

Det doble misjonsbegrep

AASULV LANDE

Den nytiltrådte professoren i det vid Teologiska fakulteten i Lund nya ämnet Missionsvetenskap med ekumenik presenterar här sitt ämne och några forskningsuppgifter och debattlinjer inom detta. Aasulv Lande har tjänstgjort femton år i Japan samt senast fyra år som lektor vid Selly Oak Colleges/Birmingham University. Artikeln är skriven på nynorska.

Det nyoppretta professoratet i *missionsvetenskap med ekumenik* i Lund er plassert i avdeling for kristendommens historie. Tenesta inngår imidlertid i begge emnesgruppene *kristendomens historia och tros- och livsåskådningsvetenskap*. Etter eit omfattande førebungsarbeid føreslo institusjonsstyrelsen følgjande emnesbeskriving 1992-03-25. «Ämnesrådets tyngdpunkt utgörs av forskning om missionen i historia och nutid med hänsyn också till de problem och kristendoms-tolkningar som aktualiseras vid mötet mellan kristendomen och andra religioner. Tjänsten innefattar även forskning kring den ekumeniska rörelsens uttrycksformer.» Fakultetsnämnden vedtok dette forslaget 1992-05-11.

I denne korte artikkelen tar eg av praktiske grunnar ikkje opp emneområdet «ekumenik». Artikkelen illustrerer bare indirekte kor nær «missionsvetenskap» og «ekumenik», dei to sakområde innanfor professoratets emne, heng saman.

Ei liknande avgrensing gjer eg innanføre misjonsvitenskapen. I ei religionspluralistisk tid med aukande interreligiøs kommunikasjon melder det seg eit vitenskapleg behov for å ta inn globale, interreligiøse perspektiv i «missionsvetenskapen». Andre verdsreligionar enn kristendommen driv misjon og følgjeleg vil det finnast eksempelvis buddhistisk, jødisk, islamsk og nyreligiøs misjonsvitenskap. Eg imøteser forskning med ikkje-kristne utgangspunkt. Når slike forskningsprosjekt berører område som møtet med kristendommen og aspektar ved «vestleg» kultur som kolonialisme, sekularisering, modernisering o.l. vil dei

på ein særleg måte ha aktualitet. Da vil slike forskningsprosjekt naturleg falle inn under det som emnesbeskrivinga kallar «ämnesrådets tyngdpunkt». Når eg ikkje drøfter denne delen av emnesområdet beror det delvis, som for ekumenikkens vedkommande, på praktiske årsaker. Men avgrensinga beror også på utilstrekkeleg erfaring med forskningsprosjekt baserte på ikkje-kristne perspektiv. Artikkelen konsentrerer seg følgjeleg om kristen misjonsvitenskap i ein vestleg, akademisk kontekst.

Hovudtese

Det er viktig for misjonsvitenskapen å vere medveten om eit *dobbelt misjonsbegrep*. Det akademiske misjonsbegrepet, som også kan kallast «*misjonsrealiteten*» er eit samlande uttrykk for den realitet misjonsvitenskapen arbeider med. Denne realiteten blir definert og avgrensa utifrå vitenskaplege kriterier på kva som er akseptable forskningsobjekt. Begrepet har ein omfattande karakter både i historie og samtid. «Misjonsrealiteten» er ikkje underlagt teologiske normkriterier. Dei prioriteringar som gjer seg gjeldande heng ikkje minst saman med oppfatning om fruktbare problemstillingar: Visse deler av «misjonsrealiteten» er dermed viktigare enn andre.

«*Genuin misjon*» har derimot ein markert normativ karakter og får eit kritisk forhold til den meir omfattande «*misjonsrealiteten*». Innan «*misjonsrealiteten*» vil det førekomme viktige

element som misjonsvitenskapen konsentrerer seg om, men som ligg utanfor den «*genuine misjon*». Det gjeld til eksempel kolonialistiske og kultur-imperialistiske element. Spenning mellom «*misjonsrealiteten*» og den «*genuine misjonen*» er ein viktig dynamikk i misjonsvitenskapleg arbeid.

Det doble misjonsbegrepet : eit lærdomshistorisk riss

Når dette dobbelbegrepet ikkje var så relevant i den første fase i misjonsvitenskapen, representert av den lutherske professor Gustav Warneck (1834–1910) i Halle og og hans romersk-katolske motpart Joseph Schmidlin (1876–1944) i Münster, er forklaringa enkel. I denne tidlege fase hadde misjonsvitenskapen nær tilknytning til ei ung misjonsrørsle som hadde behov av apologi. Misjonsvitenskapen fungerte som misjonens akademiske forsvar, både i det akademiske og i det kyrkjelege miljø. Heilt særleg galdt dette protestantisk misjonsvitenskap, da misjonsrørsla møtte større skepsis i protestantiske enn i katolske miljø. Misjonsvitenskapens apologetiske preg medførte at skiljet mellom misjonsrealitet og genuin misjon vart lite påakta. Det var nemleg viktig å få fram at den konkrete misjonsrealiteten var genuin og hadde krav på ein respektable plass innan aktuell kristendom, både i kyrkje og universitet.

Denne apologetiske holdninga blir ført vidare av seinare generasjonar misjonsvitarar, i Sverige eksempelvis av Gustav Lindeberg i Lund og Bengt Sundkler i Uppsala. Når det gjeld forholdet mellom «*misjonsrealitet*» og «*genuin misjon*» står alt Lindeberg i ein overgangsfase: dels finst ei spenning, dels fell begrepa saman.

I den vestlege misjonsdebatten, stöttar han det tyske Allgemeine evangelisch-protestantische Missionsverein's formidling av historisk kritisk bibelforskning til unge kyrkjer i Japan. Denne misjonsmetoden var svært kontroversiell. Det hadde etterkvart vist seg at misjon kunne drivast på ulikt sett, misjon var ikkje bare å omvende folk til ei ny tru. «Genuin misjon» og «*misjonsrealitet*» fall ikkje lenger saman i synet på bibeltolking, noe Lindeberg også tar konsekvensen av.¹

Men i konfrontasjonen med japansk religion fell desse to begrepa framleis saman. Lindeberg spør: «Äro japanerna överhuvud ett folk med sinne för religion?»² Etter ei dröfting av japansk folkereligiösitet, shintoisme og buddhisme, konkluderer han om buddhismen: «Men buddhismens hela negativa karaktär, dess kraftlöshet, när det gällt individens eller samfundets sedliga omdaning, dess oförmåga att möta den nya tidens problem stämpla den som religion vilkens tid er ute; ingen reformation kann göra den til <framtidens religion!»³ Her forsvarer Gustav Lindeberg kristendommens og dermed misjonens positive betydning i det japanske miljøet. I synet på ikkje-kristen religion forsvinn altså skiljet mellom misjonsrealitet og genuin misjon.

Ein generasjon seinare formar Sundkler ordet «*missionsværkligheten*», som han karakteriserer på følgjande sett: «Vi hävdar här att missionsforskningens viktigaste och rikaste arbetsuppgift nu är själva missionsituationen, själva kontaktytan mellan hedendomen och det kristna budskapet, kontakt och konfliktfältet mellan hedniskt samhälle, sed och tro och den unga kristna församlingen och kyrkan, samt arten av det trons liv som leves i de kristna församlingarna och av den unga kyrkan därute.»⁴ Det framgår av sitatet at «*missionsværkligheten*» er ein sosio-religiöst strukturert situasjonstype. «*Missionsværkligheten*» er ikkje eksplisitt normert hos Sundkler, den kjem til uttrykk i historia. Den omfattar imidlertid ein dynamisk prosess der forsamlingar blir til og eit nytt «trons liv» blir født. Subjektet i denne prosessen er først og fremst «den unga kristna församlingen». Dermed prioriterer Sundkler gjennom dette begrepet visse arbeidsområde innan «*misjonsrealiten*». Implisitt formidlar han gjennom denne prioriteringa også ei tolking av genuin misjon, nemleg som eit skapande religionsmöte i den tredje verda der Vestens misjonärer spelar ei sekundär rolle. Misjonsrealitet og genuin misjon fell saman for Sundkler. Gjennom å la eit underforstått begrep «*genuin misjon*» få bestemme forskningsprioriteringane, kan han i sober og moderat

¹ Lindeberg 1918: 109ff.

² Lindeberg 1918:179

³ Lindeberg 1918: 192.

⁴ Sundkler 1952: 19.

form, overfor kyrkje og universitet, forsvare misjonens rolle slik den nå framtrer. «Misjonsrealiteten» i Afrika og elles i den tredje verda framstår som «genuin» misjon.

I den barthianske teologiske atmosfære etter andre verdskrigen blir skiljet mellom «misjonsrealitet» og «genuin misjon» skjerpt. Tidlegare generasjonars apologetisk betinga førestillingar om samanfall av misjonsrealitet og «genuin misjon» tok nå slutt. Den kritisk-dogmatisk «tolkinga» av misjon avstreifa ukvalifiserte element og sider ved misjonsrealiteten, som til eksempel det allmennreligiøse ekspansjonsbegrepet. Den tyske misjonsvitaren Rosenkranz eksemplifiserer ei barthiansk dogmatisk holdning:

Mission hat es mit dem Glauben an Gott zu tun, der in Christus alle Menschen mit sich versöhnt hat und durch seine Bekenner der Welt verkündigt sein will. Von Mission und Missionaren anderer Religionen zu sprechen ist religionsphänomenologisch unzulässig; religiöse Expansion und Propaganda ist ein religionsgeschichtliches Phänomen, ihre christliche Sondergestalt, die Mission, eine theologische Aussage⁵.

Misjon er på denne tid etablert som ein maktfaktor, og treng ikkje kyrkjeleg apologi på same måte som før. Missiologen kan tenke reint akademisk teologisk, og konsentrere seg om «genuin misjon». Men den missiologiske ortodoksi har også sine negative konsekvensar. Det teoretiske og kritiske misjonsbegrepet får svakare ryggdekning i historisk realitet. Den «riktige» misjon blir teologisk reflektert, men mindre interessant sosialt og historisk.

Den historiske skole som har utvikla seg i svensk misjonsvitenskap har tilsynelatande ikkje falle i den rosenkranziske grøfta. Misjonsforskinga ved svenske akademiske institusjonar har i etterkrigstida behalde breidde i problematikken og erkjenning av den historiske misjonsrealiten. Det viser seg ikkje minst i sterk interesse for ein vid sosial og ekumenisk problematikk og for religionsdialogen⁶. Problemet var imidlertid at presset frå det naturvitskaplege sanningsbegrep, særleg målbore av filosofen Hedenius⁷ på 1940–50 talet ikkje tillet den vitskaplege teologien å

arbeide åpent med begrepet «genuin misjon». Ein kunne bare indirekte, som Sundkler, la førestillinga om «genuin misjon» styre utvalet av prioriterte problemstillingar.

Forenkla kan ein samanfate situasjonen som følgjer: Barthianske missiologar etter andre verdskrigen utforma i sine miljø ein dogmatisk «genuin misjon» utan bakkekontakt. Missiologar under den hedeniuske logiske positivisme hadde kontakt med den historiske realiteten, men måtte legge bort eller dempe førestillinga om «genuin misjon». Som samlande forklaring er det rimeleg å peike på forskyvningar i apologetisk interesse. Denne dreide etterkvar frå eit ekklesiastisk til eit akademisk perspektiv. For misjonsforskinga var det viktig å tilfredsstillе dei aktuelle kriterium frå det rådande forskningsideal, enten nå dette var barthiansk eller logisk empiristisk. I det barthianske miljø var det viktig å halde fram eit dogmatisk riktig misjonsbegrep. I det logisk-positivistiske miljøet var det viktig å halde fast at misjonsbegrepet var deskriptivt. I begge desse fall mista misjonsvitenskapen spenninga mellom den konkrete misjonsrealiteten og normen, «genuin misjon».

Misjonsrealiteten tolkast i ein hermenevtisk prosess

Eg vil så skissere ein misjonsvitenskap som held saman eit dobbelt misjonsbegrep, altså både misjonsrealitet og genuin misjon. For å få fram det eg har kalla «misjonsrealiteten», er det viktig å gjere seg nytte av den misjonsvitskaplege, lærdomshistoriske prosessen. Vi må akseptere at utgangspunktet for emnet misjon er 1800-talets misjonsrørsle, tolka gjennom ein hundreårig vitskapleg tradisjon, der dei nemnde misjonsvitarane Gustav Warneck og den Warneck-påverka Joseph Schmidlin spela ei pionerrolle. Det vil seie at eit misjonsvitskapleg problem må legitimere seg som ei akseptabel vidareføring av den Warneckske struktur. (a) Han la stor vekt på den historiske misjonsprosessen og betonte kontakt mellom praksis og teori. Misjonen som teori var knytta på det mest noggranne saman med misjo-

⁵ G. Rosenkranz i RGG IV: 969.

⁶ Hallencreutz 1976.

