningen av andra sociala värden i en annan sfär. Om det finns skäl att hävda att en fördelning efter prestation är rättvis inom det ekonomiska livet, så får detta inte vara bestämmande

för hur makten skall fördelas inom det politiska livet.¹⁰

En kontextuell omsorgsetik

Vilka bidrag kan då en feministisk etik ge till denna diskussion om rättvisans innebörd och berättigande? Hur ställer sig feministisk etik till den motsättning som föreligger mellan universalistiska och kontextuella rättviseteorier? Kan kvinnors erfarenheter ge några speciella bidrag till utformningen av en teori om rättvisa? Inom feministisk teori möter flera olika svar på dessa frågor. Här skall jag uppmärksamma tre skilda teorier om rättvisa inom feministisk etik.

Den första teorin kan vi kalla för en **kontextuell omsorgsetik**. Den går ut på att feministisk etik har ett helt annat innehåll än en rättvisetik. Kvinnor har ett moraliskt tänkande som påfallande skiljer sig från mäns etiska reflexion. En ståndpunkt av detta slag möter hos Carol Gilligan i hennes bok *In a Different Voice*. Hon redovisar där empiriska undersökningar som visar att flickor tycks ha andra etiska ideal än pojkar. Män omfattar i allmänhet en rättvisetik. De håller sig med universella principer och talar gärna om rättigheter. Kvinnor däremot håller sig i allmänhet med en omsorgsetik. De vårdar och tar ansvar för enskilda individer, de är inriktade på omsorg om personer och mindre intresserade av universella rättvisepprinciper.¹¹

Carol Gilligan är inte etiker utan utvecklingspsykolog. Hon riktar framför allt kritik mot sådana teorier om moralisk utveckling som enbart baserats på empiriska studier av unga mäns moraliska föreställningar. Men det finns kvinnliga moralfilosofer som mer ingående diskuterat vad en feministisk omsorgsetik skulle kunna innebära. En av dessa är Nel Noddings, som skrivit en intressant bok med titeln *Caring. A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*.

Omsorgsetiken hävdar att vår grundläggande förpliktelse är att ha omsorg om andra personer. Men vad innebär det då att ha en sådan omsorg?

⁸ Walzer, Michael: *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality*. Basic Books, New York 1983, s. 5 f.

⁹ A.a., s. 8 ff. och s. 18 ff.

¹⁰ A.a., s. 10 ff., 13 ff. och 17 ff.

¹¹ Gilligan, Carol: *In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development*. Harvard University Press, Cambridge 1982, s. 156 ff. och 166 ff.

Nel Noddings menar att det inte är möjligt att ange några kriterier på en sådan handling som är uttryck för omsorg. Det handlar om att söka främja den andra personens självförverkligande och välfärd. Men vad detta innebär varierar från situation till situation. Att ha omsorg om en annan person betyder att se till just denna speciella person i en bestämd konkret situation, och att handla på ett sådant sätt som just nu främjar hennes behov.¹²

Enligt omsorgsetiken karakteriseras en rätt handling inte enbart av att den medför goda konsekvenser för en annan människa. Att ha omsorg om en annan människa innebär alltid att gå ut ur sin egen referensram och söka identifiera sig med andras verklighet och perspektiv. Detta innebär att den som har omsorg intar en attityd som präglas av empati och medkänsla. Förebilden för denna medkänsla och detta engagemang för den andra är moderns omsorg om sitt barn. Modern känner att något är fel när barnet gråter och tar del i barnets smärta.¹³

Samtidigt förutsätter omsorgen också att det råder en ömsesidighet mellan den som har omsorg och den som blir föremål för den. Omsorgen lever av att det etableras en levande och varm relation mellan två personer. Nel Noddings anknyter till existentialismen och menar med hänvisning till Martin Buber att omsorgen förutsätter en jag-du-relation. Där denna ömsesidighet saknas behandlas den person som blir föremål för omsorg enbart som ett objekt.¹⁴

Omsorgsetiken skiljer sig därigenom från varje form av konsekvensetik, menar Nel Noddings. Det som avgör om en handling är rätt är inte enbart handlingens konsekvenser, även om dessa har en viss relevans för den moraliska bedömningen. Därutöver fordras också att den som utför handlingen har vissa attityder och karaktärsegenskaper. Hos den handlande personen skall finnas ett engagemang och en medkänsla för den andra personen, vilken växer fram ur den ömsesidiga relation de står i. Omsorgsetiken kan sägas vara personorienterad, i den

meningen att den lägger stor vikt vid frågan om vad som utmärker goda karaktärsegenskaper.¹⁵

Det råder också en avgörande skillnad mellan Noddings omsorgsetik och olika slags deontologiska rättighetsteorier. Ansvar för andra personer handlar inte om att respektera deras anspråk på vissa rättigheter. Överhuvud taget skiljer sig omsorgsetiken från varje form av principetik, som räknar med att det finns universellt giltiga moralprinciper. Moraliska dilemman kan inte lösas genom att man söker härleda konkreta normer från vissa generella principer. Den etiska reflexionen tar inte sin startpunkt på den generella nivån, i en vägning och prioritering av olika moralprinciper i förhållande till varandra. I stället måste den etiska reflexionen starta i den konkreta situationen. Det gäller att söka upptäcka vad den individuella omtanken om konkreta individer innebär i just denna konkreta situation.¹⁶

En feministisk omsorgsetik av liknande slag utvecklas också av Virginia Held i hennes bok *Feminist Morality*. Hon framhåller där att feministisk etik betonar den faktiska erfarenhetens betydelse för den etiska reflexionen. Till skillnad från Rawls menar hon att etiska omdömen inte kan berättigas genom abstrakta rationella överväganden, utan enbart därigenom att de möter faktiska personers känslor och moraliska erfarenheter. Dessa erfarenheter är av olika slag, beroende på vilken kontext vi tillhör. Kvinnor har därför också annorlunda erfarenheter än män. De har erfarenheter av menstruation och graviditet, av att genomgå abort och att föda barn, av våldtäkt och kvinnomisshandel. En feministisk etisk teori är en sådan som möter erfarenheter av detta slag.¹⁷

I likhet med Noddings menar Virginia Held att en omsorgsetik är en sådan som bäst svarar mot kvinnors erfarenheter. Det är en etik som inte tar sin ansats i några universella moralprinciper utan i stället reflekterar över vad ansvaret för den enskilda innebär i den konkreta situationen. Den ifrågasätter den individualism som hör

¹² Noddings, Nel: *Caring. A Feminine Approach to Ethics & Moral Education*. University of California Press, Los Angeles 1986, s. 9 ff.

¹³ A.a., s. 30 ff. och s. 51 ff.

¹⁴ A.a., s. 65 ff. och 69 ff.

¹⁵ A.a., s. 79 f., 86 f. och 90 f.

¹⁶ A.a., s. 4 f. och s. 95 ff.

¹⁷ Held, Virginia: *Feminist Morality. Transforming Culture, Society, and Politics*. The University of Chicago Press, Chicago 1993, s. 23 f., 27 ff. och 68 ff.

samman med liberal kontraktsteori, och framhåller i stället det ömsesidiga beroende som råder mellan den handlande personen och den som är föremål för omsorg. Omsorgsetiken är enligt Held också personorienterad, i det avseendet att den framför allt intresserar sig för frågan om vad som utmärker en god människa.¹⁸

Till skillnad från Noddings framhåller emellertid Virginia Held att en feministisk omsorgsetik också behöver hålla sig med vissa moralprinciper, exempelvis en utilitetsprincip och en rättvisprincip. Men dessa skall inte förstås som universella moralprinciper, som kan tillämpas i alla olika situationer. En feministisk omsorgsetik är kontextualistisk också i det avseendet att den hävdar att skilda moralprinciper gäller för skilda sociala kontexter. I ett sammanhang äger utilitetsprincipen tillämplighet, medan en rättvisprincip är mer relevant för en annan kontext. Och vår främsta förpliktelse är att visa omsorg om den enskilda individen, vilket inte kan uttömmas genom en strävan efter rättvisa.¹⁹

Nel Noddings och Virginia Held hävdar båda att det med utgångspunkt i kvinnors erfarenheter är möjligt att utforma en etisk teori som helt skiljer sig från sådana etiska teorier som är förknäpade med ett patriarkalt tänkande. En feministisk etik har ett annat innehåll än en sådan rättvisetik, som möter hos många nutida politiska filosofer. För män kan det högsta etiska idealet vara rättvisa, men utifrån kvinnors speciella perspektiv framstår omsorgen som det högsta etiska idealet.

Är en sådan feministisk omsorgsetik godtagbar? En invändning som kan riktas mot denna etiska teori är att den tycks vara begränsad till individaletiken. I en personlig relation mellan två individer ger den vägledning. Däremot förefaller den ge mindre vägledning för vår bedömning av hur samhällliga institutioner bör vara utformade. Inom socialietiken och den politiska filosofin ställs vi ofta inför problem som gäller hur makt och välfärd bör fördelas. Då räcker det inte med medkänsla och individuell omsorg om enskilda personer. Då behövs också någon princip som anger vad en rättvis fördelning innebär.

En annan invändning mot omsorgsetiken är att den riskerar förstärka förtrycket av kvinnor snarare än att bidra till deras befrielse. Kravet på omsorg kan ställas på de privilegierade, men om det ställs på dem som tillhör de underordnade i ett patriarkalt samhälle, så tycks det fungera som ett stöd för rådande maktfördelning. Ett argument för omsorgsetiken är de empiriska studier som visar att kvinnor i dagens samhälle i allmänhet resonerar på detta sätt. Men denna faktiska kvinnomoral skulle kunna förstås som ett uttryck för den underordnade position kvinnor har i ett patriarkalt samhälle. Om man upphöjer denna omsorgsetik till ett normativt ideal ger den knappast någon grund för en förändring av rådande maktförhållanden.

En universalistisk rättvisetik

Det finns emellertid andra utformningar av en feministisk etik, som förefaller rimligare. Solveig Anna Boasdotir och Anna Höglund har inom ramen för sitt avhandlingarbete om äktenskapsetik respektive fredsetik fäst uppmärksamheten vid två feministiska rättviseteorier som tycks vara mer intressanta än Noddings och Helds omsorgsetik.²⁰ En av dessa teorier kan vi kalla för en **universalistisk rättvisetik**. Det är en teori som hävdar att Rawls' liberala rättviseteori är möjlig att revidera på ett sådant sätt att den kan bejaktas även inom ramen för feministisk teori. En uppfattning av detta slag har Susan Moller Okin i hennes bok *Justice, Gender, and the Family*, där hon framhåller att rättviseperspektivet är nödvändigt också inom ramen för en feministisk etik. Det räcker inte med en omsorgsetik för att hantera de moraliska problemen som uppträder i ett patriarkalt samhälle. Det grundläggande problemet i detta samhälle gäller frågan om vad en rättvis fördelning mellan könen innebär.

Susan Moller Okin diskuterar kritiskt de teorier om rättvisa som utformats av John Rawls, Alasdair MacIntyre och Michael Walzer. Det är

¹⁸ A.a. s. 64 ff., 73 f. och 87 ff.

¹⁹ A.a. s. 75 f. och 77 ff.