⁷ For ei vurdering av Hedenius' rolle i svensk akademisk liv, jfr Nordin 1983.

nen som praksis. (b) For det andre framheva Warneck det bibelske grunnlaget for misjon. (c) For det tredje spela konstruktiv kritikk av misjonen ei viss rolle, eit apologetisk sikte som gav emnet misjon høgre status i universitetsverda. (d) For det fjerde arbeidde Warneck fram ein struktur i den misjonspraksis som avteikna seg. Misjon er ein bibelsk basert sendeprosess frå Vestens kristendom. Gjennom definerte metodar og midlar (misjonärer) blir eit oppdrag utført og ein ny sosioreligøs realitet blir skapt i den tredje verda.⁸

Det blir eit poeng at misjonsrealiteten som objekt for fruktbar vitenskapleg gransking ikkje baserast på bibelske eller andre normative utgangspunkt for kristen tru eller kristent liv. Misjonsrealitet som vitenskapleg emne har ein lærdomshistorisk basis. Det betyr ikkje at misjonsrealiteten blir ein teoretisk konstruksjon. Det betyr bare at lærdomshistoriske modellar gjer oss istand til å identifisere misjonsrealiteten. Moderne misjonsvitenskap er ikkje dermed bunden til gamle modellar. Modellane går inn i ein pågåande tolkingsprosess.

Eg vil som eit eksempel på nytolking av misjonsrealiteten framheve to faktorar av avgjerande betydning i dag:

Den eine faktoren er å flytte subjektet for misjon frå det tradisjonelle misjonsselskapet eller vestlege utgangspunktet til ein ny kontekst. Det dreier seg ikkje lenger, som i Warnecks tid, om ei sending frå Vest mot Sør. Sør er blitt eit misjonerande subjekt. Denne tolkingsmåten fører til at kyrkjeleg fornying i den tredje verda kjem innanfor misjonsrealiteten. Den nye subjektiviteten t.d. i dei frigjeringssteologiske rørlene erstattar eller forlenger den vestlege subjektiviteten i 1800talets misjon. Alt på den internasjonale misjonskonferansen i Whitby 1947 var synspunktet dominerande⁹. Vi har også sett korleis Sundkler i 1952 formulerte dette synspunktet.

Ein annan viktig faktor er å nytolke kolonialismen. Misjonen var på 1800-talet ein viktig del av eit kolonialistisk prosjekt. I dag er situasjonen dels ein annan, den politiske kolonialismen er eit tilbaketog stadium. Dermed kjem det kolonialistiske moment inn i misjonsrealiteten

på nye måtar. Misjonsforskninga må vere opptatt av kristendommens forhold til den kolonialistiske struktur, innan og mellom ulike nasjonar.

Gjennom ein tolkingsprosess som betonar forskyvningar i misjonens subjekt og fokuserer på misjonens forhold til kolonialisme kan vi prioritere viktige problemområde i misjonsrealiteten. Eg nemner tre sakområde og eitt metodeperspektiv som særleg aktuelle:

1) *Forholdet mellom misjon og kolonialisme*. Historisk handlar dette om Vestens misjonskolonialistiske prosjekt i den tredje verda. Misjon er ikkje identisk med kolonialisme: Det fanst misjon før kolonialismen kom, og misjon pågår i postkoloniale situasjonar. Men den sterke tyngd som 1800tals-misjonen har i det akademiske arbeid talar for å prioritere forskning på dette sakområdet. Når kristne frigjeringsrørsler har overtatt misjonsinitiativet mange stader i den tredje verda blir nye relasjonar mellom misjon og kolonialisme aktuelle. Også mellom kyrkje og kolonialistiske strukturar i vestlege nasjonar oppstår nye relasjonar. Både den historiske og den nåtidige situasjonen er deler av dette viktige sakområdet.

2) *Koplinga mellom misjonsrørsle og unge kyrkjer*. Dette er ei vidareføring av den interesse for unge kyrkjer som t.d. Bengt Sundkler viser. Det fører over til emnet «tredje verdas teologi» som eit viktig område i misjonsforskninga. Innan Sverige har Uppsala-skolen i missiologi lagt vekt på denne dimensjonen.¹⁰ Samtidig er dette problemområdet eitt felt der ekumenisk forskning har ei viktig rolle. Den vestlege faktor omfattar misjonsrørsle i Vesten og nye relasjonar til den kristne realitet som veks fram.

3) *Fire misjonsteologiske emnesområde av aktualitet: (a) misjon og evangelisering — (b) religionsdialog — (c) inkulturering — (d) fattigdom og frigjering*. Desse emnesområda har utkrySTALLISERT seg i ekumenisk misjonsdebatt dei siste tretti år. Ved dei ekumeniske Sellly Oak Colleges i Birmingham, England har eksempelvis desse fire område strukturert det misjonsteologiske arbeidet sidan 1990. Problematikken kring misjon og evangelisering (a) og fattigdom og frigjering (d) er t.d. intimt knytta saman med

⁸ Myklebust 1955: 280ff, særleg 292–4.

⁹ Scherer 1987: 94f.

¹⁰ Hallencreutz 1994: 4ff

diskusjonen på det ekumeniske verdsmötet i Uppsala 1968. Religionsdialog (b) og inkulturasjon (c) har også verka bestemmande på den ekumeniske misjonsdebatten dei siste tretti åra. Alle kan først tilbake til temata i misjonsproblematikken på 1800-talet og den tids missiologi, naturlegvis med forskyvningar og omprioriteringar. Gustav Lindebergs avhandling i 1918 om Protestantismen i Japan 1859–1913 illustrerer særleg interesse for religionsdialog og inkulturasjon.¹¹

4) *Eit metodeperspektiv: Tredjeverds-metoden.* Dette metodeperspektivet inneber at den tredje verda representerer meir enn eit sakområde, nemleg også eit arbeidssett. Ut frå dette arbeidssettet må misjonsvitskapen løfte fram kolonialiseringproblemet. Det er viktig å avdekke misjonens relasjonar til kolonialistiske mønster i den tredje verda. Men kolonialisme omfattar også ein «web of oppression» innan vestlege samfunn med sambandsliner til autoritære holdningar og kolonial psykologi. Kolonialismens degraderande verknad i for eksempel det *kolonialiserte* Latin-Amerika fører naturleg over i spørsmålet om kolonialismens degraderande verknad i det *kolonialiserte* subjekt, det vil seie i det land eller miljø som kolonialiserte Latin-Amerika. Her er det også interessant å notere seg det sjølvkritiske arbeid som er gjort av japanske missiologar i å avdekke keisarsystemets psykologiske mekanismar i det moderne Japan. Tilsvarande arbeid er berre i liten grad utført av vestlege missiologar om kolonialismen som system i Vesten.¹²

Tredjeverds-metoden fører dermed over til eit allment synspunkt: å importere problemstillingar og perspektiv. Når misjonsvitskapen problematiserer Vestens sosialreligiøse «misjonsrealitet» importerer den problemstillingar frå den tredje verda. Spørsmåla omkring inkulturasjon i eksempelvis Afrika og Latin-Amerika hjelper

Vestens missiologar til å tolke inkulturasjon i vestlege miljø. Det postkristne, sekulariserte Vesten hentar utfrå same prinsipp fruktbare problemstillingar frå kristendommen møte med ikkje-kristne kulturar i Afrika og Asia.

Kriterium for «genuin misjon»

I dette avsnittet vil eg berøre spørsmålet om kriterium for det normative begrepet «genuin misjon».

Først ei åtvaring: Normeringa av dette begrepet har sine grenser. Misjon er ikkje ei læresak. Misjon spenner over etiske, kulturelle og religiøse faktorar, og er etter sin karakter foranderleg. Dens refleksjon og praksis skifter med tider og andre kontekstar. Absolute normer kan følgjelig ikkje søkast. Normene må vere åpne for misjonens fylde og mangsidige karakter. Dei må gi rikt rom for nytolking og verken falle i ortodoksens læregrøft eller i ortopraksisens legalistiske föreskrifter.¹³

Ein kan forsøke å uttrykke dette i kristen samanheng på fleire måtar. Ein måte er å streke under misjonens teosentriske rot. Misjon er til sjuande og sist Guds misjon, «missio Dei».¹⁴ Dermed skapest distanse til det biblisiske grunnsyn som fester misjonens motiv i bibelske påbod og plikter, Matteus 28,16–20: «Gå derfor ut ...» Heller enn å feste misjonens norm til ei bibelsk formulering, vil eg feste den i ei trinitarisk gudsforståing. Det vil seie at ein søker inspirasjonen og grunnlaget for den genuine misjonen i samspelet mellom Skaparen, Frelseren og Livgivaren i relasjon til verda. Det vil føre for langt å drøfte ulike gudsbilete og trinitariske modellar på ein tilfredsstillande måte i denne samanhengen. Eg deler imidlertid den

¹³ Same problem gjeld ökumenikk, i og med at det er problematisk å operere med absolute normer for den ökumeniske prosess. Den nåverande generalsekretær i Kyrkjeverdsrådet (KV), Konrad Raiser, nyttar bildet «The One Household of Life» som eit uttrykk for den ökumeniske norm, Raiser 1991: 79.

¹⁴ Professor Werner Ustorf, professor i missiologi ved Selly Oak Colleges og Birmingham University skriv om misjon i *Theologische Realenzyklopädie*: «Das eigentliche geschicht durch Gott ... streng genommen ist Mission nur als Missio Dei aufzufassen», Ustorf 1994: 89.

¹¹ Lindeberg 1918: 175–241

¹² Edward Said tar opp indre vestlege aspektar av kolonialisme m.a. i boka «Orientalism», Said 78. For Japans vedkommande viser eg til litteraturlista i mi avhandling om «Meiji Protestantism», Lande 89. Særleg relevante er Dohi Akio og Takeda Cho Kiyoko sine bøker og artiklar. Lesslie Newbegins oppgjer med vestleg kultur i seinare år grensar inn på problemet i Vesten, sjå f.eks. Newbegin 86.

populære oppfatninga blant fleire av vår tids ökumenar og missiologar at misjonstenkinga fram til i dag har vore kristosentrisk.¹⁵ Ei trinitarisk gudsforståing vil få fram skaparperspektivet og livgivarperspektivet (ånd, pnevma) sterkare. Dette gir rom for ein åpnare spiritualitet og framhevar föresetillinga om ei skapande kraft innan «genuin misjon».

Ein annan innfallsvinkel til normproblemet er å anvende eit konsiliært perspektiv. Som den ökumeniske rørsla hentar også misjonen sine normer frå konsiliäre samanhengar i eit vidast moglege ökumenisk perspektiv. Både romersk katolske, evangelikale og kyrkje-ökumeniske organ går inn i dette misjonens ökumeniske normsystem. Det seier seg sjölv at ein vanskeleg kan operere med absoluttar i ökumeniske normer for misjon. Normene får konvergerande karakter, det vil seie at gjennom dei ulike innsikter, formidla i denne ökumeniske prosessen søker misjonen eit framtidsmål som dei ulike konsil pekar fram imot. Det er viktig å vere merksam på samanhengen mellom ökumene og ökologi. Både ökumene og ökologi refererer til den totalitet som misjonen rører seg i. I ökumene finst det også ein ökologisk dimensjon.

I tilknytning til det trinitarisk konsiliäre utgangspunktet vil eg streke under eit tredje moment: fornying. Ein kan nemleg tenke seg det ökumeniske samspel som primært restitusjon, evig gjentakning. Men når eg talar om guddommen har eg den foranderlege dimensjonen ved guddommens dynamikk i tankane. Det er bibelsk uttrykt i Uppsalamötets tema, henta frå Åpenbaringsboka: Sjå eg gjer alle ting nye.

Eg ønskjer med dette å knytte til Bibelens rolle for utforming av «genuin misjon». «Genuin misjon» transcenderer rettnok den bibelske begrepsverd. Men Bibelens sentrale plass også i denne samanhengen kjem til utrykk ved at både *Missio Dei* og den konsiliäre tankemåte har bibelsk basis.¹⁶ Fornyningstanken hentar også djup inspirasjon og konkret innhald i bibelske tankar om den nye himmel og den nye jord som kommande realitet. Bibelen forstått

ökumenisk og trinitarisk og eskatologisk er den fremste kjelde for kristen misjonstenking.

Katoliserande eller konsentrerende misjon?

Korleis kan ein så nærare beskrive «genuin misjon». Eg vil først ta for meg to ulike tolkingstradisjonar. Den første opererer med eit konsentrerende, den andre med eit katoliserande, «genuint», misjonsbegrep. Deretter forsøker eg å gi ei personleg vurdering.

Som representantar for det «konsentrerende» misjonsbegrepet tar eg to skandinaviske böker. I Per Frostins etterlatne tekstar «Teologi som befriar», möter vi ein visjon av «afrikansk befrielsesteologi» både i afrikansk kontekst og som modell for ein vestleg frigjeringssteologi. Misjonsbegrepets relasjon til vestleg kolonialisme er eit hundreårig fenomen, og studiet av denne ein del av den warneckske, vitskaplege arv. Per Frostin går inn i denne problemstillinga og kritiserer det gamle partnarskapet. Misjonens modell er frigjeringsprosessen i den tredje verda. Den inneber å applisere fattigdomsideal og solidaritet i ein universell kamp for ideologisk, politisk og religiös frigjering. Teologien som *befriar*¹⁷ blir den eigentlege målestav for misjonens universelle og holistiske perspektiv.

Eit anna konsentrerende perspektiv på misjonsbegrepet gir boka «Missiologi idag», redigert av norske teologar med tilknytning til den evangeliske Lausanne-rørsla.

Forfattarane står i den evangelikale, protestantiske misjonstradisjonen, med vekt på misjonen som eit gudgitt oppdrag. Misjon er ei befaling som må lydast. Ut frå det bibelske utgangspunkt blir misjonen definert slik:

«Misjon er kirkens sendelse til verden, en sendelse som har sitt opphav i den treeninge Gud og som innebærer det oppdrag å formidle evangeliet om Guds rike — i ord og gjerning— så mennesker kan komme til tro og innlemmes i den kristne kirke ved dåp. Misjonen er etter sitt vesen grenseoverskridende i det den sikter på å nå stadig nye mennesker både i geografisk, kulturelt og idemessig perspektiv.»

¹⁵ Raiser 1991: 36–53.;

¹⁶ Jfr Joh 20,21 for «missio Dei» og Acta 15 om apostelmötet i Jesusalem.

¹⁷ Frostin 1994.

Kyrkja er til alle tider og overalt «bundet» av dette oppdraget, hevdar forfattarane. Her dreier det seg om ein marsjordre. Missiologien må imidlertid til eikvar tid forstå oppdraget på nytt og skal dessutan ha ein strategisk dimensjon: korleis det best kan utförast. Missiologien blir dermed ein del av misjonen¹⁸.

Denne autoritært («befaling», «bundet») prega misjonsforståinga har verken bruk for latinamerikansk frigjeringssteologi eller asiatiske dialogteologi — bortsett frå som motpart i ein samtale om korleis misjonsoppdraget skal forståast og eventuelt utförast effektivt. Forfattarane sluttar seg til kyrkjevekst-tanken: kyrkja skal planmessig og strategisk ekspandere gjennom dåpshandlingar. Misjonsbegrepet er evangeliskalt og tradisjonelt. Formelt er det som Per Frostin's misjonsbegrep eit «konsentrerte» begrep; men både teologi og spiritualitet skil seg markert mellom desse to forståingane av «misjon».

Eit problem med det redaksjonelle synet på misjon i «Missiologi i dag» er det biblisistiske og legalistiske resonnementet. Formelt brukar forfattarane förestillinga om den treeinige Gud, men utan å applisere dialektikken og samspelet i guddommen på misjonsbegrepet. «Genuin misjon» saknar dermed dei kreative dimensjonane dimensjonen av leik og kunst, av dialog og frigjerings.

Per Frostins frigjerings-orienterte misjons-syn er sosialt aktuelt. Det har ein åpen og kreativ karakter. Dette er eigenskapar i samklang med «genuin misjon» som ein skapande og fornyande prosess. Men eg vil gjerne innordne Per Frostins syn i eit større universelt og ökumenisk perspektiv.

Eit slikt perspektiv tilbyr Konrad Raisers vurdering av eit nytt paradigma for den ökumeniske rørsle. Etter å ha konstaterert at den ökumeniske rørsle har operert ut frå ein kristosentrisk universalisme¹⁹ argumenterer han for eit nyt paradigma der den trinitariske forståing av guddommeleg realitet blir framheva.²⁰ Raiser stiller seg

også inn i den konsiliære normtradisjonen, ved å argumentere at «the truth of the gospel ... can be acknowledged only in fellowship, and only in the clash of debate» Dermed meiner han at «the conciliar process offers in fact a very concrete testing ground for learning to live in the «ecumenical household»», eit begrep som samanfatar hans ökumeniske visjon.

Konrad Raiser opererer innanfor ökumenikken med förestillinga om ««oikumene»: the One Household of Life». Begrepet er dynamisk, det omfattar levande relasjonar mellom menneske, mellom menneske og natur, og mellom oikumene og den guddommelege realitet. Som ökumenisk begrep sprenger det snevert ekklesiastiske förestillingar om ökumenikkens område. Hushaldet omfattar både omsorg for framande, dialog, «sharing», solidaritet og gjestevennskap.²¹ Men eg saknar «genuin misjon» hos Raiser. Visjonen av Gud som gjer alle ting nye, slik temaet for Uppsala 68 uttrykte det er erstatta med visjonen av Gud som oppheld relasjonane. I mitt normative utgangspunkt er den trinitariske Gud den radikale nyskaparen, den som står bak forandringane. Hos Raiser finn eg ikkje dette draget i gudsbildet; eg finn Gud som held verdsordenen oppe og fornyar den kosmiske balanse. Sterkare enn Raiser vil eg derfor poengtere Gud som skapande fornyar i ein historisk prosess.²² I «genuin misjon» er for meg skapande fornying eit grunnleggande element.

Dette omfattande og inkluderande syn på misjon, såvel som begrepet «nytt paradigma», deler Raiser med den protestantiske missiologen, David J. Bosch. Han inkluderer håp og solidaritet og grip djupt inn i den sosialetiske Bonhoeffertradisjonen. I boka «Transforming Mission» skildrar Bosch eit framstigande (emerging) «ökumenisk misjonsparadigma». Dette misjonsbegrepet omfattar element som frigjerings, dialog, vitnesbyrd, evangelisering, kamp for rettvisse. Bosch viser flittig til Frostins arbeid²³. I og med at Bosch gir uttrykk for ein

¹⁸ Berentsen 1994: 15f.

¹⁹ Raiser 91: 31ff. Newbegin seier seg samd i at «Christocentric universalism is indeed a true description of the dominant model in the formative days of the WCC», Newbegin 94: 2.

²⁰ Raiser 1991: 79–120.

²¹ Raiser 1991: 79ff.

²² Lesslie Newbegin uttrykker ein tilsvarande kritikk når han seier i ein resensjon av Konrad Raisers: «Ecumenism in Transition»: «There is a total lack of the missionary factor in the Ecumenical Movement», Newbegin 94: 4

²³ Sjø Bosch 1991: 423f, 427f, 434, 436–9, 442, 452.

grunnleggande visjon av *Guds misjon*²⁴ og opererer med eskatologiske misjonsmodellar får han sterkare fram enn Raiser den fornyande dimensjon i misjonen. Problemet med Bosch er imidlertid hans omfattande inventering av emne innan misjonsparadigmet. Hans misjonsbegrep blir dermed meir ein «misjonsrealitet» enn «genuin misjon».

Eg vender meg derfor til publikasjonen «Trends in Mission», der det katolske forskningssenteret SEDOS har samla ulike bidrag frå tjuufem års forskning i misjonens teneste med brei representasjon. Forfattarane «come from North and South, East and West; they are married people with children, or dedicated single people, sometimes dedicated through religious vows, they are priests, bishops and even archbishops. They are monks, they are sinners. They live lives of dialogue, of commitment to justice and liberation ...»²⁵. Den katoliserande, i tydinga inklusive og vidtomfattande, trend kjem til uttrykk i det vide forfatterskapet, men også i missiologien, representativt uttrykt av jesuittpateren Michael Amaldoss, «keynote-speaker» ved SEDOS-seminaret i 1989. I eit samsyn av misjon og dialog rekapitulerer Amaldoss eit teosentrisk syn på Guds mission: «The church continues the mission of the incarnate Word — Jesus. But it does not monopolize or exhaust the continuing action of the Word and the Spirit in the world. The mission of the church is at the service of the mission of God. The identification of mission with the plan of God makes it at once cosmic and historical. As cosmic it embraces everything: not only human beings, but the whole of creation».²⁶

Samtidig med at Amaldoss formulerer eit slikt universelt perspektiv på misjon, lar han det komme tydeleg fram at dette vide, teosentriske misjonssynet går langt vidare enn kyrkjeleg aktivitet. Ingenting ringare enn eit nytt misjonsparadigma stig fram (emerges) i den moderne horisont.

Fornyning: sentralt element i «genuin misjon».

Amaldoss' misjonssyn verkar mest akseptabelt på bakgrunn av dei kriterium eg har stilt opp. Meir enn t.d. Bosch har han eit teologisk strukturert syn på misjon. Han kombinerer eit ökumenisk med eit trinitarisk perspektiv og får dermed fram eit misjonsbegrep som har dei same karakteristika som det nye misjonsbegrepet hos Bosch og det nye ökumeniske begrepet hos Raiser. Men i tillegg til dette profilerer Amaldoss misjon som fornying. Og fornying er sentralt i begrepet «genuin misjon», når denne er basert på den skapande og fornyande dimensjonen i den guddommelege triniteten.

Sidan religionsdialogen med gode grunnar blir oppfatta som viktig, kanskje sjølve nerven i moderne missiologi, er det naturleg å kontrastere «fornyning» med «dialog». Dialogen har mange kvalitetar som kvalifiserer for begrepets sentrale rolle innan misjonsbegrepet. Moderne forskningssituasjon gir grunn til å prioritere dialogforskning innanfor det område eg har kalla «misjonsrealiteten». Når det gjeld «genuin misjon» kan ein også argumentere for dialogens sentrale rolle. Dialogen lar seg forstå både i den ökologiske og ökumeniske kategori og er dessutan eit uttrykk for trinitetens karakter. Eigentleg har Konrad Raiser stogga ved «dialog» begrepet som sjølve sentralelementet innan det ökumeniske hushald. Etter mitt skjønn fører dette til eit stillestående misjonsbegrep. Utan å desavouere dialogen vil eg derfor sjå fornying som eit viktigare element i genuin misjon. «Fornyning» er meir dynamisk enn «dialog». «Fornyning» uttrykker at dialogen er meir enn eit samspel, dialogen står i vidare historiske og teologiske samanhengar. Ikkje slik å forstå at dialogen skal tene proselytisering, eller eventuelt andre mål. Ved å la «dialogen» bli underordna «fornyninga» blir tvertimot dialogens prosess åpen, også åpen for nyskaping. «Fornyning» er også eit begrep som åpnar for den ökologiske dimensjon på ein fruktbar måte.

I religionsmötet, som er ein sentral struktur i begrepet genuin misjon, fins det eit nödvendig element av dialog. Men i «genuin misjon» må ein kunne söke bakom dialogen, etter ei trinitarisk skaparkraft i religionsmötet. Dette peikar

²⁴ Bosch 1991: 349ff.

²⁵ SEDOS 1991: xx.

²⁶ SEDOS 1991: 364

mot fornying heller enn dialog som sjölve hovudsaka i religionsmötet.

Det doble misjonsbegrepet: resume og implikasjonar

I vestleg missiologisk samanheng har misjonsbegrepet siste generasjon gjerne blitt tolka «historisk og deskriptivt» eller «dogmatisk og normativt». Dette heng tydelegvis saman med at misjonsvitskapen har legitimert seg overfor ulike normskapande vitskaplege tradisjonar. I denne artikkelen har eg argumentert for ein kombinasjon av desse to tolkingane av misjon. «Misjonsrealiteten», den eine delen av dette «doble misjonsbegrepet» presiserer og tolkar eg i lys av misjonsprosessens forløp og emnets lærdomshistorie. I prioriteringar innan dette emneområdet kan vurderingar baserte i ei oppfatning av «genuin misjon» gjere seg gjeldande på eit indirekte sett. Men i prinsippet er avgrensinga av arbeidsområdet ein åpen, hermenevtisk prosess.

Eg plederer for eit arbeidsfelt fokusert på tre saksområde og eitt metodeperspektiv: (1) forholdet mellom misjon og kolonialisme (2) kopling mellom misjonsrørsla og unge kyrkjer i ekumenisk perspektiv (3) fire misjonsteologiske tema (evangelisering, dialog, inkulturisering, frigjering) og (4) «tredjeverdsmetode» som omfattar kolonialismekritikk og applikasjon av tredjeverds-perspektiv i Vest.

Samtidig er det behov for å arbeide medvete med eit missiologisk normbegrep «genuin misjon». Det må vere meir eksplisitt enn det avstreifa normbegrep som ytrar seg gjennom prioritering av forskingsoppgåver. I artikkelen har eg skissert eit forslag til normbegrep ut frå ein trinitarisk og ekumenisk kreativitet.

Reindyrkinga av eit «historisk deskriptivt» eller eit «dogmatisk normativt» misjonsbegrep knytta misjonsvitskapen til skilde normtradisjonar innan universitetsverda. Den dogmatisk normative tradisjonen fekk dermed svakare kontakt med misjonsrealiteten, historisk og sosialt. Den historiske deskriptive tradisjonen's sterke side var nettopp denne kontakten. Her kom imidlertid «genuin misjon» bare inn som implisitt norm ved forskningsprioriteringar. Det «doble misjonsbegrepet» er eit forsök på å relatere misjons-

vitskapen til ein pluralitet av vitskaplege normtradisjonar. Men det er også eit forsök på å gjere misjonsvitskapen relevant for moderne misjon og samfunnsutvikling. «Det doble misjonsbegrepet» er ei erkjenning av at misjonsvitskapen har eit akademisk såvel som eit sosialt og religiöst ansvar.

Dette tolkingsgrepet er på fleire vis ei tilbakevending til den tidlege misjonsvitskapens apologi. Men det er bare sekundært eit forsvar for ein viss «misjonsrealitet» eller ei subjektiv tolking av «genuin misjon». Primært vil det «doble misjonsbegrepet» vere eit forsvar for misjonsvitskapens evne til fornying og fleksibilitet i den sosiale og den akademiske verda. Det er med andre ord eit forsök på å seie at misjonsvitskapen lever.