²⁰ Solveig Anna Boasdotir behandlar bl.a. Susan Moller Okins rättviseteori i sitt avhandlingarbete om «Marriage, Justice, and Gender». I sin planerade avhandling om «Gender and War» avser Anna Höglund bl.a. att behandla Sharon Welchs kommunikativa risketik.

påfallande, menar hon, att dessa teorier negligerat relationen mellan könen. De behandlar inte explicit de sociala orättvisor som drabbar kvinnor i ett patriarkalt samhälle. De diskuterar också enbart frågan om vad politisk och ekonomisk rättvisa innebär. Däremot behandlar de inte förhållandena inom familjen som ett rättviseproblem. Susan Moller Okin ser därför som sin uppgift att utforma en teori om rättvisa som också behandlar relationen mellan könen. En sådan rättviseteori måste gälla inte bara det politiska och det ekonomiska livet utan också förhållandena inom familjen.²¹

Ofta har man menat att rättviseteori inte är relevant för familjen, utan att detta är en sfär där idealen i stället är kärlek. Detta är emellertid uttryck för en alltför idealiserad bild av familjen, menar Moller Okin, som bortser från att äktenskapet är en institution där det i allmänhet råder en ojämlig fördelning av makt. Flera politiska filosofer gör en alltför skarp uppdelning mellan det privata och det offentliga livet, som är ytterst missvisande. Det personliga är i själva verket högst politiskt, menar Moller Okin. De personliga relationer som gäller inom familjen präglas av liknande orättvisor som råder inom det politiska och det ekonomiska livet.²²

Vad innebär då en rättvis fördelning av makt och välfärd, och hur kan en princip om rättvisa rättfärdigas? Susan Moller Okin besvarar denna fråga genom att kritiskt diskutera de rättviseteorier som utformats av bl.a. Rawls, MacIntyre och Walzer. Förvånansvärt nog försvarar hon den universalistiska teori om rättvisa som utformats av John Rawls. Hans kontraktsteori, enligt vilken vi kan komma överens om vad som är rättvist ifall vi gör ett rationellt val under okunighetens slöja, är enligt Moller Okin ett utmärkt redskap för en feministisk kritik av det patriarkala samhället.²³

Anta att vi befinner oss i ett naturtillstånd, där vi inte ens vet vilket kön vi kommer att tillhöra i ett framtida samhälle. Om vi skulle göra ett val i en sådan situation, så skulle vi alla mena att en rättvis fördelning är en lika fördelning av

makt och välfärd också mellan könen, och vi skulle acceptera ojämlikheter bara om de är till fördel för de sämst ställda. I ett val under okunighetens slöja skulle vi inte acceptera att kvinnor ställs utanför arbetsmarknaden, att kvinnor är underrepresenterade i det politiska livet och att kvinnor har en underordnad position inom äktenskapet.²⁴

Däremot riktar Susan Moller Okin kritik mot den kontextuella rättviseteori som utformats av Alasdair MacIntyre. Problemet med denna teori, menar hon, är att den inte anger hur man skall kunna avgöra vilken tradition som har den rimligaste uppfattningen om vad rättvisa innebär. Teorin möjliggör inte en kritisk granskning av olika rättviseteorier annat än inifrån den tradition man själv tillhör. MacIntyres egen uppfattning om vilken tradition som är att föredra ter sig också problematisk. Han förordar en thomistisk tradition, men denna är enligt Moller Okin förenad med ett patriarkalt tänkande som inte kan accepteras ur ett feministiskt perspektiv. I likhet med aristotelisk tradition har thomismen i allmänhet menat att det är rättvist att mannen är överordnad kvinnan.²⁵

Susan Moller Okin riktar också kritik mot den rättviseteori som Michael Walzer utformat. Hon instämmer visserligen i dennes argumentation för en sammansatt jämlikhet. Den fördelning som uppfattas som rättvis inom en livssfär får inte bli bestämmande för vad som anses vara en rättvis fördelning inom en annan sfär. Om det finns skäl att hävda att en viss fördelning är rättvis inom det politiska och ekonomiska livet, så får detta inte vara bestämmande för hur makten skall fördelas inom familjen. Däremot menar Moller Okin att Walzers kontextualistiska teori inte ger tillräckligt utrymme för en kritisk granskning av de orättvisor som faktiskt råder inom skilda sociala sammanhang. Det är en teori som tycks kapitulera inför de värderingar som är rådande i ett givet samhälle och inom en given sfär. Om man i Indien genom en demokratisk procedur kommer överens om att kastväsendet är rättvist, så finns det ingen möjlighet att utifrån kritisera detta system. Om männen i ett patriarkalt samhälle kommer överens om att rådande

²¹ Moller Okin, Susan: *Justice, Gender, and the Family*. Basic Books, New York 1989, s. 8 f., 14 ff.

²² A.a., s. 26 ff.

²³ A.a., s. 101 ff.

²⁴ A.a., s. 106 ff.

²⁵ A.a., s. 46 f. och 57 ff.

förhållanden mellan könen är rättvisa, så anger inte Walzer på vilka grunder denna ståndpunkt skall kunna kritiseras.²⁶

Vilket bidrag kan då feministisk teori ge till diskussionen om vad rättvisa innebär och hur en rättvisepincip kan rättfärdigas? I huvudsak ansluter sig Susan Moller Okin till den liberala rättviseteori som utformats av John Rawls. Till skillnad från honom vill hon tillämpa denna teori också i en diskussion om relationen mellan könen. Det innebär också att hon ställer frågan om vilka arrangemang i familj och äktenskap som kan sägas vara rättvisa, ifall man gör ett val under okunnighetens slöja. I detta avseende kan feminismen bidra till en speciell tillämpning av en liberal rättviseteori. Däremot tycks inte Moller Okin tänka sig att kvinnors erfarenheter och perspektiv kan ge några speciella bidrag till förståelsen av vad rättvisa innebär.²⁷

Här ligger en uppenbar begränsning i Susan Moller Okins ansats. Om man vill göra allvar av kvinnors speciella erfarenheter och de speciella perspektiv som hör samman med feministisk tradition förefaller det svårt att bejaka de universalistiska anspråk som hör samman med en liberal rättviseteori. Inom ramen för en feministisk etik finns det skäl att förvänta sig en större medvetenhet om etikens kontextuella karaktär än den som möter hos Moller Okin. Till skillnad från den etiska universalismen menar jag att det är rimligt att hävda att kvinnors speciella erfarenheter i ett patriarkalt samhälle kan ge särskilda bidrag till förståelsen av rättvisans innebörd.

En kommunikativ risketik

Det finns emellertid en tredje feministisk teori om rättvisa, som i högre grad ger uttryck åt en kontextmedvetenhet. Samtidigt antar den att rättviseperspektivet är relevant också inom ramen för en feministisk etik. Vi kan kalla denna ståndpunkt för en **kommunikativ risketik**. Det är en teori som utformats av en amerikansk befrielse-teolog som heter Sharon Welch. I sin bok *A Feminist Ethic of Risk* menar hon att feministisk teologi låter sig bäst förenas med vad hon kallar en «risketik». Samtidigt riktar hon kritik mot den

«kontrolletik» som hon menar är utmärkande för det patriarkala, västerländska samhället.

Det moraliska problem som Sharon Welch reflekterar över i sin bok gäller frågan om vad som är ett ansvarigt handlande i en värld som hotas av kärnvapenkrig. Hon framhåller att de människor som är ansvariga för de militära rustningarna i världen inte är onda människor med brutala avsikter. Tvärtom är det personer som känner ett stort ansvar och menar att en kärnvapenbalans är nödvändig för att garantera freden. Hotet om ett kärnvapenkrig orsakas av människor med ytterst goda avsikter. Men finns det inte någon alternativ etik till denna dominerande sociala moral? Kan feminismen bidra till någon sådan alternativ etik?²⁸

Den feministiska etik som Sharon Welch föreslår är inte en kontextuell omsorgsetik, och inte heller en universalistisk rättviseteetik. I stället är det vad hon kallar en risketik. Det är en motståndets etik, som är djupt medveten om de risker som motståndet är förenat med och som vågar ta dessa risker för att bevara de förtrycktas mänskliga värdighet. Sharon Welch skriver som en vit, amerikansk medelklasskvinna, men hon menar att hon som sådan har mycket att lära av afro-amerikanska kvinnor. Bland dessa möter hon en moralisk mognad och en förmåga att uthärda motståndet mot ett förtryckande system, trots dess till synes oövervinnerliga styrka.²⁹

Sharon Welch ägnar sig åt en narrativ etik, dvs. en etisk reflexion med hjälp av berättelser. De berättelser hon tar sin utgångspunkt i är sådana hon möter i afro-amerikansk kvinnolitteratur. Hon behandlar fem romaner, bland vilka en är skriven av 1993 års nobelpristagare, Toni Morrison. I dessa möter hon en moralisk vishet och realism som hon menar är oöverträffad. De är berättelser om människors förtvivlan och smärta i ett djupt orättvist och förtryckande samhälle, vilka samtidigt förenas med en tilltro till människors förmåga att bevara sin värdighet och på lång sikt förändra sina livsvillkor.³⁰

Det är i dessa svarta kvinnors skönlitteratur Sharon Welch finner vad hon kallar en **risketik**. Det är en etik för motstånd inom ett förtryck-

²⁶ A.a., s. 62 ff.

²⁷ A.a., s. 170 ff.

²⁸ Welch, Sharon D.: *A Feminist Ethic of Risk*. Fortress Press, Minneapolis 1990, s. 3 ff.

²⁹ A.a., s. 14 ff.

ande system, där det är omöjligt att föreställa sig hur de undertryckta skall kunna segra. Det är en etik som anger vad som är ett ansvarigt handlande i en situation där det inte finns några handlingsprogram som garanterar att exploateringen skall upphöra. Risketikerna är medvetna om dessa överväldigande svårigheter. Den är uttryck för en mogen och realistisk hållning, men den präglas ingalunda av resignation. I stället uttrycker den en medvetenhet om att kampen för rättvisa varar över flera generationer. För de maktlösa gäller det i denna långa historiska utveckling framför allt att bevara sin självrespekt och sin mänskliga värdighet.³¹

Sharon Welch framhåller särskilt tre element i denna etik ur de förtrycktas perspektiv. Det första är att den är baserad på gemenskap och sammanhållning mellan dem som drabbats av orättvisorna. Den som handlar är inte en enskild individ utan en gemenskap av drabbade människor. Det andra är att den är beredd att ta risker. I en situation där man inte ser hur förhållandena kan ändras måste man vara villig att riskera också det egna välbefinnandet, att handla mot alla odds. Det tredje är att den är förenad med en ny förståelse av ett ansvarigt handlande. Att handla ansvarigt är inte att veta att man kan uppnå de konsekvenser man eftersträvar, utan att vad som än händer bevara sin självrespekt.³²

En feministisk risketik av detta slag skiljer sig radikalt från vad Sharon Welch kallar en **kontrolletik**. Det är en sådan kontrolletik som dominerar tänkandet i ett västerländskt, patriarkalt samhälle. Den hävdar för det första att en ansvarig handling kännetecknas av att aktören har kontroll över dess effekter. Den är förenad med drömmen om absolut säkerhet. För det andra uppfattar den det handlande subjektet som en ensam, individuell person. För det tredje häv-

³⁰ *A.a.*, s. 16 ff. och 67 ff. En narrativ teori om rättvisa, som i vissa avseenden påminner om den teori som Welch framställer, möter hos Karen Lebacqz i hennes bok *Justice in an Unjust World*. Augsburg Publishing House, Minneapolis 1987. Lebacqz framhåller vikten av att lyssna till de förtrycktas berättelser om orättvisor och betonar starkare än Welch de förtrycktas kunskapsteoretiska privilegium. Se *a.a.*, s. 150 f., 152 f. och 154 ff.

³¹ Welch, Sharon D.: *A Feminist Ethic of Risk*, s. 74 ff.

³² *A.a.*, s. 19 ff.

dar kontrolletiken att vi ibland måste acceptera bruket av våld, som ett medel att uppnå ett önskvärt mål och undvika ett ännu större ont.³³

Det är en sådan kontrolletik som möjliggjort kärnvapenrustningen, menar Sharon Welch. Man har inte kunnat acceptera en nedrustning, eftersom man inte har några garantier för att även andra nationer kommer att förbjuda kärnvapen. En sådan kontrolletik har också präglat västerlandets förhållningssätt till fattiga människor i tredje världen. De privilegierade har sökt åstadkomma rättvisa åt de fattiga genom olika former av hjälpinsatser. Men i sin tilltro till elitens förmåga att lösa de underordnades problem har man inte uppmärksammat hur man kränkt de förtrycktas mänskliga värdighet. Av barmhärtighet och god vilja har man uttryckt bristande respekt för de marginaliserade och hindrat de förtrycktas egna initiativ.³⁴

Sharon Welch utformar en feministisk etik som enligt min mening utgör ett ytterst intressant alternativ till både en renodlad etisk universalism och en renodlad etisk kontextualism. Hon visar att det är möjligt att utforma en kontextmedveten etik, som tar hänsyn till de speciella bidrag som både kristen tradition och kvinnors erfarenhet kan ge, samtidigt som den har en öppenhet för dialog med och kritisk granskning av andra traditioner.

Den feministiska risketik som Sharon Welch föreslår är en kontextuell etik. Det är en etik ur de förtrycktas perspektiv. Därför avvisar hon också en sådan etisk universalism som möter hos John Rawls och Susan Moller Okin. Men samtidigt avvisar hon också en sådan etisk kontextualism som möter hos Alasdair MacIntyre och Nel Noddings. Kontextuella teorier hävdar att varje tradition har sina egna moraluppfattningar och sina egna kriterier på rationalitet. Problemet med denna ståndpunkt är att det inte finns någon grund för en dialog mellan olika traditioner. Det finns inte heller någon möjlighet att utsätta en tradition för kritisk granskning om man inte accepterar dess egna spelregler.