Litteraturliste

- Berentsen J.M. & Engelsviken T. & Jörgensen K.: *Missiologi i dag*. Oslo 1994.
- Bosch David J.: *Transforming Mission. Paradigm Shifts in Theology of Mission*. Maryknoll, N.Y. 1991.
- Frostin, Per: *Teologi som befriar. Efterlämnade texter*. Lund 1994.
- Hallencreutz, CF.: «Studies of Mission» i Faculty of Theology at Uppsala University: *Uppsala University 500 Years*. Uppsala 1976. p. 87–103.
- Hallencreutz, C.F.: «Missiologi i Norr» i *NIME-INFORMATION*, Uppsala 1994 s. 4–15.
- Lande, Aasulv: *Meiji Protestantism in History and Historiography*. Verlag Peter Lang, Frankfurt 1989.
- Lindeberg, Gustav W.: *Protestantismen i Japan 1859–1913*, Lund 1918.
- Myklebust, Olav Guttorm: *The Study of Missions in Theological Education. Volume One*. Egedeinstuttet, Oslo 1955.
- Newbegin, Leslie: *Foolishness to the Greeks: The Gospel and Western Culture*. WCC, Geneva 1986.
- «Ecumenical Amnesia», *International Bulletin Vol. 18 no. 1 Jan 94*, s. 2–5.
- Nordin, Svante: *Från Hägerström till Hedenius. Den moderna svenska filosofin*. Doxa AB, Lund 1983.
- Raiser, Konrad: *Ecumenism in Transition. A Paradigm Shift in the Ecumenical Movement?* English edition 1991. WCC Geneva 1991.
- RGG IV Band*, Tübingen 1960.

Said, Edward W.: *Orientalism*. Routledge 1978.

Scherer, James A.: *Gospel, Church, & Kingdom*. Augsburg, Minneapolis, 1987.

SEDOS: *Trends in Mission*, William Jenkinson & Helene O'Sullivan (eds), Maryknoll N.Y. 1991.

Sundkler, Bengt: *Missionsforskningens arbetsuppgifter*. Uppsala 1952.

Ustorf, Werner: «Missionswissenschaft» i *Theologische Realenzyklopädie*, Walter de Gruyter, Berlin 1994, pp. 88–98.

Summary

The article considers one part of the subject-matter assigned to the newly established chair of Missiology and Ecumenical Theology at University of Lund, Sweden. Leaving the fields of Ecumenical Theology and Non-Christian Missiology aside on this occasion, this study maintains the feasibility of a two-dimensional concept of mission to be employed in academic missiology from a Christian perspective. Historically the dimensions of an objective and comprehensive «mission reality» and a theologically normative «genuine mission» co-existed in Christian missiology of the 19th century. Due to distorting ideological influences and the dissolution of relationships between academic missiology and society at large, however, this co-existence broke up after the 2nd World War. The author proceeds to offer an outline of his personal interpretation of the two dimensions of missiology in a Western Christian context. He argues in conclusion that contemporary missiology should re-unite the two dimensions into a creative unity for the sake of a fruitful contact between missiology and its social and academic environment.



Detta är första häftet av STK 1995.

Glöm inte att betala prenumerationsavgiften för hela 1995: endast 150:- kr respektive 100:- kr för studerande. Betala via postgiro 13 54 29 - 9, Bloms boktryckeri, Lund.

Ange namn och adress samt «STK 1995».

I kommande häften medverkar bl.a. Heikki Räisänen och Gunnel Vallqvist.

Ett temahäfte kommer att behandla hur religionen kan verka både konfliktskapande och försonande i etniska och andra konflikter.

«Vad har Aten med Jerusalem att skaffa?»¹

INGE LÖFSTRÖM

Med utgångspunkt i kyrkofadern Tertullianus fråga behandlar teol. doktor Inge Löfström här med historiska och nutida exempel förhållandet mellan kultur och kristendom. Har traditionerna från Aten varit den andliga motpolen till traditionerna från Jerusalem eller finns det något som förenar dem? Artikeln är Inge Löfströms föreläsning i samband med erhållandet av ett hedersdoktorat vid Teologiska fakulteten i Lund i maj 1994.

Rubriken är ett välkänt citat. Det är kyrkofadern Tertullianus som ställde den retoriska frågan. Aten och Jerusalem, det var för honom två världar. Aten — det var filosofi och konst och världslig bildning. Jerusalem — det var beteckningen för kyrkan och den kristna tron. Och han ville inte ha någon sammanblandning. Så här skrev han:

«Vad har Aten med Jerusalem att skaffa? Vad akademien med kyrkan? Vad heretikerna med de kristna? Vår lära stammar från Salomos pelarhall, han som själv hade lärt att man måste söka Herren i hjärtats enfald. Må man gärna för mig, om det så behagas, frambringa en stoisk eller platonisk eller dialektisk kristendom. Vi däremot behöva efter Jesus Kristus icke längre forskningen».²

Tertullianus ägde talangen att kunna uttrycka sig pregnant. En del av hans formuleringar har blivit klassiska slogans som citeras i alla teologiska handböcker. Och så är det också med de här anförda raderna.

Temat är tidlöst. I olika former återkommer debatten om förhållandet mellan Aten och Jerusalem, mellan profankulturen och kristendomen och om gränsområdet mellan dem.

* * *

Om man frågar vem eller vilka som var måltavla för Tertullianus polemik, så kan man nämna vissa grupper i hans samtid. Men man kan också gå ett stycke bakåt i tiden och nämna en teolog och författare som allra tydligast hade demonstrerat de åsikter som Tertullianus vände sig emot, nämligen kyrkofadern Justinus, vanligen kallad Justinus martyren. Han levde och skrev en mansålder före Tertullianus, och han var den förste som verkligen lanserade möjligheten att förena Aten med Jerusalem.

Som de flesta av dåtidens bildade ungdomar hade Justinus läst de grekiska författarna och filosoferna. Och inte bara läst dem utan engagerat sig i deras livsåskådningar. Filosoferna på den tiden var nämligen inte bara teoretiska system utan frälsningsläror. Justinus hade sökt sig fram hos stoiker och pytagoreer och platoniker. Det fanns mycket att välja mellan. Den tiden var lika pluralistisk som vår. Men han kände sig hela tiden otillfredsställd.

Så en dag inträffade en händelse som fick avgörande betydelse för honom. Han berättar att han hade dragit sig undan till en avskild trakt för att meditera och att han en dag gick ensam vid stranden av havet. Då mötte han en gammal man, en vis åldring, De kom i samtal, och Justinus berättade om hur han sökt sanningen hos de olika filosoferna. Den gamle sa att han kände till en djupare visdom.

«För länge sedan levde det män äldre än filosoferna», sa han. «De ärade skaparen av allting såsom Gud och Fader och förkunnade Kristus såsom sänd av honom och såsom hans son».

¹ Föreläsning i samband med doktorspromotionen i Lund 27 maj 1994.

² Cit. efter B. Häggglund: *Teologins historia* 1956 s. 34.

Den gamle försvann. Justinus fortsätter: «En eld hade tänts i min själ, och en lidelsefull önskan grep mig att lära känna de stora män som var vänner till Kristus. Jag insåg att endast detta var filosofi».³

Så blev Justinus kristen. Man kan bortse från storyn. Det väsentliga är att Justinus ansåg sig i kristendomen ha funnit den sanna filosofin, den sanna visheten.

Det finns konvertiter som klipper av alla trådar till sitt förflutna och som svartmålar det som det förut trodde på. Men så var det inte med Justinus. Han ville ta med sig hela den grekiska filosofin och införliva den med sin nyvunna kristna tro. Det är typiskt att han som kristen fortsatte att bära filosofmanteln. För honom var kristendomen inte något helt annorlunda utan snarare krönet på den tankebyggnad som han hade vandrat igenom. Det fanns för honom ingen motsättning mellan Aten och Jerusalem.

Sin uppfattning klädde Justinus i sin tids språkdräkt. Han använde sig av begreppet Logos, som i den grekiska filosofin var en beteckning för världsförnuftet eller som man ofta sade: Gud. Det var en allmän tanke hos filosoferna att det gudomliga Logos fanns utspritt i hela världen (*logos spermatikos*). För Justinus var det lätt att kombinera dessa föreställningar med den bibliska skapelsetron. Om människan skapats till Guds avbild, så har alla människor del av Logos, av Gud. Därför kan de grekiska filosoferna ge uttryck åt gudomlig sanning. Så här kan Justinus uttrycka sig: «Platons filosofi är icke i strid med kristendomen, liksom inte heller stoikerna eller diktarna. Var för sig har de styckevis sagt härliga ting, i den mån de hade för ögonen något av det gudomliga Logos, som svarade mot deras natur».⁴

Och nu kan Justinus gå ett steg längre. Logos betyder inte bara förnuftet utan också ordet. Och i Johannesevangeliet kallas Kristus för Logos, Ordet. «I begynnelsen var Ordet ... och Ordet blev människa och bodde ibland oss». När filosoferna talar om det gudomliga Logos, så talar de omedvetet om Kristus. Och därför kan Justinus skriva: «De som levde i överensstämmelse med Logos är kristna, Sokrates och Heraklit,

Abraham och Elia, filosoferna, diktarna, lagstiftarna. Goda hedningar är att anse som kristna».⁵

Tydligare och djärvare kan det inte sägas.

Bakom hans radikala och tillspetsade uttryck ligger en äkta biblisk uppfattning, en skapelsetro, en skapelseteologi, som har tagit sig uttryck hos kyrkofäder och teologer genom tiderna. Grundtanken är denna, att Gud Skaparen har satt sin stämpel, sin signatur, på allt som finns och att naturen och livet «vittnar om Gud och förer till Gud» som Arndt uttryckte det och som Linné i hans efterföljd lärde, för att nämna ett par exempel.

Det ligger nära till hands att här jämföra med Paulus. Han skriver i Rom. 1:20 «Allt sedan världens skapelse har Guds osynliga egenskaper, hans makt och gudomlighet, kunnat uppfattas i hans verk och varit synliga».

Och i App. 17 berättas om Paulus debatt med filosoferna på Areopagen, där han använde uttrycket att människan skulle kunna «treva sig» fram till Gud.⁶

Någon direkt förbindelse mellan Justinus och Paulus kan man emellertid inte påvisa. Han nämner i sina skrifter aldrig apostelns namn.

Naturligtvis uppstod det starka motrörelser mot Justinus universalistiska teologi. Tertullianus har redan citerats. Andra kyrkofäder var lika stränga i att fördöma hopblandningen av profant och kristet. Också icke-kristna filosofer opponerade sig. De uppfattade Justinus åsikter som ett oförsynt försök att för de kristnas räkning lägga beslag på hela mänsklighetens historia och tänkande. En Justinusforskare (Carl Andresen) menar att filosofen Kelsos bekanta stridsskrift mot kristendomen var framkallad direkt av Justinus imperialistiska åsikter.

* * *

När det gäller kyrkans förhållande till kulturen, så fanns alltså de båda attityderna klart utformade i fornkyrkan, den kulturöppna och den kulturkritiska (assimilering resp. gränsdragning). De båda linjerna fick sina utlöpare, ännu mer radikala.

⁵ a.a. I:46, jfr II:13.

⁶ Ang. innebörden av verbet psälafan jfr E. Lövestam: *Apostlagärningarna* 1988 s. 289.

³ Justinus. *Dialog med juden Trypho* kap. II.

⁴ Justinus: *Apologi* II:8.

Det fanns å ena sidan kyrkolärare, som gick ännu längre än Justinus i fråga om att ta över stoff från den grekiska bildningens värld, t.ex. Clemens av Alexandria. Men allra längst gick gnostikerna. De öppnade alla dörrar och fönster inte bara mot Grekland utan också mot Orienten och Egypten. I deras lärosalar kunde man bekransa statyer av Sokrates och Platon och Hermes tillsammans med Kristus. De hedniska gudasagorna återanvändes nödtorftigt kristnade.

Också åt andra hållet inträdde en skärpning. Somliga kristna ville kasta ut all världslig tankeimport som luckrade upp det äktkristna. De tog helt avstånd från all filosofi och världslig bildning. Somliga av dem drog ut i öde trakter som eremiter och satte en ära i att inte syssla med onödiga böcker och världslig kultur. Det var en puritansk proteströrelse, denna munkväckelse.

(Man kan bara tillägga som ett exempel på historiens ironi, att när munkarna så småningom slog sig samman i boendekollektiv, så uppstod klostren, och klostrens bibliotek blev en tillflykt för de gamla hedniska författarnas skrifter, och där fanns de tillgängliga för 1400-talets renässanssynglingar och senare tiders upplysningsmän i deras attacker mot kyrkan.)

* * *

En som ingående har behandlat den tid det här gäller är Albert Wifstrand.⁷ Med sin oerhörda beläsenhet gör han stora svep över både teologin och profanlitteraturen och belyser hur de var relaterade till varandra under kyrkans första århundraden.

Han påpekar att man från hedniskt håll till att börja med var ganska välvillig mot de kristna, som då var en obetydlig sekt. Annorlunda blev det när kyrkan på 300-talet med kejsarens nåde kunde uppträda i nyvunnen maktställning. När kyrkan utbredde sig och lade sig till med kulturella ambitioner, ställde sig hedningarna på offensiven.

Samtidigt glesnade deras egna skaror. Det slutade med att kejsar Justinianus år 529 lät stänga filosofskolan i Aten. «På sina håll har det ansetts som den antika kulturens begravning»,

skriver Wifstrand och fortsätter: «Man har då icke betänkt att den nyplatonska filosofin hade flyttat in i den kristna bildningsvärlden».⁸

Som den lärde filolog Wifstrand är påvisar han att många av kyrkans skribenter uttryckte sig på ett språk som kunde mäta sig med den klassiska grekiskan. Han skriver om Johannes Chrysostomos: «Jag tvekar inte att säga, att han höjer sig över kejsartidens hela övriga grekiska litteratur».⁹

Att man inom kyrkan var så angelägen om att uppträda i den grekiska kulturens dräkt, kan ha samband med att Kelsos i sin kända stridskrift mot de kristna kritiserade dem bl.a. för att de var så obildade att de inte kunde umgås med kultiverade filosofer och att deras skrifter (evangelierna) var skrivna på primitiv grekiska. (Nietzsche framförde långt senare liknande kritiska beskyllningar.)

Kyrkan var i själva verket vid denna tid faktiskt bärare av en högkultur. Kyrkan tog hand om arvet från Hellas. Alexandria och Konstantinopel var bildningscentra där det i kristna skolor undervisades i grekisk filosofi och retorik. Wifstrand framhåller kyrkans ambition att uttrycka sig på den gamla klassiska grekiskan, attiskan. Samtidigt flödade den grekiska tankevärlden in i kyrkan. Wifstrand uttrycker det så: «Hade kyrkan inte varit så villig att lära sig den rena attiskan, hade kanske inte Aten blivit den andliga motpol till Jerusalem som det har varit för många i senare tider».¹⁰

Det är inte meningen att här gå igenom historien och följa de skiftande utformningarna genom tiderna av förhållandet mellan kyrka och kultur, kristet och profant. Frågan «Vad har Aten med Jerusalem att skaffa?» har återkommit i många variationer. De båda linjerna från Justinus och Tertullianus är lätta att urskilja genom kyrkans historia. Om man sedan vill kalla det för en strid mellan ljus och mörker eller en syskonträta, det kan man ha olika åsikter om.

* * *

⁷ A. Wifstrand: *Fornkyrkan och den grekiska bildningen* 1957, samme förf.: *Klassiskt och bibliskt* 1962.

⁸ Wifstrand 1962 s. 24.

⁹ Wifstrand 1957 s. 65.

¹⁰ a.a. s. 67.

Det finns många nedslag i skönlitteraturen av det tema som här behandlas.

Man kan påminna om Viktor Rydbergs «Den siste atenaren» (1859), som trots den historiska dräkten var en aktuell polemik mot den dåtida svenska kyrkan eller — låt oss säga — mot den kulturfientliga inställning, som Rydberg menade sig finna hos de kristna. Han uttrycker det själv i en formulering som har blivit klassisk: «Ett spjut, som jag slungat mot de fientliga lederna, i krigarens lovliga avsikt att såra och döda». I romanen representeras den kristna trångsyntheten av biskopen Petros, en nästan skurkaktig intrigmakare. Hans motsats är den hedniska filosofen Krysanteus, en frihetens och toleransens riddersman.

Johan Ludvig Runebergs skrift «Den gamle trädgårdsmästarens brev» (1837) är också ett polemiskt inlägg, riktat mot den dåtida finska pietismen. Brevet berättar om en ung flicka, som under inflytande av kulturfientliga och livsfientliga väckelsepredikanter bröts ner både själsligen och kroppsligen.

Henrik Ibsens drama «Kejsar og galileer» (1873) handlar om Julianus «avfällingen», kejsaren som lämnade kristendomen för en hednisk livstro i grekisk utformning. Ibsen ansåg det själv som det viktigaste han skrivit. Julianus och hans s.k. avfall skildras med en viss förståelse, medan hans motpol, den kristne biskopen, tecknas med negativa drag. En sorts syntes mellan de båda livsåskådningarna förkunnas av mystikern Maximos, som talar om ett tredje rike, där motsättningarna skulle kunna försonas.

I Kaj Munks skådespel «Ordet» (1932) framställs på scenen två personer som representerar de två framträdande riktningarna inom danskt kultur- och kyrkoliv. Å ena sidan bonden, grundtvigianen, med sin jordnära livsöppna gudstro. Å andra sidan skraddaren som företräder den snåla och kulturfientliga inre missionssektarismen.

Exemplen skulle kunna mångfaldigas.

Här i Lund kan man inte undgå att nämna den främste representanten i vår kulturhistoria för syntesen av Aten och Jerusalem, nämligen Esaias Tegnér. Hans diktning är genomsyrad av klassicismen. För honom var det ingen svårighet att hålla samman arvet från Hellas med det han uppfattade som kristendom. Tydligast har han

gett uttryck åt det i talet vid magisterpromotionen i Lunds Domkyrka 1820:

Nu står Parnassen i den kristna kyrkan
men vigd och helgad, renad och förädlad.

Det fanns många intressanta människor i Lund, då såväl som nu. En av hans samtida var Henric Schartau. Han kunde mycket väl ha varit i domkyrkan och hört Tegnér's tal. De var personligen bekanta. Som domkyrkokomminister hade Schartau döpt ett par av Tegnér's barn. Han hade själv blivit promoverad till magister, fast många år tidigare (1778). Man skulle vilja föreställa sig att de båda möttes på Lundagård dagen efter promotionen och utbytte tankar om förhållandet mellan Aten och Jerusalem.

Schartau var väl inte lika antikulturell som somliga av hans efterföljare. Men han hade sina betänkligheter inför den moderna kulturens produkter. I ett av sina brev varnar han sin läsarinna «för den giftiga romanläsningen, som förstör så många hjärtan och som fördränkt och förvillat mångt uppgånget salighetsbekymmer».¹¹

* * *

Det finns åtskilliga teologer och andra tänkare som i nutiden sysslat med vårt ämne — kulturproblemet, kulturteologin. En av de mest framträdande är den danske teologen K.E. Lögstrup, välkänd också i Lund, av teologiska fakulteten kallad till hedersdoktor 1965.

Det karakteristiska för hans tänkande är att han primärt inte utgår från det bibliska och kristna materialet utan från livssituationerna, vardags erfarenheterna. Som människor är vi ofrånkomligen invävda i en massa beroendeförhållanden till andra människor. «Vi är varandras öde», som han uttrycker det. I varje möte mellan människor ligger ett outtalat krav. Vi är varandras värld. Lögstrup fortsätter: «Detta har diktningen alltid vetat, filosofin och teologin däremot ganska sällan».¹²

¹¹ Cit. efter A. Green: *Spegeln av en djärv natur* 1963 s. 79.

¹² K.E. Lögstrup: *Humanisme og Kristendom* 1950 s. 457, cit. efter L.O. Armgard: *Antropologi. Problem i K.E. Lögstrups författarskap* 1971 s. 52.

Det är denna insikt som gör att Lögstrup ägnar så mycket intresse åt kulturen, åt litteratur, konst, film. Han menar att diktarnas betydelse är, att de förmår framställa de existentiella situationerna med speciell tydlighet och intensitet. Ordet och konsten kan få den effekten på läsaren och betraktaren att trivialitetens slöja rycks bort från deras ögon. Teologen och diktaren är ute i samma ärende — att se och tolka de livsförhållanden vi är insatta i. Lögstrups författarskap har på visst sätt fungerat som en fortgående kommentar till kulturlivet i Danmark.

Han kallar sitt system «den skapelseteologiska livsförståelsen». Dess motsats är «den nihilistiska livsförståelsen. Den innebär att tillvaron uppfattas som ett *nihil* (ingenting), ett obestämt råstoff utan avsikt eller mening. På ett ödesdigert sätt har i vår kultur den sistnämnda livstolkningen i stor utsträckning undanträngt den förra.

Det finns olika orsaker till denna förändring av kulturklimatet. Lögstrup nämner naturvetenskaperna och den allmänna sekulariseringen. Men det speciellt intressanta i hans kulturanalys är att han som en ännu viktigare orsak till förändringen nämner det han kallar «den pilgrimsmytiska kristendomstolkningen». Alltså föreställningen att jordelivet bara är en pilgrimsväg som man måste vandra för att nå målet, det enda viktiga. Världen man passerar är närmast ett hinder. Man har inget egentligt intresse för vad man möter, råkar ut för eller blir vittne till, enligt Lögstrups egna ord. Han kan rent av skriva: «Min tes är att bland inspirationerna till vår tids nihilism är det kristna tänkandet i dess pilgrimsmytiska form en av de viktigaste».¹³ Alltså inte sekulariseringen eller naturvetenskaperna utan den kristendomsform som har svikit sitt ansvar för det liv vi lever här i världen och de förhållanden som vi har blivit satta i. Om de kristna lämnar kulturen åt sitt öde, bidrar de till det som Lögstrup kallar nihilism och destruktion.

Det är uppenbart att dansken Lögstrup med denna kultursyn ansluter sig till Grundtvig, liksom att han tar avstånd från Kierkegaard med dennes motvilja mot kultursyntes. Kierkegaards system har släktskap med den pilgrimsmytiska kristendomstolkningen, menar Lögstrup, medan

han om den andre store dansken skriver: «En kristendomsförståelse mer motsatt den pilgrimsmytiska än Grundtvig tror jag icke finns».

* * *

«Lögstrups argument har genombrutit kulturbarriärer», skriver Gustaf Wingren. Hans egen kulturteologi är släkt med Lögstrups. I hans nära bok *Växling och kontinuitet* är huvudtanken att det kristna trosinnehållet, som i inre mening är oföränderligt, måste, om det ska kunna fungera befriande, anknyta till de skiftande förhållandena i omvärlden, den brokighet som tillvaron uppvisar — med andra ord till de olika kulturformer som uppstår och avlöser varandra. «Evangeliet konfronteras med nya situationer, varvid accenten i budskapet måste flyttas till nya punkter om det skall kunna fortsätta att vara samma budskap. Just för kontinuitetens skull behövs växlingen».¹⁴

Detta innebär att kyrkan måste ha kontakt med kulturen. Det är en uppgift för teologin att analysera och tolka den aktuella kultursituationen, att ur allmänmänskliga kulturdokument (skönlitteratur, film, konst etc.) avlyssna de rop och röster som där gör sig hörda. Det elementärt mänskliga kan där upplevas. Och det är en funktion av skapelsetron att tolka dessa kulturprodukter som mänskliga organ för det fortsatta skapelseverket, alltså som något som Gud skapar genom människorna.

Tolkningen visar att en viss kulturform i en viss tid och miljö kan verka befriande men i en annan åstadkomma låsning. Det som i en kultursituation frigör kan i en förändrad tid fungera förtryckande. Därför är det en fara för kyrkan och kristenheten att identifiera sig med den ideologi som är på modet eller den samhällsform som just då är förhärskande. Vad som krävs är kritisk tolkning, flexibilitet, mod till uppbrott. Spänningen kan vara en styrka. Vad som däremot är en svaghet och en fara är en total identifikation utan bevarande av distans till det samhälle som kyrkan lever i.¹⁵

För att evangeliet skall kunna utöva sin befriande funktion i varje tid förutsättes en anknyt-

¹⁴ G. Wingren: *Växling och kontinuitet* 1972 s. 85.

¹⁵ a.a. s. 87, 184.

¹³ K.E. Lögstrup: *Teologi og Kultur* 1968 s. 3.

ning (inte anpassning) på samma sätt som bibeltexterna måste översättas till olika språk. Varje tids kultursituation ställer sina krav. Själva innehållet, evangeliet, är detsamma, men den yttre formen måste skifta. Det gäller t.ex. förkunnelsen. Det finns predikotyper som en gång var befriande men som binder och låser om de övertas i en annan tid.

Kyrkans kulturkontakt kan enligt Wingren bestå i en adoption av sådant som hon finner positivt i den henne omgivande civilisationen. Det innebär «en breddning av Guds kontaktyta med världen». Flexibiliteten berövar inte evangeliet om Kristus dess ställning som det frälsande ordet. Variationerna är nödvändiga för kontinuitetens skull.

Mångfalden finns redan i det nytestamentliga materialet. Variationerna i den yttre dräkten kan vara en tillgång. Kerygmat måste klädas i ord som tränger igenom tidens kulturhölje och når ner till det allmänmänniska, till Adam, som Wingren uttrycker det.¹⁶

* * *

Jag har använt ordet kultur utan att definiera det, och det borde jag ha gjort, för ordet kultur kan omfatta nästan all mänsklig verksamhet, från trädgårdsskötsel till tolvtonsmusik. Men genom sammanställningen av orden Aten och Jerusalem har jag antytt vad för slags kultur jag har avsett. Nu ska jag emellertid vidga perspektivet i en viss riktning.