Det alternativ till liberalismen och kom-munitarianismen som Sharon Welch förordar är en **kommunikativ etik**. Det är en ståndpunkt

³³ *A.a.*, s. 23 ff., 33 ff. och 37 ff.

³⁴ *A.a.*, s. 50 ff.

som ursprungligen utvecklats av den tyske filosofen Jürgen Habermas. Den kommunikativa etiken tar pluralismen och de skillnader som föreligger mellan olika traditioner på allvar. Den räknar med att etikens innehåll varierar, beroende på vilket perspektiv vi har. Sharon Welch antar, i likhet med Sandra Harding, att förtryckta människor har ett kunskapsteoretiskt privilegium. Det är förtryckta människor, svarta, fattiga, flyktingar och kvinnor, som kan nå fram till en fullödig förståelse av vad rättvisa innebär.³⁵

Men samtidigt antar den kommunikativa etiken att det finns en möjlighet till dialog över traditionsgränserna. Sociala grupperingar och traditioner med skilda moraluppfattningar kan interagera och ha ett utbyte med varandra. Genom att lyssna till andra traditioner kan man tillägna sig instrument att förhålla sig kritisk också till den egna traditionen. Detta sker inte genom att söka utveckla någon objektiv och universalistisk position, utan genom att skärpa medvetenheten om den egna traditionens perspektiv samtidigt som man söker lyssna till människor med helt andra perspektiv.³⁶

Målet för en sådan dialog över traditionsgränserna är inte att uppnå konsensus. Däremot är det möjligt att i medvetande om de skillnader som föreligger utveckla en solidaritet med andra traditioner. Skilda gruppers liv är sammanflätade med varandra och den ena traditionen är beroende av den andra. I solidaritet är det därför nödvändigt att lyssna också till berättelser som möter inom andra kulturer och att etablera en dialog över traditionsgränserna.³⁷

³⁵ A.a., s. 123 ff. och 126 ff. En av de feministiska politiska filosofer som utvecklat en sådan kommunikativ etik, och som Welch även hänvisar till, är Seyla Benhabib. Hennes bok *Situating the Self* finns nu i svensk översättning med titeln *Autonomi och gemenskap. Kommunikativ etik, feminism och postmodernism*. Daidalos, Göteborg 1994.

³⁶ Welch, Sharon D.: *A Feminist Ethic of Risk*, s. 129 ff. Genom sitt antagande att en kommunikation över traditionsgränserna är möjlig skiljer sig Welch från en sådan postmodernistisk teori om rättvisa som framställs av Iris Marion Young i hennes bok *Justice and the Politics of Difference*. Princeton University Press, Princeton 1990.

³⁷ Welch, Sharon D.: *A Feminist Ethic of Risk*, s. 133 ff. och 137 ff.

Det är därför Sharon Welch lägger så stor vikt vid de berättelser som möter inom afro-amerikansk kvinnolitteratur. Som vit medelklasskvinna menar hon att hon har mycket att lära av de kvinnor som drabbats hårdast av ett rasistiskt samhälle. Genom att lyssna till dessa berättelser kan hon nå en viss förståelse av den moraliska hållning som växer fram ur detta speciella perspektiv. Därigenom kan hon också tillägna sig instrument att förhålla sig kritisk till sin egen tradition. Trots de kulturella skillnader som finns är sålunda en dialog och kritik över traditionsgränserna möjlig.

Konklusion

I denna artikel har jag behandlat tre skilda utformningar av en feministisk etik. De inrymmer olika teorier om rättvisans innebörd och dess berättigande, och förhåller sig på skilda sätt till motsättningen mellan etisk universalism och etisk kontextualism. Den första är en **kontextuell omsorgsetik**. Den tar hänsyn till etikens kontextuella karaktär och tar sin ansats i kvinnors speciella erfarenheter. En invändning som kan riktas mot denna teori är att den inte alls inrymmer ett rättviseperspektiv och därigenom knappast möjliggör en kritik av ett patriarkalt samhälle. En annan invändning mot denna teori är att den betonar den feministiska etikens exklusivitet så starkt att det blir svårt att föra en dialog med personer som inte delar detta perspektiv. En renodlad kontextuell etik tenderar bli så exklusiv att en dialog och ömsesidig kritik över traditionsgränserna blir omöjlig.

Den andra teorin är en **universalistisk rättviseetik**. Den framhåller med rätta rättviseperspektivets betydelse också inom ramen för en feministisk etik. Den är också utformad på ett sådant sätt att den möjliggör en dialog med andra traditioner. En invändning som kan riktas mot denna teori är emellertid att den inte alls tycks beakta etikens kontextualitet, dvs det förhållande att etikens innehåll i hög grad bestäms av vilka traditioner vi tillhör. Kvinnors erfarenheter läggs inte till grund för någon speciell förståelse av vad rättvisa innebär. Därmed misslyckas denna teori klargöra de speciella bidrag till etiken som skulle kunna vara möjliga att ge ur ett feministiskt perspektiv.

Ingen av dessa två teorier förefaller mig sålunda vara godtagbar. Det finns starka invändningar som kan anföras både mot en renodlad etisk kontextualism och mot en renodlad etisk universalism. Feministisk etik tycks stå inför ett dilemma i dagens pluralistiska samhälle, som liknar det som en kristen etik befinner sig i. Antingen betonar man den egna traditionens identitet så starkt att man drivs in i en position där det blir omöjligt att föra en dialog med andra traditioner. Den egna traditionens kunskapsteoretiska privilegium betonas så starkt att ett samtal med andra omöjliggörs. Eller också lyckas man etablera en dialog med etiska teorier som är förenade med andra åskådningar. Men detta sker då till priset av att man misslyckas klargöra det specifika innehållet i den egna traditionen.³⁸

Den tredje teori som jag behandlat, en **kommunikativ risketik**, tycks anvisa en väg att lösa detta dilemma. Den visar att det är möjligt att utforma en kontextuellt medveten etik på ett sådant sätt att det samtidigt blir möjligt att föra dialog över traditionsgränserna. Av detta skäl menar jag att denna feministiska teori om rättvisa framstår som den rimligaste. Den är förenad med en kritik av en sådan liberal politisk filosofi, som i sin strävan efter universalism bortser från etikens kontextuella karaktär. Den är också förenad med en kritik av en sådan kommunitarism, som i sin betoning av etikens kontextualitet omöjliggör en dialog över traditionsgränserna. Den kommunikativa risketiken är medveten om de skillnader som finns mellan olika traditioner och skilda sociala perspektiv, samtidigt som den räknar med möjligheter till kommunikation och ömsesidig kritik.

³⁸ Att kristen etik befinner sig i ett dilemma av detta slag hävdar Jeffrey Stout i sin bok *Ethics after Babel. The Languages of Morals and their Discontents*. Beacon Press, Boston 1988, s. 163 och 184 f.

Summary

This article contains a critical discussion of three different theories of justice within feminist ethics. A contextual ethic of caring is critical against the justice perspective and universal moral principles. A universalistic ethic of justice is defending liberalism from a feminist perspective. A communicative ethic of risk believes in the possibility of interaction and dialogue between different contexts and traditions.

The thesis is that there are strong reasons in favour of communicative ethics. It is aware of the wide range of moral beliefs in different communities and traditions, but avoids the dangers of isolation and self-justifying ethical systems.

En godtagbar rättviseteori bör enligt min mening uppfylla två villkor. För det första bör den vara förenad med en kontextuell medvetenhet, dvs. en medvetenhet om att våra uppfattningar om rättvisa varierar beroende på kulturellt och socialt sammanhang. I dagens pluralistiska samhälle har vi högst skilda uppfattningar om vad som är rättvist och även olika uppfattningar om vilka slags argument som kan anföras för skilda rättvisepprinciper. Valet av rättvisepprincip bör därför också göras inte i en tänkt kontraktssituation under okunnighetens slöja utan av människor i en given kontext med kännedom om sina skilda sociala positioner.

För det andra bör en godtagbar rättviseteori möjliggöra en dialog mellan skilda traditioner i ett pluralistiskt samhälle. För att undvika en etisk relativism bör den anvisa vägar till en faktisk dialog mellan personer som befinner sig i skilda sociala och kulturella kontexter. Därmed skall den också vara öppen för kritisk granskning från andra perspektiv än det som kännetecknar den egna positionen.

En feministisk kommunikativ etik av det slag som möter hos Seyla Benhabib och Sharon Welch uppfyller enligt min mening båda dessa villkor. Den hävdar inte att feministisk etik har ett helt annat innehåll än sådana teorier om rättvisa som utformats av manliga politiska filosofer. Däremot visar den på ett övertygande sätt att kvinnors erfarenheter av förtryck, våld och underordning kan ge specifika perspektiv för den etiska reflexionen över rättvisans innebörd. Kvinnor, svarta och fattiga har speciella erfarenheter av orättvisor och förtryck. Det är genom att lyssna till de berättelser som växer fram ur dessa förtrycktas perspektiv som vi har en möjlighet att nå en djupare förståelse av vad rättvisa kan innebära.

LITTERATUR

Nils G. Holm: *Religionshistoria — en introduktion med textläsning (Religionsvetenskapliga skrifter nr 25)*. 320 sid. Åbo Akademi, Åbo, 1993.

Det var med spänd förväntan som jag började läsa i denna bok ty allt för sällan skrivs allmänna översiktsverk i religionshistoria på svenska av forskare som är förtrogna med den skandinaviska forskningstraditionen. Jag ska i det följande redovisa några av de många och skiftande intryck jag fick.

I förordet introduceras läsaren i författarens avsikter och förväntningar samt verkets begränsningar. *Religionshistoria* är avsedd för studier på universitetens grundkurser i religionshistoria för att tjäna som en allmän introduktion till ämnesområdet. Framställningen växlar mellan beskrivande partier och kortare utdrag ur religiösa källtexter. De senare ska berika och fördjupa det religionshistoriska studiet. Verkets övergripande karaktär medför dock att det inte är heltäckande utan högst översiktligt och förenklat, konstaterar författaren (H). Han förväntar sig därför kritik mot att presentationen av i synnerhet de forntida religionerna och de skriftlösa folkens religioner är alltför kortfattad och bristfällig. I jämförelse med Ringgren-Ströms «Religionerna i historia och nutid» säger sig H ha valt att kraftigare betona de nu levande religionerna eftersom det förändrade globala läget kräver «mer kunskap om moderna förhållanden och levnadssätt i de skilda kulturerna».

Om vi övergår till *Religionshistorias* innehåll kan vi notera följande:

Boken omfattar ett inledningskapitel på c:a 17 sidor som avser att belysa allmänna terminologiska och vetenskapshistoriska frågor samt att ge en inblick i olika religionsteorier och religionshistoriska metoder.

Nästa avsnitt, de forntida religionerna som omfattar 72 sidor totalt, behandlar följande religioner eller geografiska områden: Egypten, Mesopotamien, Persien, Grekland och Rom. Nordeuropa ingår i avsnittet med en halv sida keltisk religion samt en sida vardera av germansk/forrnordisk, fornfinländsk och samisk religion.

Därefter följer ett längre avsnitt där fyra av de sk världsreligionerna vardera tilldelas ett 40-tal sidor stort utrymme. Här finner vi Judendom, Islam, Hinduism och Buddhism som dock blott ägnas 31 sidor. Två mindre indiska religioner — Sikhism och Jainism — tilldelas tillsammans 12 sidor och beskrivningen av kinesisk och japansk religion omfattar 13 respektive

11 sidor. De sk skriftlösa folkens religioner behandlas på 17 sidor varav en allmän inledning på 4 sidor. Amerika, Afrika och Stillahavsområdet som förs till den skriftlösa gruppen ägnas drygt en sida vardera. Boken avslutas med en litteraturlista på c:a 6 sidor.

Såvitt jag kan se är de flesta religioner och religionsområden företrädde och H:s framställning är i stort saklig och informativ vilket man väl kan och bör förvänta sig. Men som H mycket riktigt påpekar är vissa avsnitt alltför kortfattade och förenklade. De nord-europeiska religionerna och de omfattande afrikanska och amerikanska religionsfälten behandlas så ytterligt knapphändigt (sammanlagt fem sidor beskrivande text) att man med fog kan fråga sig om det är meningsfullt att låta dem förbli i denna form.

Ett sätt att frigöra utrymme vore att reducera inslaget av «heliga texter» och infoga representativa citat i löpande text eller att överväga sammanställning av en tillhörande textvolym och sålunda helt enkelt utelämnade de över 90 sidor av boken som innehåller utdrag ur religiösa urkunder. Detta skulle skapa förutsättningar för en fylligare behandling av de eftersatta områden som H själv identifierar i boken.