Den finske filosofen G.H. von Wright har i sin bok *Myten om framsteget* ett kapitel med rubriken «Jerusalem, Aten och Manchester.»¹⁷ Sammanställningen av de tre orden kommer egentligen från en roman av den engelske författaren och politikern Benjamin Disraeli (1884). Han hade en speciell avsikt, när han till de två förstnämnda stadsnamnen fogade det tredje: Manchester,

För Disraeli och kanske för de flesta i hans omgivning var staden med sina växande fabriksområden och rykande skorstenar symbolen för positiva framsteg och löftesrik utveckling. Vi

tänker snarare på industriproletariat, barnarbete, miljöförstöring. Men Disraeli skriver: «Manchester står för en lika stor landvinning som Aten».

von Wright hör till dem som sett farorna med den teknisk-industriella utvecklingen, «den tredje kulturen», som han kallar den. Han menar att begreppet Manchester utgör ett hot mot vad som ryms i orden Aten och Jerusalem. Och han påminner om att det var i Manchester som Ernest Rutherford gjorde sina epokgörande upptäckter i fråga om atomkärnans konstitution och genomförde den första experimentella atomklyvningen. Vad det ledde till vet vi alla.

von Wright menar att «teknosystemet» hotar att bli det bestämmande livsmönstret för vår planet. Faran består inte bara i teknikens uppenbara yttre skadeverkningar, t.ex. i fråga om miljön. Vårre är, skriver han, att den värdegemenskap som tidigare band oss västerlänningar samman och som i stor utsträckning byggde på vårt gemensamma kristna kulturella arv håller på att upplösas, erodera, förintas. Och det är den teknokratiska uppfattningen av tillvaron som bär den största skulden. Det håller på att uppstå ett värdeomrum, ett värdevacuum, där det inte längre existerar några gemensamma måttstockar eller etiska hållpunkter.

von Wright kan uttala sig mycket drastiskt om vår situation. «Hotet mot mänsklighetens fysiska överlevnad har kommit att känneteckna det tjugonde seklets sista årtionden. — Den vetenskapliga och tekniska tidsåldern kan vara början till slutet för mänskligheten.»¹⁸

von Wright är inte främmande för tanken att religionen skulle kunna åstadkomma en övergripande livstolkning, en kultursyn som skulle innebära en värdenas renässans. Men han är tveksam med tanke på de fundamentalistiska drag som framträder i nutidens religiösa liv. I rättvisans namn tillägger han att en motsvarande fundamentalism kan uppträda också bland tekniktroende, där man ibland kan finna en okritisk tro på att den teknisk-vetenskapliga rationaliteten skall kunna lösa alla problem.

* * *

¹⁶ a.a. s. 83.

¹⁷ G.H. von Wright: *Myten om framsteget* 1993 s. 65 ff.

¹⁸ a.a. s. 65, 112, jfr s. 126.

När det gäller teknokratins dominans i vår kultursituation, så kan man finna någon tröst i de moderna naturvetenskapernas självbesinning. Man kan konstatera att den moderna forskningen t.ex. inom atomfysiken ofta är inne på etiska och nästan metafysiska spekulationer.

Det är emellertid för en lekman ett svårt område att komma in på, därför att den nutida naturvetenskapen är ett så komplicerat fält. Det var lättare förr i världen, när teologen Magnus Pfannenstill här i Lund tog en fil.kand. i naturvetenskapliga ämnen för att kunna diskutera med Bengt Lidforss. Men det tas gränsöverskridande initiativ också i vår tid.

Det finns naturvetenskapsmän som lägger ner stor möda på att popularisera forskningens resultat och som f.ö. ofta närmar sig rent religiösa tankegångar. Och det hålles konferenser där de två eller tre kultureernas representanter söker möjligheter till kontakt och samtal.

Från humanistiskt och kristet håll har också viktiga närmanden gjorts. Ett exempel är lunda-teologen Bo Johnson, som i en nyutkommen bok¹⁹ tar upp just frågan hur och i vilken utsträckning en vetenskaplig världsbild går att förena med kristen skapelseuppfattning, och där han presenterar nutida forskares rön och åsikter.

Faran av en ohämmad teknokratisk kulturdominans har observerats av många skribenter. Bland skönlitterära författare har ingen så klart som Harry Martinson sett riskerna av vad han kallar «världsingenjörssandan». Hans stora diktverk «Aniara» ger i sina undergångsvisioner uttryck åt den sortens tankegångar.

Från olika håll har man börjat fråga sig om vår kultur inte måste gå in för någon form av askes, frivilligt avstående från onödiga produkter, från de «tekniska leksaker» (Harry Martinsons uttryck) som nu tvingas på oss genom reklamens makt. Det skulle i så fall förutsätta en ny värdeskala, ett nytt värdesystem, som von Wright efterlyste. Det skulle innebära att man mer lyssnade till rösterna från Aten och Jerusalem än till rasslet av maskinerna i Manchester.

* * *

Ibland kan man tro att någonting i den stilen är på väg. Man märker från olika håll en förväntan på kyrkan och teologin, en förhoppning om impulser och tolkningar som skulle kunna motverka de destruktiva tendenserna som är så påfallande i vårt kulturliv. Teknokratins problem är bara en liten del av ett mycket större dilemma.

År 1901 hölls det här i Lund ett nordiskt-tyskt prästkonvent, där den kände norske prästen Th. Klaveness höll ett brandtal och angrep dåtidens präster för att de inte tillägnade sig nutidens kultur (som han sa) och talade nutidens språk. «Vi måste stiga ner både från den ortodoxa och den pietistiska fromhetspedestalen och vara nere bland nutidens människor». Och han formulerade en appell: «Bröder, jag anbefaller er den moderna kulturmanniskan».²⁰ Hans föredrag väckte så mycket uppståndelse att konferensen i en resolution tog kraftigt avstånd från hans åsikter. Men många unga uppskattade hans inlägg. «Äntligen ett förlösande ord av en präst». Och hans tidskrift «Kirke og Kultur» som började utkomma 1894, för just hundra år sedan, kom att betyda mycket för att bryta väg för en öppnare kyrklig attityd mot kulturen, särskilt i Norge och Danmark.

Mycket har gjorts inom kyrka och teologi av det som Klaveness efterlyste. Om man ser ut över situationen i vår kyrka, så är det uppenbart att det finns en markant öppenhet mot kulturlivet. Man kan nämna Kyrkans kulturinstitut, Sigtunastiftelsen, Vår Lösen, bekännelsekommitténs undersökningar och många enskildas insatser. Och man skulle kunna tala länge om kyrkans insatser på musikkivets område och i fråga om modern arkitektur och konst.

Från andra hållet, om man så får säga, är det också mycket som sker. Någon absolut gräns dras sällan mot religiösa livstolkningar. Det har blivit *comme il faut* att intressera sig för religion. Man skriver romaner på löpande band om bibliska gestalter. Författarna har upptäckt, som Willy Sörensen skriver, att bibeln är «den mest underhållande, spännande, skakande och upplyftande av alla böcker». Lars Gyllensten har gång på gång uttalat sig om det kristna språkets omistliga värde. Jag citerar: «Det är i de religiösa språk- och idévärldarna som vi möter de mest

¹⁹ B. Johnson: *Världsbild och kristen tro* 1993.

²⁰ E. Berggrav: *Norske kirkeprofiler* 1946 s. 70 ff.

djupgående, mest engagerade och mest givande brottningsarna med människornas i alla tider allvarligaste frågor — om meningen med livet, om hur vi ska stå ut med lidande och död, om vårt ansvar för varandra och oss själva, om gränserna för vår egen förmåga och om vårt beroende av krafter utanför det blott och bart mänskligas räckvidd, om skuld och oskuld, om hängivenhet och förtröstan, om tvång och förnedring i denna värld och om dess storhet och härlighet».²¹

Uppräkningen kunde ha stått hos Lögstrup.

Men man måste konstatera att intresset för bibeln och för de religiösa frågorna sällan leder till aktivt engagemang. Det som kännetecknar den aktuella situationen i vårt land är ömsesidig respekt mellan kyrka och kultur, ett välvilligt umgängesklimat men inga eller få djupare relationer.

* * *

Jag började med att påminna om två gestalter från den gamla kyrkans tid, två teologer med olika åsikter om förhållandet mellan kyrkan och kulturen. Kyrkan var den gången ett litet oansenligt samfund, omgivet av en värld med helt andra tankar och värderingar. Kristendomens situation i nutiden är lik den som förelåg då. Det

finns i vår tid förespråkare för en isolationism: i stil med den som Tertullianus förespråkade. Men en motsatt inställning är för de flesta kristna självklar. Kyrkan måste visa lyhördhet och öppenhet mot kulturen.

Hur ett möte och ett samtal över gränserna skall utgestaltas måste variera från fall till fall. Det är en uppgift som kräver kunskap och omdöme och fantasi. Men det är en uppgift som för kyrkan är viktig och nödvändig. Dialogen mellan Aten och Jerusalem måste fortsätta.

Tomas Tranströmer skriver i en dikt:

Ikonerna las i jorden med ansiktet uppåt
och jorden trampades till
av hjul och skor, av tusen steg,
av tiotusen tvivlars steg.

Man kan ta det som en bild av vår kultursituation, att ikonerna har gått under jorden, att det sekulariserade västerlandet har grävt ner sina heliga bilder. Det är i så fall ett uttryck för vår kulturs fattigdom att ikonerna saknas. Och likväl finns de där, nära, strax under ytan. De ligger där «med ansiktet uppåt». Kanske de väntar på att lyftas upp i ljuset.

Låt oss hoppas på ikonernas återkomst — för kulturens skull och för människornas.

²¹ L. Gyllensten: *Så var det sagt* 1992 s. 144.



Summary

The relationship between christianity and secular culture («Jerusalem and Athens») was discussed as early as the first centuries of the church. Tertullian opposed all forms of association while Justin wanted to incorporate the Greek thinking into the doctrinal system of the Church. Conflicting views in regard to the Church–culture relationship have reoccurred throughout the entire history of the Church and are reflected not only by theologians but also by secular writers. In present-day theology the subject has been dealt with by, among others, K.E. Lögstrup and G. Wingren, both of whom have maintained that it is a duty of theology and the Church to observe and interpret cultural manifestations within, for example, fiction. In his cultural analysis G.H. von Wright has emphasized the negative effects of present-day technocracy. Tendencies to cross over the dividing line between science and religion can be noted from both sides.

Det Högsta Goda och den Fördolde

CHRISTIAN BRAW

Gud som det högsta goda i medeltida mystik och hos Luther är temat i denna artikel av docent Christian Braw, författare och komminister i Slätthög. Hos Luther är det mer fråga om en relation än en ontologi, mer om det fördolda i Guds handlande än i Guds väsen.

Inledning

Den äldre, liberala Lutherforskningen ville gärna se en absolut motsättning mellan reformationens teologi och medeltidens förkunnelse. Detta har delvis sin bakgrund i liberalismens evolutionism, som var en av dess självklara förutsättningar eller grundstämningar.

Den nyare Lutherforskningen med namn som Karl Holl, Erich Vogelsang och Bengt R. Hoffman har kommit att se saken på ett annat sätt. Insikten om det unika i reformationen har kommit att balanseras av medvetandet om kontinuiteten med medeltiden.

Här är bakgrunden till denna framställning. Den avser att undersöka hur två tankelinjer av stor betydelse för den tyska mystiken kommit att föras vidare och omformas av Martin Luther. De rör båda det för teologin mest centrala av allt: Gud själv.

* * *

Först av allt skall vi stanna vid några tankemöns-
ter kring det innersta i teologin: Gud själv. När
Tauler talar om Gud använder han sig av tankar
och ord, som Augustinus inpräglad i den väster-
ländska, medeltida kristenheten: Gud är det hög-
sta Goda, det sanna Goda, den högsta Skönheten
av vilken allt annat gott och skönt fått sitt väsen.¹
Detta sätt att tänka om Gud tillhörde det själv-
klara för en kristen i Taulers samtid. Därför talar
också Tauler om Gud som «det stora Goda»,
men Gud är också «det rena och sanna Goda»,

det enkla, oblandade, okända, öververkliga, för-
dolda Goda². Det ord som här översatts med
öververklig (überwesentlich) betyder egentligen
det som står över tillvaron i denna värld, där allt
som finns är splittrat och mångtydigt. Men över
denna värld står alltså Guds väsen, som är ett
enda, helt och rent, utan inre spänningar och
konflikter, och ur detta rena väsen strömmar allt
gott, sant och skönt. Men eftersom detta Guds
väsen står över allt, som är timligt, och är
bortom existensen, är det också något fördolt.
Det är till denna rena, oblandade och enda källa
för allt som finns till Tauler längtar. Han söker
sig s.a.s. bortom Fadern, Sonen och Anden, in
till det enande i Guds väsen, till Guds natur. Han
vill nå in till den okände Gud som är i och
«bakom» de tre gudomspersonerna. Om denna
enhet i Guds väsen säger han: «... det gudom-
liga väsendet är enhetligt i de tre personerna, en
ren enighet. Bär dit in hela ditt icke-vara och din
intighet och din mångfaldiga utströddhet, och
betrakta den fördolda inre fördoldheten.»³ Här
ger Tauler egentligen en sammanfattning av den
augustiniska spiritualiteten med dess starka
präglning av platoniskt tänkande. Gud är enhet,
harmoni och spänningsfrihet — och allt detta

¹ Anders Nygren: «Atomism eller sammanhang i historiesynen — något om det självklaras roll i histo-
rien» i Anders Nygren: *Filosofi och motiforskning*,
Lund 1940, s. 69 ff.

² *Johannis Tauleri des seligen Lerers Predig*, Basel
1522 (BT — Baseler Taulertext), 18 ra, 25 vb, 31 vb,
81 vb, 142 va.

³ BT 107 rb.

finns i sin fullkomning i Guds väsen, «bortom» de tre personerna. Men människan är splittrad och i egentligaste mening okoncentrerad, och ändå är just hon kallad att vända åter till enheten och friden i Gud. Återvändandet ur splittring och mångfald till enhet och harmoni, det är platonismens strävan, och den kom att prägla såväl augustinismen som den taulerska fromheten. Det är i denna strävan och i denna stämning som Taulers lära om Gud hör hemma.

I detta avseende skiljer sig inte *Theologia Deutsch* från Tauler. Gud beskrivs här som det enda eviga och sanna Goda. Gud är «enfaldig» i egentlig mening, dvs. inte mångfaldig eller splittrad. Gud är det fullkomliga Goda, han är det Ena⁴. *Theologia Deutsch* skiljer uttalat mellan Gud, den uppenbarade, och Gudomen, dvs. den okända en-heten «bortom» Fadern, Sonen och Anden⁵. När alltså *Theologia Deutsch* talar om det eviga, enhetliga, fullkomliga Goda, då är det Gudomen — i ovan skildrad mening — som avses⁶.

Också Luther kan tala om Gud som det högsta Goda. I Stora Katekesen skriver han: «Därför vill han vända oss bort ifrån allt annat, som icke är han, och draga oss till sig, emedan han är det enda eviga goda. Ty han vill liksom säga: vad du förut sökt hos helgonen eller väntat av mammon eller någon annan, detta allt må du hoppas att få av mig och anse mig för den, som vill hjälpa dig och överhopa dig med allt gott.»⁷ Gud är alltså det enda eviga goda (das eine ewige Gut; unicum et immortale bonum). Det goda (Gut, bonum) kan i många fall bättre översättas med «det värdefulla». Att Gud är det enda goda betyder att han är det odelade, icke-splittrade goda, till skillnad från tingens värld, där det goda möter i företeelser som är skilda från varandra, t.ex. människor, djur och växter. Men det innebär också att Gud är det enda goda i den meningen, att han är den ende som har värde i

sig själv, medan allt annat som är värdefullt och gott har värde genom sin relation till Gud. När nu människan inser detta, då blir hon också varse att Gud är all godhets och allt värdefullts källa och ursprung. Då vänder hon sig inte längre till det goda i dess relativa och splittrade gestalt — såsom helgonen och egendomen — för att få del av det goda, utan till Gud själv, det enda och högsta Goda. Luther talar alltså om Gud som det högsta Goda för att beskriva den rätta relationen mellan Gud och människan. Det är det personliga förhållandet mellan människan och Gud, som ligger Luther om hjärtat, inte den platonska tankevärld som ligger bakom detta sätt att tala. Avsikten med att använda detta språk är att människan skall få klarhet över sitt förhållande till Gud; Luther låter Gud säga: «... detta allt må du hoppas att få av mig och anse mig för den som vill hjälpa dig att överhopa dig med allt gott.»

Samma språk använder Luther i verket *Om den trålbundna viljan*. Han skriver där: «Om det (Guds Ord) tas bort, så tas ock det eviga goda, Gud, Kristus och Anden bort.»⁸ Vi märkte hur det högsta Goda för den tyska mystiken stod för enheten i Guds väsen, det okända hos Gud. Hos Luther däremot står det för Gud såsom uppenbarad; det är ju i Sonens födelse och Andens sändande som Gud uppenbarar sig på jorden.

Vi märkte vid Luthers användning av begreppet det högsta Goda i *Stora Katekesen*, hur det där beskriver en relation. Detta blir ännu tydligare på ett ställe i *Kyrkopostillan*: «Kärleken till de skapade tingen bör stå långt, långt under kärleken till honom; och så som han är det högsta goda, så vill han också framför allt annat vara högt älskad.»⁹ Kärleken framstår här som människans dragning till det goda och värdefulla. De skapade tingen har emellertid endast en relativ godhet eller ett härlett värde. De är inte värdefulla i sig själva — enligt detta sätt att

⁴ *Theologia Deutsch* (ThD), utg. av Herrmann Mandel, Leipzig 1908, kap. 4, 30, 13.

⁵ ThD kap. 29. Jfr W.R. Inge: *Christian Mysticism*, London 1899, s. 182.

⁶ ThD kap. 56.

⁷ *Svenska Kyrkans Bekännelseskriter* (SBK), Stockholm 1957, s. 391. *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, Göttingen 1979, s. 563, WA XXX, I, s. 134, r. 24 f.

⁸ Cit. efter Martin Luther: *Om den trålbundna viljan*, övers. av Gunnar Rudberg, Uppsala 1925, s. 44. WA XVIII, s. 627, r. 9–10 (1525): «... quo sublato, aeterne bona, Deus, Christus, spiritus tollerentur.»

⁹ Cit. efter Martin Luthers *Kyrkopostilla* II, Malmö 1987, s. 253, WA X, I, 2, s. 361, r. 23–25 (1522): «Die Liebe der Creaturen sol under seiner Lyebe weyt, weyt steen. Und wie er das höchste gütt ist, also will er auch vor allem andern gütt auff's höchste geliebet sein.»

tänka — utan har sitt värde genom relationen till Gud. Därför bör människans kärlek inte stanna vid det relativt goda utan söka sig till det högsta goda, källan till allt det goda, som möter i de skapade tingen. Om vi ser kärleken insatt i det augustinska perspektiv, som hörde med till Luthers bakgrund, är den också mer än bara en dragning till det som har värde, den är framförallt en grundläggande livsriktning, präglad av den *ordning* som gör att man älskar det relativt goda i lägre grad, det högsta Goda i högsta grad. Det finns i företalet till *Kyrkopostillan* ett intressant uttryck av Luther, där han beskriver Kristus som «salighetsgrund och ditt högsta goda»¹⁰. Grunden är det man bygger på, men ordet grund har också i den tyska mystikens språksammanhang en precisare betydelse. Själens grund är t.ex. det innersta, odelade och i grunden osägbara i själen, som samtidigt är dess väsen. Sedd i detta sammanhang är Kristus den som saligheten bygger på men också dess egentliga, innersta väsen. Samma sak uttrycktes med att Kristus är salighetens högsta goda (heuptgutt). Detta innebär att de dödas uppståndelse, den rättvisa domen, helgonens gemenskap endast är något relativt gott, det är Kristus själv som är det högsta och egentligt värdefulla i saligheten. Saligheten är något gott, därför att Kristus är dess högsta goda. Annorlunda uttryckt: det är värdefullt att bli salig, därför att det innebär en relation till Kristus, som är det värdefullaste av allt.

Därför skriver också Luther i *Kyrkopostillans* julpredikan om Kristi välgärningar som vårt högsta goda¹¹. Av allt vi människor möter på jorden är nämligen Kristi välgärningar det värdefullaste av allt, därför att de återupprättar vår relation till Gud, det högsta Goda.

Vi erinrar oss, att när den tyska mystiken talade om Gud som det högsta Goda, gick tankarna till Guds natur, till det okända, outtalbara och odelade hos Gud, det som ligger «bortom» de tre gudomspersonerna. Den tyska mystikens fromhet riktar sig mot detta okända hos Gud. Tauler kan beskriva det som en avgrund, en

öken, t.o.m. som ett intet¹². Med det sista uttrycket avser han inte att beskriva en fiktion eller en nullitet utan en verklighet som skiljer sig så från mänsklig erfarenhet och kunskapsförmåga, att den inte går att beskriva med ord. Samma tankelinjer möter i *Theologia Deutsch*, där Guds för oss okända väsen «bortom» de för oss uppenbarade gudomspersonerna även kan kallas ett intet.¹³

Men vi har även märkt, att när också Luther talar om Gud som det högsta Goda, står hans ord insatta i ett annat sammanhang. De avser inte att beskriva det utsägbara hos Gud utan Gud i hans relation till människor. När Luther talar om det högsta Goda avser han inte i första hand att ge en ontologi utan att beskriva förhållandet mellan Gud och människan. Men för att göra detta använder han sig av tänkesätt, som spelade «det självklaras roll i historien» för medeltidens fromma.

Vad har då Luther att säga om det fördolda om Gud, detta som var så centralt för den tyska mystiken? Först skall man göra klart för sig, att Luther inte avvisar Taulers sätt att tala om detta¹⁴. Snarare får man se det så, att den tyska mystiken också här ger den självklara bakgrunden till hans fromhets utveckling¹⁵. Men med denna bakgrund som utgångspunkt utvecklar sig ända Luther huvudsakligen i en annan riktning. När de tyska mystikerna talar om Guds fördoldhet vill de säga något om Gud i sig själv, om Guds okända gudomsnatur «bakom» de uppenbarade gudomspersonerna. När Luther däremot talar om Guds fördoldhet, vill han beskriva Guds outgrundliga handlande gentemot oss människor. Vi märker också här att det för honom handlar om en relation. Detta Guds outgrundliga handlande uppfattas av människor ofta som något fruktansvärt i ordets egentliga mening: det väcker bävan, ja, skräck. Paul Althaus har sagt: «Den Guds fördoldhet, som Luther känner, är inte en fruktbar utan en fruktansvärd fördoldhet.»¹⁶ När Luther talar om Guds fördoldhet,

¹² BT 103 vb, 35 ra, 163 vb.

¹³ *ThD* kap. 1.

¹⁴ Bengt Hägglund: «Luther und die Mystik» i *Kirche, Mystik, Heiligung und das Natürliche bei Luther*; utg. av Ivar Asheim. Göttingen 1967, s. 89.

¹⁵ Erwin Iserloh: «Luther und die Mystik» i ovan anförda verk s. 62.

¹⁰ Cit. efter Martin Luthers *Kyrkopostilla* I, Malmö 1987, s. 9, WA X, I, 1, s. 12, r. 12–13 (1522): «... grund und heuptgutt deiner selickeytt ...».

¹¹ *Kyrkopostillan* I, s. 107, WA X, I, 1, s. 76, r. 5–7 (1522).

handlar det inte så mycket om Guds fördolda väsen som om Guds fördolda vilja.

Emellertid är det inte bara den tyska mystikens lära om Guds fördoldhet, som bildar bakgrund till vad Luther har att säga här. En annan, viktig aspekt är hans egna personliga erfarenhet. Under 1508 upplevde Luther i Erfurteklostret svåra anfäktelser av det innehållet, att det var Guds egen vilja att låta honom gå förlorad mitt i kampen för att hålla Guds lag, och att Gud till sist skulle låta honom komma till helvetet¹⁷. Erich Vogelsang har sagt: «Guds mörker är förkastelsen.»¹⁸ Detta är det mest fördolda och mest fruktansvärda hos Gud, att han förkastar, och det är inte ett teoretiskt problem för Luther, det berör honom direkt och personligen. Det gör att Guds allestädesnärvaro och allmakt är något fruktansvärt för honom, något som fyller honom med bävan¹⁹. Här finns en närhet till mystikernas sätt att beskriva Guds fördoldhet: avgrunden utan slut, där man bara faller och faller, öknen där man irrar kring i tomheten, dunklet där ingenting syns. Detta är bakgrunden, men Guds fördoldhet blir hos Gud till något mer, till ett ofattbart, skräckinjagande *ingripande* i det egna livet, ett godtyckligt förkastande till helvetet. Detta var Luthers stora klosteranfäktelse.

Luther hade av Dionysius Areopagita lärt, att vi för att lära känna Gud måste gå in i ett mörker, där vi talar liknelsevis och i negationer, «ty Gud är fördold och ofattbar.»²⁰ Guds fördoldhet i handling är inte bara något som den trosfrämmande får uppleva. Även den som lever som en Guds vän i hans beskydd, får uppleva detta dunkel, där man inget förstår av Guds handlande²¹. Guds ingripande kan upplevas som att han förstör och bryter ned det, som hör oss till²². Men

Luther visar också i sina randanmärkningar till *Theologia Deutsch* (1518), att Guds fördolda handlande har en positiv sida.²³ Texten i *Theologia Deutsch* och Luthers randanmärkningar till den är ett av tecknen på förbindelsen mellan hans eget och mystikens tänkande också på detta område.

Men varför förkastar då Gud somliga och utväljer andra — den frågan står kvar. Luthers svar är detta: «... denna Guds förborgade och fruktansvärda vilja, han som efter sitt råd bestämmer, vilka och vilket slags människor han vill låta vara mottagliga för och delaktiga av den förkunnade och erbjudna nåden. Denna vilja får ej efterforskas, utan den måste vördnadsfullt tillbedjas som det gudomliga majestätets allravördnadsvärdaste hemlighet ...»²⁴. Det som vördnadsfullt skall tillbedjas är alltid något gott, även om vi inte förstår på vad sätt det är gott och hur det kan kallas gott. På samma sätt är då så med Guds väsen, som av mystikern upplevs som en avgrund, en öken och ett intet. Och just denna avgrund är till sist det högsta Goda.