Till en av bokens flera förtjänster kan räknas de anvisningar för texttolkning som föreligger i inledningskapitlet men urvalet av texter synes understundom något godtyckligt och man frågar sig osökt varför inte H kommenterat sitt urval utförligare. Dessutom tycks texternas omfång ibland stå i något skevt förhållande till det utrymme religionen i fråga tilldelats eller den historiska betydelse den äger. Slutligen förefaller översättningarna vara av mycket skiftande kvalitet.

Man kan sålunda fråga sig varför det en och en halv sida långa avsnittet om Finlands forna religion ägnas ett tio sidor långt utdrag ur *Kalevala* under det att Judendomsavsnittet som omfattar 36 sidor tilldelas 2 och en halv sida «helig text». Varför förekommer förresten ingen mahayanabuddhistisk text i det 12 sidor långa textsupplementet till Buddhismen? Och om vi går till Islam, varför presenteras uteslutande utdrag ur Koranen och Haditherna? Vilken är den redaktionsprincip, frågar man sig, enligt vilken text-avsnitt som rör sufismen eller texter som illustrerar användningen av religiösa symboler i «profan» kommunikation har uteslutits. Visst är det svårt att representera alla relevanta aspekter av religiösa uttrycksformer, men med över 90 sidor till förfogande synes det inte ogörligt att erbjuda en stor variation av «heliga» och andra illustrativa texter.

En stor del av det religiösa urkundsmaterialet är för övrigt hämtat ur Olof Pettersons *Heliga skrifter* (Stockholm 1970) som i sig till stor del utgör redigerade översättningar av översättningar av religiösa urkunder. Ypperliga översättningar av religiösa texter till svenska är lättillgängliga. Om dessa utnyttjades skulle bokens attraktionskraft och användbarhet öka avsevärt.

Ett av huvudskälen till att boken fått sin utformning sades i förordet vara behovet av kunskap om religioners nutida uttrycksformer. Hur förhåller det sig med detta? För Judendomens del föreligger ett kapitel som heter «Helg och vardag» (s. 121 ff.) vilket behandlar den judiska kalendern, «genomgångsriterna» och dietföreskrifterna; detta är väl vad som närmast motsvarar «moderna förhållanden och levnadssätt ...». Islams nutida religiösa former behandlas på s. 168–170 och motsvarande former inom Hinduismen och Buddhismen ges två sidor vardera (s. 210 ff. respektive 242 ff.). Vid en jämförelse med Ringgren-Ströms bok och andra övergripande verk har jag svårt att se att denna bok i någon påfallande utsträckning tillför ytterligare «kunskap om moderna förhållanden och levnadssätt i de skilda kulturena».

Denna innehållsrika bok inbjuder till många reflexioner, men jag ska begränsa mig till inledningskapitlet samt beskrivningarna av hinduismen och buddhismen och kort kommentera litteraturförteckningen.

H:s angivande av värdet av religionshistoria är lovvärt men den efterföljande ansatsen till religionsdefinition (s. 14) inleds litet valhänt: «Så småningom har dock forskningen kommit därtill att man med religion menar ...». Det vore olyckligt om läsaren delgavs intrycket att denna tvistefråga vore löst.

Därefter hävdar han att det evolutionistiska perspektivet påverkat uppkomsten av termen «Religionshistoria». Detta må vara hänt, men när H dessutom hävdar att evolutionismen drev tesen att «alla religioner på något sätt hade ett enda upphov» (s. 17) får man osökt intrycket att alla forskare som hävdar en viss förbundenhet i religionens utveckling även ansluter sig till hypotesen om dess monogenes. Den «unilinjära evolutionsteorin» är trots allt bara en i raden av kulturella utvecklingsteorier.

Avsnittet om primitiva religioner (s. 18 ff.) skulle vinna på en presentation av modern teoribildning och ger för övrigt ett något obearbetat intryck. Låt oss betrakta meningen «De primitiva religionerna var intressanta därför att man på *något vis* genom dem fick kännedom om religionens upphov och inre väsen» (min kursivering). Den skulle tydligare avspegla E.B. Tylors metod om den skrevs: «De primitiva kulturena var intressanta därför att man genom att studera religionen hos de teknologiskt sett enklaste av dessa fick kännedom om religionens upphov och inre väsen».

Längre ner på sidan sägs att «Totemism kommer från indianerna». Lévi-Strauss skulle väl säga att totem kommer från indianerna, totemismen i snäv mening från forskarna och att vi alla i vid mening är totemister. Oavsett om totemismen är ett pseudogrepp eller inte speglar *tankeprocessen* bakom denna begreppsbyggnad etnocentrismens problem. Och detta har väl, om något, nutidsanknytning.

På sidan 20 hävdar H att Durkheim «visade att religionen är den sociala ordning som varje samhälle måste ha för att vinna fortbestånd». Detta må så vara. Men såvitt jag kan minnas, hävdade Durkheim att *någon* form av riter som bekräftar den sociala gemenskapen alltid kommer att finnas. Men den religionssociologiska poängen, som inte tydligt framkommer, torde väl ändå vara att religionens rationella kärna består i att det «heliga» representerar något i högsta grad verkligt: de överindividuella «sociala fakta» som förnimmes av gruppens individer. Detta närmast omedvetna och ytterliga beroende av den sociala gruppen är gudsföreställningens materiella ursprung. Min poäng här, liksom i ovanstående exempel är att tillräckligt utrymme måste ägnas teoribildningarna så att de begripliga sammanhangen tonar fram.

På s. 23 hävdar H att strukturalistiska forskare bakom myterna finner «enkla strukturella motsatspar såsom gott–ont». Här önskar jag att H åtminstone hade tillagt att dessa «binära oppositioner» sägs avspegla tänkandets struktur och att mytens funktion enligt Lévi-Strauss är att lösa oönskade kulturella motsägelser. Slutligen anser jag att det är olyckligt att begreppet «magi» införs på sidan 24 utan vidare diskussion. En fyllig analys av «magi» och andra centrala begrepp borde ha en given och generöst tilltagen plats i en översiktsbok av denna typ.

Om utrymmesbrist tvingat fram ofullständiga beskrivningar av denna typ och en framtida utrymmesökning är osannolik vore det nog ur pedagogisk synvinkel bättre att vissa teoretiska avsnitt utgick så att de återstående kunde behandlas tillräckligt utförligt. Kapitlet innehåller dock många intressanta och nödvändiga ansatser, men de får eller ges inte utrymme att fullföljas.

De beskrivande avsnitten förefaller i stort vara sakligt korrekta och ger en allmän orientering i de religiösa traditionerna. Jag vill dock peka på några mindre oklarheter. På s. 183 får vi veta att tron på ett «gudsbegrepp» med en skapande, en bevarande och en förstörande aspekt är en av de tre punkter som är gemensamma för alla hinduer. Jag säger inte emot H på denna punkt men skulle mycket gärna vilja veta hur han belägger sitt påstående. På s. 206 hävdar H att målet i Patanjalis Yogasutras är en «mystisk upplevelse av förening» med Brahman. Jag vänder mig, med all respekt, bestämt emot att målet är en *upplevelse* av en förening

och att denna skulle vara «mystisk» eller ens «mystik» av det enkla skälet att målet beskrivs som en isolering (av *kaivalya*). För övrigt förekommer varken ordet «brahman» eller något annat som hänсыftar till ordets innebörd i Yogasutra. Möjligen förekommer sådana föreställningar i vedantiska kommentarer till texten.

De två lärare inom yogatraditionen som Buddha möter enligt H (s. 226) var väl knappast yogalärare utan benämns blott *ācariya* (mästare). Det vore olyckligt om läsaren riskerar få intrycket att den systematiserade yogan existerade på Buddhas tid. De fyra meditativa stadierna är som bekant centrala i en av de tidigaste metoderna för människans befrielse som Buddha beskriver och det är därför utmärkt att H funnit plats för dem (s. 232). Beskrivningen av dem förefaller emellertid aningen oklar och därför hänvisar jag med nöje till redogörelsen i Johansson 1982, s. 112 ff. Det är en förträfflig bok som jag med tillfredsställelse upptäcker i litteraturlistan. Beskrivningen av «Madhyamika (den förmedlande) och / ... / Yogacara (den idealistiska)» (s. 236) skulle kunna vara utförligare och mer genomarbetad. Bland annat avser ju adjektivet «Madhyamaka» snarast medelvägen och «Yogacara» yogautöware. Att Yogacara, slutligen, skulle hävda att människans psyke skulle ha «delaktighet i det allomfattande medvetandet» har jag litet svårt att hålla med om. Yogacara förfäktar entydigt bl a tanken på åtta väl avgränsade och väldefinierade komponenter i det psykiska komplexet; målet för en Yogacarin är närmast en avsiktlig kollaps eller dekonstruktion av detsamma.

Beträffande litteraturlistan tror jag att boken skulle vinna i användbarhet på att, i likhet med Ringgren-Ströms översiktsverk, ha rikliga litteraturlänningar i anslutning till varje religionsområde.

Jag hoppas uppriktigt att den avsedda konstruktiva kritik jag riktat mot formella och sakliga brister i *Religionshistoria* kan vara författaren till gagn. Ty faktum kvarstår att många religionshistoriker på svenskspråkiga universitet länge har emotsett en översiktlig framställning av världens religioner på svenska skriven av någon med långvarig erfarenhet av skandinaviska akademiska traditioner. Föreliggande bok äger många förtjänster och även om de kanske överskuggas av vissa brister i dess nuvarande form, skulle den säkert kunna infria denna förväntan om dess utrymme utökades eller omdisponerades och vissa centrala partier och teman bearbetades ytterligare.

Åke Boquist

Fredrik Lindström: *Suffering and Sin. Interpretations of Illness in the Individual Complaint Psalms* (CB.OT 37). 500 sid. Almqvist & Wiksell International, Stockholm 1994.

Denne studie er Fredrik Lindströms andre store arbeid, vesentlig større enn hans doktoravhandling (*God and the Origin of Evil*, CB.OT 21, Lund 1983), som ellers er teologisk meget betydelig og har fått en god mottagelse av den internasjonale fagpresse. Mens doktoravhandlingen var tematisk i sitt emnevalg og drøftet tekster fra helt ulike deler av Det gamle testamente, er denne siste avhandling nok også tematisk i sitt emnevalg, men den er dertil langt mer konsentrert i sitt tekstutvalg idet den særlig er viet de gammeltestamentlige Salmer, i første rekke de såkalte «individuelle klagesalmer». Bokens tittel og undertittel uttrykker presist hva saken gjelder, om enn med størst vekt på dens negative side. Når Lindström nå har beveget seg inn på salmeforskningens meget brogede og sammensatte område, kunne det sikkert være fristende for ham å ta opp mange forskjellige spørsmål, men nettopp hans klare tematiske valg har vel vært lik en kompassnål som han har navigert støtt etter.

I formell og teknisk henseende har denne siste avhandling det samme ukunstlede og klare språk, den samme letleselige stil og oversiktlige fremstillingsmåte som den første. Etter en lengre innledning som er kalt *Part One* («The Character of the Issue», s. 1–61), med tre kapitler hvor viktige problemer — blant annet sykdomsbegrepet — drøftes og presiseres, og hvor oppgave og metoder avgrenses på mer tradisjonell vis, så særlig i 1. kapittel (s. 3–23), følger bokens store hovedbolk; den utgjør undersøkelsens omfattende *analytiske* del. Innenfor denne kommer først en lang *Part Two* («The Abandoned Man») som er fordelt på tre lengre kapitler (4–6, s. 65–376; se videre nedenfor) med en lang rekke underavsnitt samt et ekskurs om «Syndstilgivelse i Pss 51; 86 og 130» (s. 348–76), og dernest en langt kortere *Part Three* («The Present God»), med ett kapittel (7; s. 379–426), avsluttet med et ekskurs om «Den uskyldig lidende i Pss 7; 17 og 26» (s. 413–26). Til slutt følger undersøkelsens tredje hoveddel som utgjør en sammenfattende, *synetisk* del, *Part Four* («Abandoned by God. The Cause and Consequence of Man's Suffering», s. 427–65), som samtidig bringer bokens *konklusjon* (kap. 8: «Theological and Anthropological Dimensions of Illness in the Individual Complaint Psalms»). Her trekkes trådene tilbake til de innledende kapitlers problemsetting samtidig som resultatene av tekstanalysene presenteres og studiens originale, nye bidrag til forskningen, hans løsning av det teologisk meget vanskelige spørsmål om forholdet mellom sykdom og egen synd og skyld, trer profilert frem. Nettopp slik er det en god avhandling skal bygges opp.

Lindström har — slik det allerede er antydnet, om enn indirekte — åpenbart en vilje til å velge ut og å begrense; og han går gjerne rett på sak, slik det straks viser seg i avhandlingens innledende del. Begge deler

er i utgangspunktet en stor fordel; men de kan også vise seg å bli en svakhet. Det synes blant annet å være tilfelle når det gjelder å ha et tilstrekkelig og tilfredsstillende forskningshistorisk perspektiv på saken. Dette er blitt noe bedre i dette siste arbeid enn det var i det første, i doktoravhandlingens innledning: Ut over sitatnivå gir nå forfatteren kritisk vurderende referater av noen andre forskeres posisjoner (det gjelder Gers-tenberger og Mowinckel, men fremfor alt Gunkel, Albertz og Spieckermann, som han mest positivt har mottatt impulser fra). De viktigste metodiske arbeidsmåter drøftes relativt utførlig i kap. 3 (s. 42–59, hvor jeg bl.a. finner hans kritiske bemerkninger til «New Criticism», s. 58 f, både treffende og adekvate). Men drøftelsen av eksempelvis Sigmund Mowinckel og Harris Birkeland, enn si forholdet mellom dem (jfr. s. 56), blir nok for snau, særlig når bare den ene av Birkelands to viktige bøker fra 1933 nevnes, og den aller viktigste av dem, som endog Mowinckel lot seg korrigere av, nemlig *Die Feinde des Individuums in der israelitischen Psalmenliteratur*, ikke er tatt med. Denne boken, som også behandler de såk. «sykdoms-salmer» (s. 302–12), kunne med fordel ha vært benyttet av forfatteren, fordi den sannsynligvis ville ha problematisert og profilert bedre hans diskusjon av «fiendene», som synes å ha kommet til kort i hans behandling. Han har høyst fortjenstfullt konsentrert seg om «sykdom»/«de syke» — og det er blitt en stor avhandling av det; men det kunne også ha vært overveielsesverdig å se på trekanten av «de syke», «de fatige/nødstedte» — og «fiendene»; for her er det, etter min oppfatning, endel ugjørt; men det kan kanskje bli emne for en tredje studie?

Selv om Lindström har vært noe rask til å «blende av» stoffet i den nettopp nevnte retning, har han til gjengjeld gått ut over de engere faggrenser når han i kap. 2 drøfter og presiserende utvider sykdomsbegrepet, idet han her trekker inn medisinsk faglitteratur. I tilfeller av denne art vil det alltid være en viss fare for tilfeldig amatør-spill; men også i denne sammenheng er forfatteren realistisk og klok nok til å se sin egen begrensning (jfr. s. 19; 28 f). For han har visst å kunne bruke og utnytte faglig «fremmed» stoff på en saklig tilforlatelig måte, til fordel for sin egen argumentative drøftelse. Det viktigste er imidlertid Lindströms «eget» arbeid som historisk ekseget; i dette er han gjennomgående grundig og på metodisk trygg grunn; også i det analytiske *Kleinarbeit* — for eksempel i hans ekstra behandling av *hōnnei* i Ps 6,3 (s. 145–47) — synes han faktisk å ha blitt bedre etter det forrige større arbeid. Han ikke bare bruker de ulike eksegetiske metoder med forstand, men han er hele veien meget reflektert og selvstendig; og nettopp slik blir han kreativ og nyskapende i sin forskning.

I selve sakdrøftelsen, fremfor alt i analysens to hoveddeler, kommer det utvidede sykdomsbegrep ham til god hjelp. Han er i sin undersøkelse «concerned with cleaning up», som han sier innledningsvis (s. 12); og på en ny og djerv måte har han nettopp «ryddet opp» idet han har foretatt et kritisk oppgjør med den ofte uklart omtalte og påståtte sammenheng mellom sykdom/nød og personlig synd og skyld, særlig slik man har forbundet den med de individuelle klagesalmer — hvorfor han har konsentrert sin drøftelse omkring dem (men saken omfatter mer enn bare dem).

Det er i hans kritiske analyser som han gjennomfører i bokens dobbelte hovedbolke (kap. 4–7), en kombinasjon av tematisk drøftelse og eksegetisk-teologisk analyse av utvalgte salmer; og aller viktigst blir her den grundige eksegetiske analysen av de aktuelle salmer. Først drøftes utførlig (i kap. 4–6) den lidende som «the abandoned man» — og mulige Guds «reaksjoner» på hans synd og skyld. I denne forbindelse er temaet i kap. 4 (s. 65–128) «Guds fravær», og hovedvekten ligger her på Ps 22, men også andre salmer behandles spesielt: Pss 13; 28; 31; 71 og 143; i kap. 5 (s. 129–238) er temaet «Guds vrede», som drøftes i tilknytning til Pss 6; 27; 42/43; 88 og 102; og endelig i kap. 6 (s. 239–376), og nå i tilknytning til en grundig drøftelse av Pss 38; 39; 40; 41; 69 (avsluttet med et ekskurs om «syndsforlatelse», se ovenfor) tar han opp selve kardinalspørsmålet om menneskets synd og skyld og om den kan betraktes å være «årsak» til dets nød og lidelse. Etter at han på disse tre «områder» har avvist at det foreligger et årsaksforhold med hensyn til menneskelig nød og lidelse, vender han seg i tekstanalysenes andre hoveddel (kap. 7) til det mer positive, til temaet «den nærværende Gud» og hans frelse; dette drøftes gjennom analyser av Pss 5; 57; 3; 61 og 63 (avsluttet med et ekskurs om «den uskyldig lidende», se ovenfor), og viser at man kan se på Guds frelsende nærvær og fellesskap «som hans frie gave» — slik også livet, den menneskelige eksistens, er. Dette positive bygges videre ut i det siste oppsummerende og konkluderende kap. 8. Til slutt, før han som det aller siste trekker linjen over til Det nye testamente (s. 460–65), sier han her: «Life is, like fellowship with God, nothing to take for granted, but something to receive as given. The loss of both is, therefore, at once that much more difficult and incomprehensible» (s. 460). Det korresponderer for øvrig med bokens siste setning, som samtidig er som en kort og positiv hovedsum av alle hans analyser og overveielser: «God is the giver of life, not its destroyer» (s. 465).

Så kan det sies at hans «oppdyringsarbeid» i det store og hele har lyktes. Det er visse punkter hvor man nok kunne gå inn i diskusjon med forfatteren, uten at det kan gjøres her. Men når han som alternativ til koblingen av sykdom og synd legger bred vekt på de

allmenn-menneskelige erfaringer och særlig på det irrasjonelle i gudserfaringen och gudserkjennelsen. som det vesentlige i saken, har han utvilsomt gitt et meget nødvendig korrektiv og har trukket frem en svært viktig side i saken. Selv om det da på noen punkter kan reises spørsmålsteget — og når de gammeltestamentlige Salmer drøftes, er det alltid vanskelig å unngå det, så vil det likevel ikke kunne fordunkle det faktum at Lindström med sin nye undersøkelse — igjen — har beriket den teologiske erkjennelse og debatt på et sentralt felt i Det gamle testamente; og det tjener ham til stor heder. Han har på ny vist at han er teologisk meget bevisst, og at han ikke bare er problembevisst, men også en «problem-killer»; og i så henseende har han på en god måte brakt forskningen og den teologiske erkjennelse noen skritt videre fremover. Hans nye bok vil utvilsomt bli lagt merke til ikke bare i en nordisk kontekst, men også internasjonalt, slik tilfellet har vært med den første.

Magne Sæbø

John M. Scholer: *Proleptic Priests: Priesthood in the Epistle to the Hebrews (JSNT Suppl 49). 243 sid. SSOT, Sheffield 1991.*

Det finns ingen skrift i Nya testamentet som behandlar prästadömet så utförligt som Hebreérbrevet. Detta är också anledningen till att det finns otaliga försök att tolka vad Hebreérbrevets författare ville säga med sin presentation av Kristus som överstepräst och som försoningsoffer en gång för alla. Man ställer sig därför frågan vad den föreliggande boken innehåller som inte tidigare framställningar täcker. Svaret antyds redan i titeln: prästbegreppet appliceras på ett *flertal* personer — de troende. Frågan är hur författaren går tillväga och hur han lyckas.

Innehållet är klart och överskådligt disponerat i fem kapitel med en inledning som fungerar som en utmärkt introduktion. Sammanfattningen i slutet visar också att författaren har följt sin utstakade väg.

I kapitel 1 «Prästadömet i den icke-nytestamentliga litteraturen» (ss. 13–81) presenterar författaren en grov översikt till den roll och funktion som prästadömet (priesthood) haft enligt Gamla testamentet, den pseudepigrafiska och den rabbiniska litteraturen, Qumran, Filo och Mysteriereligionerna.

Detta material bildar bakgrunden till kap. 2 «Översteprästkristologin i Hebreérbrevet» (ss. 82–90). Författaren diskuterar i detta kapitel a) det himmelska översteprästadömet, b) den jordiska översteprästen och c) relationen mellan sonen och sönerna. Som överstepräst i himmelen är Kristus framför allt medlare för människor (6:20; 7:25; 9:24). Karakteristiskt

för Jesu jordiska prästerliga aktivitet är enligt Hebr. hans offer en gång för alla, detta i kontrast till de tidigare prästerna som hade att offra oupphörligt, år efter år (s. 86). När Jesus som överstepräst gick in i det allraheligaste så gjorde han detta som förelöpare. Begreppet förelöpare (*pródromos*) anteciperar möjligheten för de efterföljande att liksom Kristus ha tillträde till Guds närhet — dock på ett proleptiskt sätt.

Till skillnad från i 1 Petrusbrevet och Uppenbarelseboken betecknas i Hebr. läsarna aldrig direkt som präster. När Scholer nu tillämpar prästbegreppet på de kristna så sker denna tolkning med hjälp av kultiska allusioner som bottnar i den för läsare och författare gemensamma bekännelsen till Kristus som överstepräst. Genom att Kristus som överstepräst är både son och broder har detta konsekvenser för «bröderna», dvs. deras prästerliga status.

De följande tre kapitlen behandlar i tur och ordning tre för Scholers tolkning av prästbegreppet bärande begrepp. Kap. 3 (ss. 91–149) undersöker *prosérchesthai* (träda fram, nalkas, komma till): 4:16; 7:25; 10:1,22; 12:18,22), kap. 4 (ss. 150–184) *eisérchesthai* (gå in, träda in): 6:19–20; 9:12,24,25; 10:19) och kap. 5 (ss. 185–200) *teleioûn* (fullkomna): om Kristus: 2:10; 5:9; 7:28; om de troende: 10:1.14; 11:40.

För tolkningen av alla tre begreppen är det kultiska sammanhanget grundläggande. I alla tre fallen är målet Guds närvaro eller människornas gemenskap med Gud. Att *nalkas* (*prosérchesthai*) refererar till en preliminär ingång i det allraheligaste och till Gud genom en inre andlig tjänst såsom gudstjänst och bön. Denna gemenskap med Gud kommer att överträffas enbart av en framtida och mera fullödlig gemenskap med Gud (s. 11). Att *träda in* (*eisérchesthai*) används delvis synonymt med att *nalkas* (*prosérchesthai*), men i aoristformen hänsyftar ordet i första hand till de avlidnas nalkande till Gud (s. 11). Användningen av termen att *fullkomna* (*teleioûn*) visar att Hebr.:s författare inte ser någon moralisk utveckling hos den jordiske Jesus till ett mer fullkomligt liv utan han anses vara fullkomlig från början. Termen är kultisk, men det beror dock på sammanhanget och inte på ordet i sig (s. 190), vilket visar att det saknar betydelsen helgelse eller dylikt. Termen betecknar i Hebr. att Kristus har kommit fram till målet, dvs Guds omedelbara närhet, och att de troende därför proleptiskt genom inkorporationen i Kristus är delaktiga i den himmelska kulten. Termen betecknar däremot inte heller den slutgiltiga vilan (*katápausis*) utan bara ett etappmål på vägen dit (s. 202).

Efter genomläsningen av boken infinner sig vissa frågor rörande själva titeln på boken. Den är antagligen hämtad från W. Johnson, som Scholer citerar och som talar om “proleptic participation of the believers on earth in the heavenly cultus” (s. 144 f).

Bokens titel förutsätter en mycket bestämd tolkning av begreppet «präst(er)». De troende på jorden utför inte någon som helst prästerlig handling utan det är deras proleptiska tillgång till Gud som möjliggjorts genom Kristi prästerliga verk som ger dem denna "prästerliga status" (jfr s. 207). Prästerskapets uppgift i det gamla förbundet var att träda fram inför Gud och indirekt förmedla Guds närhet för folket. Genom att Kristus har förmedlat ett nytt förbund får alla troende del i det som i det gamla förbundet var förbehållet prästerskapet, nämligen att träda fram inför Gud och komma in i hans gemenskap.

Det är tveksamt om inkorporationen av de kristna i Kristus utgör tillräckligt underlag för att kalla de troende för präster? Tveksamheten styrks av det faktum att Hebr. poängter att det är enbart Kristus som genom sitt sonande offer en gång för alla har handlat som överstepräst. Att de troende blir delaktiga i konsekvenserna av Kristi verk är inte samma sak som att de själva gör något aktivt som präster. Att Hebr:s författare inte tydligt indentifierar läsarna som präster (inte ens proleptiskt) borde tas som intäkt för att han i sin nytolkning av prästadömet enligt de gammaltestamentliga föreställningarna inte ville gå så långt som nu Scholer gör. Dennes applicering av «präst»-begreppet på läsarna är därför inte i enlighet med Hebr.

Prästerskapet förblir proleptiskt eftersom Guds reella närvaro än så länge enbart finns genom den Helige Ande. Hebr. har, enligt Scholer, genom att applicera de tre begreppen *eisérchesthai*, *prosérchesthai* och *teleioun* på läsarna, velat markera att de kristna som Kristi bröder har blivit delaktiga i hans kultiska tillträde inför Gud (s. 2). Ett särskilt frågetecken finns inför Scholers tolkning av begreppet *fullkomna* (*teleioun*). Han gör gällande att de döda redan är fullkomnade och befinner sig i Guds närhet. De levande deltar däremot enbart proleptiskt i den himmelska gudstjänsten. Utsagan i Hebr. 11:39 f, att alla gammaltestamentliga trosvitnen intygar att de enbart i tron har ärvt löftena och att «de icke utan oss skall bli fullkomnade» har inte fått någon tillfredsställande lösning.

Boken är försedd med en utförlig bibliografi (ss. 208–220), som är mycket informativ och en fyndgruva för den som letar efter böcker och artiklar som behandlar teman som hänger samman med prästadömet och offerföreställningar. Indices över bibliska, apokryfa och pseudepigrafiska referenser liksom över Qumran, Mishna, bTalmud, Midrasher, Josefus och andra antika författare hjälper läsaren att hitta avgränsade områden. En utförlig index till alla citerade forskare avrundar åtkomligheten av det sammanställda forskningsmaterialet.

Ett kuriosum är att alla indexerade ställen till Hebeérbrevet (och de är inte få!!!) återfinns under Efe-

sierbrevet. I övrigt utmärks dock referenserna och litteraturhänvisningarna av stor noggrannhet.

Walter Übelacker

Francis Watson (ed.): *The Open Text: New Directions for Biblical Studies?* 175 sid. SCM Press, London 1993.

Författarna till denna samling uppsatser har uppfattningen gemensam att det inte längre är möjligt att hävda att den historisk-kritiska analysen av bibliska texter uttömmar deras innehåll. «It is no longer plausible to identify the products of historical-critical discovery and hypothesis with the full reality of the biblical texts» (s. 2). Boken förespråkar en pluralistisk hermeneutik, som gör rättvisa åt det faktum att bibeln är mer än historiska dokument. I den postmoderna eran tror man nämligen inte heller på upplysningstidens «metaberättelse» om (den historiska) vetenskapen som frigörelse från trons vidskepelse genom förnuftets ljus.

De nya, synkrona, litterära analysmetoderna och den metodpluralism de dragit med sig har slutligt visat att det inte finns en enda, vetenskapligt fixerbar mening i bibeltexterna. Hermeneutiken själv har flyttat intresset från författarens intentioner till mottagarens förståelse. Allt detta gör ett uppbrott nödvändigt från den s.k. historisk-kritiska analysens snäva syn på text, textmening och metod.

Bokens åtta uppsatser ställer alltså kritiska frågor till det rådande mönstret för universitetsexetik och dess anspråk på att kunna läsa texten och finna dess objektiva mening. Frågorna ställs kanske skarpast i Francis Watsons inledning till boken, men sedan också genom presentation och diskussion av en rad metoder och approacher som i sig själva ifrågasätter det anspråket.

Först kommer «reader criticism» som synes breda ut ett oändligt spektrum av meningar i en text (Mark Brett), sedan feministiska och andra kritiskt-emancipatoriska perspektiv (Phyllis Trible och Francis Watson). Werner Jeanrond pläderar för korsbefrukning mellan en systematisk teologi som relaterar till de bibliska grundtexterna och en exegetik som i medvetande om texternas fulla semantiska potential — som självklart också är teologisk — vågar delta i samtidens teologiska diskussion. Frances Young hävdar att allegorin är en orättvist föraktad typ av texthantering, som snarare bör ses som exempel på ett utnyttjande av möjligheterna i texters intertextualitet och dialog med läsarverkligheten. Stephen Moore applicerar (i bokens för mig minst fruktbare uppsats) Foucaults poststrukturalism på tolkningen av Jesu försoningsdöd, medan Stephen Barton läsvärt kritiserar användningen av «sekt»-

begreppet inom NT-exegetik och visar på utövarnas hermeneutiska omedvetenhet.

Det intressanta med boken är den generella slutsats den pekar mot: det är inte vetenskapligt suspekt att som analys- och tolkningsraster i exegesen ha ett teologiskt och praktiskt intresse för vad bibeln säger. Både «misstankens» och «förtroendets» hermeneutik hör hemma i en ansvarig texttolkning.

Bengt Holmberg

Niels Hyldahl: *Den äldste kristendoms historie*, 374 sid. Museum Tusulanums Forlag, København 1993.

Titeln på professor Hyldahls bok reser stora anspråk — ungefär som «Jesu liv» eller «Nyttestamentlig teologi», men han påpekar i företalet att han *inte* har avsett att skriva någon uttömmande behandling av den äldsta kristendomens historia. I stället vill han genom mera djupgående analyser på vissa punkter komma åt urkristendomens egen historiska dynamik, de inre sammanhangen i dess historia.

I del I. «Den antika judendomen» (s. 1–69) börjar förf. med 40 sidor om judarnas politiska historia under seleukiderna (200 år före Jesus!) och mackabéerna, och fogar till det kortare utredningar om templet och prästerskapet, de religiösa partierna (utredningen om zeloterna står egendomligt nog för sig i del II, s. 74–79) och synagogorna.

I del II. «Jesus» (s. 70–157), där kapitlen utgör ett mer sammanhängande helt än eljest i boken, gör Hyldahl ett nytt försök att besvara frågan om Jesu messianitet i hans livstid. Han utgår från två oomstridda fakta: Jesus döptes av Johannes Döparen och korsfästes som judarnas kung. Relationen mellan Döparen och Jesus får en utförlig behandling (s. 89–120), där man särskilt noterar förf.s vilja att se de två som ett par, motsvarande den dubbla messiasförväntan (präst och kung) som fanns i den samtida judendomen. I en spännande dialog med andra forskare (Schweitzer, Wrede, Dahl, Sanders) menar H. att forskningen inför omöjligheten att annars förklara kristologins uppkomst måste medge att Jesus själv ville vara Messias och av sina lärjungar uppfattades vara det.

Först mitt i boken är läsaren alltså framme vid det som boken enligt titeln skulle handla om. En mer träffande boktitel skulle kanske varit *Jesus og den äldste kristendoms historie* i stället? Men det hade förstås krävt ännu mer, dels en utförligare behandling av Jesus i relation till hans samtid, och dels ett allvarligt försök att relatera Jesus till den rörelse som blev följden av hans verk. (Den kanadensiske forskaren Tom Wright menar att ett seriöst försök att skriva Jesu och urkristendomens historia kräver fem volymer!).

Del III. (s. 158–286) har överskriften «Apostlatiden», och börjar med den «nya» Paulus-kronologi, som H. tidigare ägnat en hel bok (*Die paulinische Chronologie*, Leiden 1986). Utmärkande för den är att H. bygger primärt på uppgifterna i Paulus-breven och misstror Apg.s historiska trovärdighet. I denna del och den följande möter läsaren en mängd hypoteser, där konventionella dateringar och samband ifrågasätts, och H. självständigt och energiskt argumenterar för nya lösningar på urkyrkans historiska problem. Svårigheten med H.s framställning i en del kapitel (t.ex. det om kronologin) är att den tycks vara en direkt fortsättning på en utanför boken liggande argumentation, till vilken nu läggs ytterligare detaljerade argument, utan att läsaren får de stora linjerna presenterade för sig. En kronologisk tabell hade t.ex. varit till stor hjälp att förstå del III. Till bokens obestriddliga fördelar hör att Hyldahl föredrar att diskutera med de viktigaste arbetena i forskningens historia, även om de är mer än hundra år gamla. Det är en befriande brist på den «kronologiska snobbism» som är så vanlig inom exegetiken och innebär att man bara uppmärksammar sådant som skrivits de senaste 15–20 åren.

Några axplock bland Hyldahls hypoteser: Apostlamötet i Jerusalem i Gal. 2 är inte identiskt med det Lukas skriver om i Apg. 15, utan är det besök som omnämns i Apg. 18:22, och ägde troligen rum år 53 (s. 213). Paulus skrev alla sina brev utom 1–2 Thess. under ett enda år (febr. 53–febr. 54; s. 177). «Judaiserna» kan ej (med Baur et al.) identifieras med konservativa palestinsiska judekristna, utan är ett 50-talsfenomen i diaspora-kyrkan, en konsekvens av den judiska majoritetens förföljelse av kristna judar för att få dem att begära omskärelse av sina hednakristna «bröder». Konflikten i Antiokia (Gal. 2:11 ff.) beror på att Petrus lojalt böjer sig för Jakobs påminnelse om apostlamötets beslut: i fortsättningen skall jude- och hednamission *och* jude- och hednakristna måltidsgemenskaper vara separata. Enligt H. skulle Paulus gärna ha accepterat denna separation (!), bara de hednakristna inte ålades någon lagobservans (s. 244).

IV. «Den efterapostoliska tiden» (s. 287–355) behandlar frågor fram till ca 150 e.Kr. (där apologeterna tar vid och anses börja den patristiska eran). Viktig är bl.a. kritiken av Sanders inflytelserika bild av judendomen i det första århundradet. H. visar att Sanders genom att utesluta de historiska källorna låtit de tannaitiska (efter år 70 liggande) källorna totalt dominera bilden också av judendomen på Jesu och urkyrkans tid: en monolitisk, icke-legalistisk och fridsam religion. Tar man med Mackabéerböckerna, Josefos och NT får man snarare bilden av en konfliktfylld, brokig, och våldsam period i judendomens historia, där just frågan om lagens rätta innebörd och observans var den centrala och splittrande.

Det hör till denna boks förtjänster att H. gång efter annan lyckas visa hur invävd i den samtida judendomen och dess konflikter urkristendomen var. Här uppfylls företalets löfte om en inblick i den urkristna historiens dynamik och inre sammanhang. Men när man läst hela boken, inser man att dess 25 kapitel egentligen är en samling fristående essäer om frågor inom judisk och tidig kristen historia under seklerna närmast före och efter Kristi födelse. Den saknar en sammanhängande historisk skildring av urkristendomen i dess olika regioner, som beaktar både dess många olika livsyttringar: undervisning, rit, sakrament, mission, socialt beteende och ethos, och sambanden mellan alla dessa företeelser. Kanske hade den allra mest korrekta titeln varit *Studier til Jesus og den ældste kristendoms historie*. Den är därför kanske mindre en elementär lärobok i urkristen historia för universitetsstudier än en samling engagerande och ibland radikalt ifrågasättande vetenskapliga diskussioner av frågor vid forskningens fronter.

Bengt Holmberg

Identität und Verständigung. Standort und Perspektiven des Religionsunterrichts in der Pluralität. Eine Denkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland. 93 sid. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1994.

Återigen har de tyska evangeliska kyrkorna redovisat sin ståndpunkt i en viktig samhällsfråga. Serien «Denkschriften» har tidigare behandlat frågor om fred, mänskliga rättigheter och globalt ansvar (Band 1 i fyra delar). Det andra området gällde social välfärd, det tredje äktenskap, familj, kvinna och man, det fjärde temat gällde bildning och mediefrågor och nu ställs skolans religionsundervisning (Re) i centrum.

Som vanligt har EKD genom sin arbetsgrupp åstadkommit ett välskrivet och läsvärt dokument, som också har en hel del att säga oss även om den svenska modellen för Re — som vanligt — förkastas som obrukbar i tyska sammanhang. Vare sig en «överkonfessionell» Re (s. 64) eller en «skenbart neutral informations- och kunskapsförmedling» (s. 47) anses inom EKD ge eleverna underlag för egna ställningstaganden lika lite som en sådan undervisning kan göra rättvisa åt «religionen» som sådan. Religion är alltid något mer än vad som rymts i intellektuell reflexion. Hade det gällt den kyrkliga undervisningen hade likheten med Svenska kyrkans nyare måldokument för undervisning varit påfallande. Men nu gäller det skolan och dess Re och där skiljer sig traditionerna markant.

Själva titeln på skriften utgör en programförklaring, identitet och förståelse (jfr s. 60). Det är sko-

lans (och kyrkans) uppgift att mitt i strömmen av röster hjälpa unga människor att hitta sin egen identitet men också att, i med åldern växande grad, komma till insikt om värdepluralismens olikheter, att komma till insikt om sig själva men också att förstå och respektera andra och andras värderingar. Därför är det viktigt att också de enskilda kyrkornas och religionernas uppfattningar redovisas utan falska harmoniseringsförsök. Verkligen tolerans bygger inte på otydlighet utan på respekt för olika tolkningar. Barn och ungdom behöver möta kyrkor och religioner med tydlig identitet för att de själva skall kunna orientera sig och ta ställning — för eller emot.

Det känns befriande att se hur en kyrka i vårt grannskap tar sitt ansvar just som kyrka utan att i första hand kämpa för egna privilegier. Även om EKD pläderar för fortsatt konfessionell Re tillbakavisas föreställningarna om att Re skulle vara ett missionsfält för kyrkan och ett medel för dess fortbestånd. Utmaningen och utgångspunkten för kyrkornas engagemang — och samhällets — ligger i stället i barnens och ungdomarnas situation i det (post-)moderna samhället.

Inledningsavsnittets samtidsanalys beskriver den i och för sig välkända bilden av unga människor, som oroas inför framtidens arbetsmarknad, miljöhot, konflikter och krig. Individualismens frihetsideal i kombination med religiös och livsåskådningsmässig pluralism i samband med tendenser till att relativisera de enskilda kyrkornas och religionernas egenart lämnar de unga i ett dilemma. Bristande tilltro till den institutionella religionen frestar i sin tur kyrkorna att möta den nya situationen antingen med fundamentalismens enkla och entydiga svar eller med anpassningens profillöshet. Inget av alternativen svarar mot barnens och de ungas behov i sökandet efter den egna identiteten.

Den lilla skriften på knappt 100 sidor är disponerad i fem avsnitt, som avrundas med en sammanfattning på tio sidor. Tillsammans med inledningen ger denna en god bild av skriften som helhet. *Avsnitt 1* målar tidsläget med en kyrkfrämmande ung generation, som trots detta fortsätter att ställa de djupt religiösa frågorna om livets ursprung och slut, lidandet och meningen med livet, rättvisan och Gud, vad man än menar med gudsbegreppet. Vilka konsekvenser får detta för skolan och för Re? Den måste — och det gäller inte bara Re — vara mer än kunskapsförmedlare. Skolan måste framför allt ta sin *bildningsuppgift* på allvar, dvs. ställa frågorna om vad det är att vara människa i centrum. Det ställer ökade krav på läraarnas professionalitet, särskilt i Re, där lärarrollen mer än kanske i något annat ämne vidgas också till det personliga planet (jfr s. 57 f.). Den som skall hjälpa unga människor fram till egna ställningstaganden behöver själva ha reflekterat över sin livssyn — eller om man så vill — över sin tro.

Avsnitt 2 (s. 26 ff.) behandlar syfte och uppgifter för Re. Några axlock: Re behöver mer än tidigare bidra till en personlig religiös orientering och bildning, bl a för att tillgodose sådant som hemmet och kyrkan inte längre klarar av. För att detta skall vara meningsfullt behöver de unga få möta tydliga positioner, dvs konkret tro, gärna genom kontakt med människor med en personlig övertygelse, med andra ord efterlyses en «erfarenhetsorienterad Re» (s. 27). Det sekulariserade samhället utmanar Re till att bedriva religiös alfabetisering, dvs. ge de unga en elementär religiös orientering och ett religiöst språk. Re utmanas att ta upp de brännande frågorna om framtiden och öppna perspektiv som kan inge framtidstro. Samtidigt tillhör det en evangelisk Re att visa på en realistisk människosyn, en människa, som brottas med synd och skuld och möjligheten till förlåtelse.

Det tredje avsnittet (37 ff.) behandlar Re:s rättsliga ställning i Tyskland och har därmed mindre allmänt intresse. Det kan ändå vara värt att notera hur kopplingen mellan den tyska grundlagens artiklar om religionsfrihet (art. 4) och Re (art. 7) genomförs. Principen om religionsfrihet tillförsäkrar individen *rätt till religiös och etisk undervisning och fostran*. Denna skall enligt art. 7 ske i form av en Re, i överensstämmelse med kyrkornas (fri övers. av «Religionsgemeinschaften») tro. Den skall m.a.o. ske på basis av en konkret trostradition, vilket enligt lagens mening inte behöver vara en kristen. Kyrkans roll, ur evangeliskt perspektiv, är en «fri tjänst vid en fri skola», en formulering som lanserades i ett numera berömt uttalande om kyrka och skola redan 1958.

Det fjärde avsnittet (s. 50 ff.) behandlar i tio punkter själva undervisningen. Lärandeprocessen skall vara *elevorienterad* men också dialogisk i förhållande till den religiösa och kulturella *tradition*, i vilken eleverna lever. Skolan skall vara en plats för interkulturellt lärande och Re delar ansvaret för att eleverna får möta de religiösa dimensioner som inte längre blir synliga i hemmet och samhället.

Det femte och avslutande avsnittet (s. 59 ff.) diskuterar innebörden av Re:s konfessionalitet; den skall vara både konfessionell och dialogisk. För detta redovisas såväl teologiska som pedagogiska motiv. Den konfessionella identiteten ger konkretion och tydlighet i reflexionen över den egna kulturen. Till sist får läsaren ta del av tankarna kring förhållandet mellan de olika konfessionella formerna för Re och inte minst problemet med «ersättningsundervisningen» för barn som inte önskar delta i den konfessionella Re. Vanligen är det här fråga om etikundervisning och i något fall filosofi.

För den som vill orientera sig om hur de tyska evangeliska kyrkorna idag ser på skolan och dess Re utgör denna «Denkschrift» en god introduktion.

Någon tanke på att överge den konfessionella Re finns inte även om vi får veta att Re i yrkesskolorna redan bedrivs interkonfessionellt. Från EKD pläderar man däremot för ett långtgående samarbete mellan konfessionerna och för ett system där eleverna kan fullgöra sin Re helt eller delvis i den andra konfessionens Re, något som knappast brukar uppmuntras från katolskt håll.

Rune Larsson

Leonardo Boff: *Gott kommt früher als der Missionar. Neuevangelisierung für eine Kultur des Lebens und der Freiheit*. 136 sid. Patmos Verlag. Düsseldorf 1991.

Med denna nya bok ger Leonardo Boff sig in i problematiken mellan kultur och religion. I tre delar, på 140 sidor, diskuterar han först evangeliets förkunnelse, «evangeliseringen», ur de förtryckta kultureernas perspektiv (7 kap). Sedan frågar han efter «minimi-innehållet» i en ny evangelisation (5 kap) och finner en befriande metod bl.a. i folkfromhetens Guadalupe-kult (3 kap).

I en ingående situationsteckning, med rötter i historien, konstaterar förf. att fattigdomens globala utbredning radikalt har brutaliserats under det senaste årtiondet. Lägesbeskrivningen bildar utgångspunkt för diskussionen om den traditionella evangelieförkunnelsen kontra en ny och aktuell sådan, mitt i den strukturellt syndiga världen.

Boff argumenterar för en öppen, vid och «perichoretisk» kultursyn, som inkluderar sådana moment som arbete, utopisk fantasi och religion. Enligt honom är all kultur komplex och ambivalent, den kan fungera förtryckande eller befriande. Den avgörande frågan är hur en kultur kan bli frigörande i tredje världens länder, som utgör satelliter till västvärldens kapitalistiska metropoler. Efter tre vågor av invasioner (kolonisering, 1800-talets imperialism, aktuell kapitalism) ter sig talet om tredje världens autonoma kulturer snarast som en myt.

Beträffande Latinamerika har ett kulturmöte med väst aldrig ägt rum, menar Boff. Det som skedde efter Columbus upptäckt var, ur offrens perspektiv, våldtäkt, total konfrontation och förintelse av «den andre».

Den teologiska roten för detta icke-möte var en ecklesiologi, där Guds rike identifierades med en historisk, västerländsk kyrkomodell. Kristendomen kom som en västerländsk, lokal kulturprodukt, men i namn av det universella och sanna evangeliet. «En teologisk tolkning av Gud, kultur och religion fanns inte» (s 35). Det västerländska «förpackade» evangeliet fungerade som demonisering av andra religioner. Erövringens

våld legitimerades med att vara «det rättvisa straffet för avgudadyrkan».

Huvudmoment i evangelieförkunnelsen utgjordes av De yttersta tingen: död, himmel och helvete användes som terrorvapen, nåd och förlåtelse var obefintliga ämnen.

En analys av använda katekeser, t ex den av Pedro de Córdoba, visar att grekisk-metafysisk spekulatio (onto-teologi) undanträngde den bibliska traditionen. Evangeliet kom till Latinamerika som «ett missförstånd», det förkunnades inte som befriande budskap utan som den västerländska kulturens expanderings och inplantering.

Den bild som Boff tecknar är mörk, negativ och desillusionerande.

Boff diskuterar inför denna mörka bakgrund möjligheten av «en autonom kristendomsform». Han identifierar de fattigas folkfromhet som en genuin kristendom, som finns i de förtryckta massornas motstånd mot en alienerande västerländsk kristendomsform. De fattigas kyrka föds i dag fram som en autentisk, originell skapelse och som en ny kyrkomodell. Här sker evangeliets förkunnelse utifrån de förtryckta folkens kontext som en insats för livet överallt och hos var och en, ekologiskt och antropologiskt. Evangeliet uttrycks i solidaritet och som ett livsfrämjande kulturskapande.

Boff renodlar sitt evangeliebegrepp i en diskussion med kulturernas ljus- och skuggsidor. Hos evangeliet fokuseras dess utopiska karaktär. Teologin bör lära sig att acceptera kulturen som religionens ram och religionen som kulturens själ.

Evangeliets förkunnelse syftar ytterst på att «fira livet» — koncentrerat i eukaristin, som signalerar «en process i vilken nytt liv växer fram ur det onda». När Gudsriket gestaltas inom ramen för en given kultur, framstår kulturanalysen som en primär teologisk uppgift. Kristendomens positivitet är beroende av det positiva kulturmötet.

Termen «inkulturation» är, enligt Boff, egentligen opassande. Det är enbart olika kulturer, som på divergerande sätt kan recipera evangeliet. Hittills har mer eller mindre lyckade kulturella evangeliereceptioner ägt rum under en tvåtusenårig historia, t.ex. grekisk, romersk, germansk och även modern västerländsk kristendom. Emellertid har västerländsk dominans effektivt förhindrat framväxten av genuina kristendomsformer inom indianska, afrikanska och asiatiska kontextuella kulturramar. Traditionella missions-teologier och -kyrkor är snarast reproduktioner av givna utländska mönster, som i tredje världen blir till monster.

Om evangeliet enbart finns såsom «kodifierade kulturer» och aldrig i naket tillstånd, blir tredje världens kulturer till grundförutsättningar för evangeliets hittills oförverkligade kulturella gestalter.

Kristendomens «patologi» består, enligt Boff, i att västerlandet har brutit med sin utvecklingshistoria. Det har inte tillåtit andra kulturer utanför västerlandet att finna sina genuina kristendomsformer. Dess egen segerhistoria är att hos tredje världens offer ensidigt ha bedrivit transmissionen av västerländska katolska och reformatoriska monopoliseringar.

Hoppet för tillståndets förändring ligger, enligt Boff, hos de fattiga folken när de nu blir medvetna om förtrycket, tar vara på sina kulturer och reciperar evangeliets befriande livssyn utifrån sin livslängtan.

Enligt min mening har Boffs «kulturuppgörelse» betydelse i teologiskt avseende, inte minst för systematisk teologi. Han redogör engagerat och övertygande för faktaförhållanden och reflekterar kring deras teologiska roll. Kontextuell teologi har till uppgift att hos oss i väst svara på utmaningen utifrån.

Kulturanalysen får främst relevans för metodisk reflektion, etik och ecklesiologi. Att, som Boff, deklarerar att kulturen är evangeliets ofrånkomliga tolkningsram, kan anses vara mindre kontroversiellt. Att utnämna de fattigas motståndskultur som evangeliets främsta och privilegierade tolkningsort, kommer däremot att möta opposition i västerländska läger, som inte vill skilja evangeliet från dess universalitet.

En sakkritik måste börja med kritikerns redogörelse för den egna, västerländska hermeneutiska orten. En reaktion, en vanlig sådan, är att falla i tystnad eller känna skam inför västerländsk evangelisering i tredje världen, som gick hand i hand med kulturmord. En annan, den av Boff avsedda, är att vetenskapligt och samtidigt humant och engagerat träda in i en ny mötesdialog mellan väst och tredje världen, mellan nedärva kulturer och evangeliet. Härvid skulle analysperspektivet kunna utnyttja skam och skuld efter holocausten i tredje världen och träffa ett vägval, som visar förståelse för en teologi såsom befriande handling, även om denna står i strid med delar av västlig teologi och vetenskapsteori.

Manfred Hofmann

Kees van Kooten Niekerk: *Teologi och Bioetik. Den protestantisk-teologiske vurdering av bioteknologien i Norden 1972—1991. 175 sid. Aarhus Universitetsforlag, Århus 1994.*

Teologi och biologi syns sällan befrämja varandras verkningsområden. Vi representerar och presenteras ofta för teologi eller biologi. Så var möts dessa båda ämnen, som också hör hemma i skilda forskningsparadigm?

I boken *Teologi og Bioetik* möts läsaren av intentionen att ge en översikt över den etiska värderingen av

bio-teknologin, eller som vi oftast möter den som, gen-teknologin. Här möts vi av en problemformulerande skara av teologers arbeten, samtliga från den protestantiska teologin i Norden. Vid sidan om kan väl tilläggas att det är inför de bio-etiska frågorna som den protestantiska teologin kan finna en stor del av sina läsare. Här stöts onekligen de innersta frågorna om människan av människan. Inför detta arbete kan man fråga sig om teologin utgör ett bidrag till, eller en begränsning till det etiska arbetet i bio-teknologin? Och vad är i så fall teologi, vad är teologisk etik, och kan en kristen människa uttrycka en etik som inte är teologisk eller kan en icke-kristen människa uttrycka en etik som är teologisk?

Inför dessa frågor står Teologi og Bioetik som en öppen presentation av ett möte mellan cellen i dess partikularitet, inför mikroskopiska utsikter, och dess hela sammanhang, makroskopiskt, i både rum och tid. Här möter oss en översikt, en begränsad analys, och direkta referat ur ett flertal arbeten och riktningar. Mångfalden citat gör den nära nog till en etikens teologi-antologi i nordiskt 80-tal. Boken är skriven för den invigde vad gäller protestantisk teologisk terminologi. Sammanhangen kring skapelsesyn, gudsimmannens och människosyn förutsätts vara kända. Det innebär också att den etik som ställs fram är en «teologins etik» snarare än en «etikens teologi». Möjligen har inte författaren haft så mycket material med det senare innehållet att bearbeta. Den teologi som presenteras ger ändå en översikt till ett aktivt 80-tal, där man från teologisk utgångspunkt ägnat bland annat prenataldiagnostiken och abortfrågan stort utrymme, med skiftande utfall. Här ger oss teologin, som så ofta, inte ett svar, utan utgörs av sammanlagda kunskaper och erfarenheter som delar i en mångfald av tolkningar.

Genom hela boken presenteras olika drag i den teologiska etikens argument inför de skiftande frågeställningar som dyker upp i anslutning till den bio-teknologiska utvecklingen. Läsaren möter i den teologiska etik som presenteras två grunddrag, eller två argumentationsriktningar. En kristen argumentation och en allmän argumentation, där skälen för eller mot respektive argumentationsgrund i huvudsak gäller värdegrund och det sociala sammanhang de ingår i. Ytterligare en distinktion inom det bio-etiska område som framställs hade varit på sin plats — finns det en mer eller mindre vetenskaplig, eller förhållandevis objektivt präglad grund för den etik som framförs utifrån teologins område? Etiken, vare sig den finner plats inom teologin eller ej tycks också rymma mycket av kulturbunden förutsättning, och kan därigenom verka begränsat i sitt syfte. Men också distinktionen mellan en kristen respektive en allmän argumentation inom teologisk bio-etik synliggör de olika perspektiv på naturen och människan som föreligger.

Hos Niekerk möter vi en grund för den teologiska etiken som rymmer en kristen *och* en allmän argumentation med rötter ner till Luthers resonemang om mänskliga *och* Gud. Gränserna mellan kristet och allmänt är däremot mer otydliga. I fyra kapitel låter Niekerk ett urval av nordiska teologers (i huvudsak) texter få belysa mångtydiga situationer inom genteknologins område. Drygt ett trettiotal representanter för en etisk debatt i Norden under 80-talet deltar i presentationen av det teologiska bidraget till bio-teknologins frågor om lämplighet och utveckling av det liv vi närmast oss genom gentekniken. Här urskiljs två uppfattningar vad gäller respektive argumentations praxis. En teologisk kristen bio-etiks praxis utgörs i referaten av indirekt påverkan, stöd och handledning. I det allmänt argumenterande teologiska kollegiet ägnas ändå en större plats åt bio-etikens samhälleliga aspekter både vad gäller dess kontexter och dess påverkan. Här är det snarast fråga om att ur en allmän etisk argumentation nyttja teologiens och kyrkans möjlighet. Den att rådgöra och deltaga i debatten, samt bistå de inblandade ur allmänmänsklig synvinkel. Vi får i kombinationen mellan dessa båda riktningar något till den bio-teknologiska miljön exklusivt — ett Varför och ett Hur inför argumentationen. En allmän bredd, sakkunnighet *och* ett teologiskt bidrag med teologins resurser. Teologin löser visserligen inte problemen, men den kan, och bör bidra med insikt till lösning i det konkreta fallet.

I referaten lyser två riktningar till etik igenom. En som utgår från Løgstrup och en som utgår från Kant. Att i ljuset av en sådan differens läsa ut en allmän och en kristen teologisk bio-etik blir aningen förenklad. Hur inbegriper teologin det hela, allmänna eller generella med den ämnesbredd som inkluderas i teologin? Eller var återfinner vi kyrkohistoriens, missionskunskapens, exegetikens eller patristikens aspekter i den «kristna» teologiska bio-etiken? Dessa ämnesområden har väl mer att tillföra kunskapen till etik än en i huvudsak dogmatisk inriktning?

Texterna från 80-talets teologiska reflektioner i etik har också en instrumental betydelse. Läsaren får möjlighet att stanna upp, och orientera sig i norska, svenska, och i synnerhet danska «etikens» arbeten. Men referaten för oss också vidare, så snabbt att jag ställs inför det faktum att det ändå är det partikulära i det etiska arbetet som händer genom boken i sin helhet. Etik, och bio-etik, är processer, till vilka teologin kan bidra. Men svårigheten att i en bok representera både sakläget och den regionalt riktade diskussionen är uppenbar, vilket också antyds i inledningen. En del av bio-teknologin presenteras i sin omfattande verksamhet genom ett par delområden, förknippade till gen-terapi, prenataldiagnostik och materialanvändning. Som antologi över vad nordiska forskare sagt om respektive delområdes problem, och därtill en del av pro-

blemen, kan boken vara upplysande. Men argumenten blir sällan mer än presentationer av en svårighet. Problemet kvarstår med dess vida aspekter, som så ofta i dessa sammanhang, och vi blir upplysta om att man nog kan ha uppfattningar både för och emot ett ingrepp.

Men här avslöjas också en tradition av etisk debatt, vilken kunde utvecklas i kombination av den allmänna argumentationens syftning på kausalitet med den kristna argumentationens syftning på existens och skapelse. Genom Niekerks urval av referat synliggörs en etikens komplexitet i sin mångfald. Teologins bidrag är sällan en lösning, men kanske en fördjudad insikt.

I bokens fjärde kapitel presenterar Niekerk en översikt av etiska ställningstaganden vid genteknologins användning på människor. Här, som vid så många andra situationer har vi lärt oss att acceptera genteknologin som grundforskning. Till exempel projekten att kartlägga den mänskliga genmassan. Men svårigheten kvarstår i lika omfattande grad som tidigare — att förutse och handskas med möjliga följder av denna grundforskning. Att skaffa kunskap är ofta gott, att använda kunskap är mer problematiskt. Vi ställs inte någon gång i boken inför kravet på etiskt ställningstagande. Det i sig kan vara befriande. Samtalet om etik blir oftast ett krav på ställningstagande, att välja sida, för eller mot. Här möter vi en del av en orientering, utan anspråk på «större» eller «mindre» giltighet. Detta orienterande samtal om etik behöver byggas ut för att få plats i det dagliga arbetet, utan att direkt anta normativ ställning, ett arbete som Niekerks sammanställning också kan verka i.

Vid läsningen av detta «teologins bidrag» till etikens är det argumentationen, och hur denna ser ut som är av intresse, kristet eller allmänt. I avsaknad av distinkt analys mellan respektive argumentationsgrund ställer jag mig frågan var, när och hur teologin fördjudar den etiska reflektionen i genetisk forskning, prenataldiagnostik, postnatal genterapi eller annat genteknologiskt arbete. Skulle den bio-etiska diskussionen se så annorlunda ut förutan den teologiska reflektionen? Synen på människan som skapad, och ansvarig, förvaltare, eller underkastad, utgör en utmaning till forskningens självbild inom bio-teknologin med dess tekniska möjligheter. Hur skall vi exempelvis se på konstruktion av biomassa, för vidare användning, vid framställning av farmakologiska preparat, eller vid tester för vidare utveckling av dessa material. Här finns frågeställningar i praktiken som kräver mycket av teologin och dess arbete med människosyn. Niekerks intention med denna «antologi» är att inleda en fördjudad reflektion över också dessa förhållanden. Frågan är var inom teologins nuvarande arbetsområde som utmaningen anammas?

Vid kapitel sju möter vi så en efterlängtat argumentationsanalys, eller i alla fall drag av en sådan. Nu

är frågan, är teologin en börda eller ett bidrag till en bio-etik? Och var, och hur skall denna teologi argumenteras i debatten?

Kan en orientering med teologins innehåll om liv och mänsklighet ge grund för en värdering i bio-etiska frågeställningar som också är «extra-teologisk» och giltig inom ett naturvetenskapligt paradigm? Och är det möjligt att välja mellan en «kristen» och en «allmän» argumentation här? Niekerk betonar den teologiska etikens exklusiva betydelse. Den består i vad som i danskan omnämns såsom «Livsanskuelsen», en livs-, natur- och människosyn, — som inkluderar tre aspekter: en teoretisk, en värdemässig, samt en känslomässig. Detta perspektiv kan synas oundvikligt, men det är nog så knepigt att uttrycka. De nordiska teologernas både allmänna och kristna exklusiva bidrag till en bio-etik består i ett uttryck för denna «livsanskuelse». Då återstår den tillämpade argumentationen, ömsesidigheten och det erfarenhetsmässiga utbytet mellan teologins och naturvetenskapens «rum». Differenserna är ofta starka och ställer krav på tydlighet i syftningarna. Etikern skall också kunna ställa krav på värde- och substansreferens; också den teologiska etiken, då den teologiska aspekten relaterar till det värde- och känslomässiga, men alltför sällan kan sätta sig in i det teoretiska och praktiska förhållande som bio-teknologin utgör.

Beröringspunkterna mellan teologi och bioteknik finns i hög grad, om livets värde, syfte, funktionalitet och begränsning. Men en teologisk etik förekommer för det första inklusivt till en kristen förutsättning, för det andra är den ofta primärt en kristen argumentation, sekundärt en allmän argumentation. Så vad är då kristet? Niekerk har i sin bok visat på den nordiska teologiska etikens, eller en teologiskt inspirerad etik, som snarare öppnar sig mot, än sluter sig om den enskilda individens särställning som biologisk, genetisk, social och ideologisk Människa. Både i kyrka och offentlighet. Det är ju här livet är. Och teologin. Och biologin. Och etiken.

Anna Andersson Carlsson

Rättelse

I recensionen av TRE band 23 i förra häfte av STK, s. 42, sista stycket, skall det heta: «Inom nyare tiden blir urvalet mera sporadiskt: några romersk-katolska och några anglikanska mystiker, den grekisk-ortodoxa hesychasmen och nutida rysk mystik». Detta enligt originaldiskettens text, medan det i trycket har kommit att stå något annat. Red. beklagar.