För Luther visar sig Guds fördoldhet i hans handlande mot människor, i nådevalet: han förkastar vissa och utväljer andra. Hur är detta förenligt med kärleken?

Här måste vi förstå att Gud är *annorlunda*. Vi utgår från våra föreställningar om kärlek och söker föra över dem på Gud. Men, säger Luther: «Vi veta väl, att Gud icke älskar och hatar som vi, då vi ju både älska och hata föränderligt, medan han älskar och hatar enligt sitt eviga och oföränderliga väsen; så finnas ej heller tillfälligheter och känslor hos honom.»²⁵ Här talar Luther helt augustinskt om Gud, likaså när han talar om Guds rättfärdighet: «Ty om hans rättfärdighet vore sådan, att den genom mänsklig fattningsförmåga kunde förklaras för rättfärdig, så

¹⁶ Paul Althaus: «Gottes Gottheit», *Lutherjahrbuch* 1937, München 1937, s. 10.

¹⁷ Julius Köstlin: *Luthers lefnad*, Stockholm 1884, s. 50. Jfr Heiko A. Oberman: *Luther — Mensch zwischen Gott und Teufel*, Berlin 1983, s. 185 ff.

¹⁸ Erich Vogelsang: "Luther und die Mystik", *Lutherjahrbuch* 1937, Berlin 1937, s. 44.

¹⁹ Althaus *a.a.* s. 11.

²⁰ WA III, s. 124, r. 32 f. (Dictata): «Ideo bei Dionysius docet ingredi in tenebras anagogicas et per negationes ascendere. Quia sic est deus absconditus et incomprehensibilis.»

²¹ Heiko A. Oberman: *Die Reformation*, Göttingen 1986, s. 52.

²² Martin Brecht: *Sein Weg zur Reformation*, Stuttgart 1981, s. 138, ref. av Romarbrevsföreläsningen.

²³ Martin Brecht: «Randbemerkungen in Luthers Ausgaben der *Theologia Deutsch*» i *Lutherjahrbuch* 1980, Göttingen 1980.

²⁴ WA XVIII, s. 684, r. 35–39 (1525): «... occulta illa et metuenda voluntate Dei ordinantia suo consilio, quos et quales praedicatae et oblatae misericordia capaces et participes esse velit. Quae voluntas non requierenda, sed cum reverentia adoranda est, ut secretum longe reverendissimum maiestatis divinae ...»

vore den överhuvudtaget ej gudomlig och skulle ej alls skilja sig från mänsklig rättfärdighet.»²⁶ Augustinus uttrycker samma tanke så: «Du måste göra en åtskillnad mellan Guds rättfärdighet och mänskliga tankar om rättfärdighet.»²⁷ Vad det ytterst handlar om är att Gud är Gud; Gottes Gottheit, som Paul Althaus uttryckt det.

Guds fördoldhet innebär emellertid också, att teologien måste tala på *ett* sätt om den Uppenbarade, på ett *annat* sätt om den Fördolde, eller rättare sagt, om den Fördolde kan man inte tala med ord som teologin förfogar över, den fördolde måste tillbedjas med de ord liturgin äger.

Det finns i *Theologia Deutsch* en distinktion som kan belysa denna sak, och det är åtskillnaden mellan Gud (Gott) och Gudomen (die Gottheit). Med Gud avses det uppenbarade, dvs. det vi vet om Gud såsom Fader, Son och Helig Ande. Med Gudomen syftar *Theologia Deutsch* på Guds väsen, det enhetliga och odelade hos Gud. Luther gör en liknande distinktion, nämligen mellan Guds Ord och Gud själv. Han skriver om Erasmus skrift om den fria viljan, att den bedrar sig själv "i det att den ej alls skiljer mellan den förkunnade och den fördolde Guden, dvs. mellan Guds ord och Gud själv.»²⁸ Denna åtskillnad innebär, att teologen kan tala om Gud såsom uppenbarad i Ordet, men om Gud själv måste han tåga. Luther säger: "Vi måste sålunda lämna Gud i hans väsens majestät, ty på det området har vi intet att skaffa med honom."²⁹

²⁵ Martin Luther: *Om den trälbundna viljan*, s. 229 f. WA XVII, I, s. 724, r. 32–35, «Pulchre scimus, quod Deus non amat aut odit quemadmodum nos, siquidem nos mutabiliter et amamus et odimus, ille aeterna et immutabili natura amat et odit, sic non cadunt in illum accidentia et affectus.»

²⁶ Martin Luther: *Om den trälbundna viljan*, s. 354 f. WA XVIII, s. 784, r. 9–11, «Si enim talis esset eius iustitia, quae humano capto posset iudicari esse iusta, plane non esset divina et nihilo differret ab humana iustitia.»

²⁷ Op. Imp. III, 27. Peter Brown: *Augustin of Hippo*, Whitstable 1979, s. 393.

²⁸ Martin Luther: *Om den trälbundna viljan*, s. 151. WA XVIII, s. 685, r. 25–27, «... nihil distinguit inter Deum praedicatum et absconditum, hoc est, inter verbum Dei et Deum ipsum.» (1525).

²⁹ Martin Luther: *Om den trälbundna viljan*, s. 150. WA XVIII, s. 685, r. 14 f., «Reliquendus est igitur Deus in maiestate et natura sua, sic enim nihil nos cum illo habemus agere.» (1525).

Detta betyder att vi som teologer där måste tåga, men det har av det föregående framgått att vi förvisso *har* med den Fördolde att göra, men inte i teologin utan i den vördnadsfulla tillbedjan.

Det som Gud inte har uppenbarat är det som Luther här kallar hans väsens majestät (*majestas et natura sua*), och det motsvarar vad *Theologia Deutsch* avser med Gudomen (Gottheit), dvs. Guds odelade väsen. Det är viktigt att lägga märke till att Luther här talar om Guds «natura», dvs. Guds väsen, det enande hos Gud. Här är det alltså inte bara Guds handlande, som tillhör det fördolda, utan Guds väsen, det som Gud är i sig själv. Det finns i Luthers tänkande ett samband mellan detta Guds fördolda väsen, *natura sua*, och det han kallar Guds hemliga vilja. Båda tillhör det Althaus avser med Gottes Gottheit, och båda är otillåtna för den mänskliga tanken. Den mänskliga tanken skall lära känna Gud på ett helt annat sätt: «Däremot må den sysselsätta sig med den köttvordne Guden, eller såsom Paulus säger, med Jesus som korsfäst ...»³⁰.

Den syn Luther gett uttryck åt i skriften *Om den trälbundna viljan* förblev han vid livet ut. I sin Genesisutläggning från år 1538 återkommer han till distinktionen mellan den Uppenbarade och den Fördolde. Han förebrår Caspar Schwenckfeld och hans efterföljare för att de, som en gång munkarna, spekulerar över Guds väsen utan att ta Kristus i akt.³¹ De har alltså, enligt Luthers mening, gett sig in på ett område, som det inte är tillåtet för människan att närma sig annat än genom Kristus. Att spekulera innebär i detta sammanhang att speja in i det okända, och, säger Luther, det sanna *vita speculativa*, det sanna gudssökande livet, förblir vid den mänsklovordne och korsfäste Guds Son.³²

Finns det inte i detta yttrande av Luther en kritik av just den mystik, som vi här sett som en del av hans givna bakgrund?

För att kunna svara på denna fråga måste vi se på vad Tauler faktiskt har att säga om Gud. Vi finner då, att han är genompräglad av den tanke,

³⁰ Martin Luther: *Om den trälbundna viljan*, s. 159. WA XVIII, s. 689, r. 22 f., «Occupet vere sese cum Deo incarnato seu (ut Paulus loquitur) cum Ihesu cruci-fixo ...».

³¹ Heiko A. Oberman: *Die Reformation*, Göttingen 1986, s. 60 f.

³² *Ibid.*

som Augustinus uttryckt så: «Se, du är fjärran från Gud, o människa, och Gud är högt över människan. Mellan dem har Gud-människan satt sig själv. Erkänn Kristus och stig genom honom som människa upp till Gud.»³³ Tauler kan uttrycka det så: «Dessa människor kommer att förstå den heliga mänskligheten (hos Kristus), och den bär dem in i gudomen ... de går ut genom det mänskliga in i det gudomliga ...»³⁴. Genom Honom som människa till Honom som Gud, detta är vägen för Tauler. Det är just detta som Luther avsåg med ett sant *vita speculativa*, och det var det han saknade hos Schwenckfeld.

Vidare bör man lägga märke till att de «negativa» begrepp, som den tyska mystiken använder om Guds väsen (avgrund, öken, intet) är ett uttryck för att detta är något, där det inte är människan tillstätt att spekulera.

* * *

Vi har kunnat se att Luther använder samma sätt att tala som den tyska mystiken, när han beskriver Honom som det Högsta Goda. Men vi har också kunnat märka, att det ofta är insatt i ett annat sammanhang, det uttrycker snarare en relation än en ontologi. På ett liknande sätt förhåller det sig med Luthers sätt att tala om Guds fördoldhet. Hos mystikerna faller tyngdpunkten på det fördolda i Guds väsen, medan den hos Luther faller på det fördolda i Guds handlande. Man skulle kunna uttrycka det så: mystikerna tänker i första hand på det som *är*, Luther på det som *sker*. Men när han på detta sätt tänker annorlunda, använder han i många fall samma tankebanor, som han funnit i mystiken.

³³ Serm. de Script. NT LXXXI, 6. PL 38, 503.

³⁴ BT 78 ra, rb. Jfr BT 78 va, vb; 51 ra, 42vb, 56 rb.



Summary

Martin Luther was in his theology and spirituality in many ways inspired by the Dominican preachers commonly called the German Mystics and among them foremost by Johannes Tauler. This is to be seen also in his way of speaking of God as the Supreme Good, as well as in his meditations on God's concealed will and nature. However, the accent in Luther's teaching falls rather on relations than on ontology, his thought rather dwells on God's unpredictable actions than on his inscrutable essence.

Guds relevans för livets mening

MIKAEL STENMARK¹

*Artikeln diskuterar frågan om huruvida Guds existens har relevans för hur frågan om livets mening uppfattas. Den argumenterar också för en bestämd ståndpunkt. Författaren är teol. doktor och universitetslektor i Uppsala och disputerade 1994 på avhandlingen *Rationality in science, religion and everyday life. A critical evaluation of four models of rationality.**

Boris: «Sonia, what if there is no God?»

Sonia: «Boris Demetrovich, are you joking?»

Boris: «What if we're just a bunch of absurd people who are running around with no rhyme or reason?»

Sonia: «But if there is no God, then life has no meaning. Why go on living? Why not just commit suicide?»

Boris: «Well, let's not get hysterical. I could be wrong. I'd hate to blow my brains out and then read in the papers they'd found something.»²

Många människor tycks som Woody Allen mena (men kanske inte uttryckt med samma fyndighet) att Guds vara eller icke-vara är av största betydelse för frågan om livet har någon egentlig mening. Frågan är dock på vilket sätt, mer exakt, Guds existens skulle vara av relevans för livets mening. Mitt syfte med denna artikel är att försöka precisera och granska några möjliga svar på denna fråga. Denna frågeställning kommer att bearbetas inom den ram som de traditionellt västerländska religionerna utgör. Med andra ord, den grundläggande frågeställningen är vilken relevans existensen av en *teistisk* Gud skulle ha för livets mening. Samtidigt som teismens relevans för livets mening diskuteras kommer också

ett klassificeringsschema över olika teorier om livets mening att presenteras.

Vilka svar kan då ges på frågan om livets mening? Innan vi närmare försöker besvara denna fråga, är det viktigt att inse att frågan «Vad är meningen med livet?» kan ges olika betydelse eller olika omfång. E.D. Klemke har hävdad att åtminstone tre tolkningar av frågan är möjliga:³ (1) Vad är meningen med tillvaron i sin helhet? (2) Vad är meningen med det mänskliga livet? (3) Vad är meningen med mitt eget liv? Vilken den exakta relationen mellan dessa tre frågor är kommer jag inte att gå närmare in på här. Helt klart är emellertid att dessa frågor är interrelaterade. Därför bör vi rimligen tolka frågan «Vad är meningen med livet?» så att den innefattar en, två, eller alla tre av dessa frågor. Vidare kommer jag att anta att frågan om livets mening skall väsentligen (om inte uttömmande) förstås som en fråga om värde, om livet är så beskaffat att det är *värt* att leva.⁴ Ett liv som är värt att leva är således meningsfullt och ett liv som inte är värt att leva är meningslöst.

1. Två grundläggande svar på frågan om livets mening

Vilka olika svar kan man nu ge frågan om livets mening och hur kommer Gud in i samman-

¹ Jag vill uttrycka mitt stora tack till Carl-Henric Grenholm, Cristina Grenholm, Eberhard Herrmann, Yvonne Sandström samt till deltagarna på det högre seminariet i religionsfilosofi, Uppsala, för värdefulla synpunkter på tidigare versioner av denna artikel.

² Citatet är från Woody Allens film *Love and Death*.

³ Klemke 1981:4–5.

⁴ Detta antagande kan ifrågasättas och har också ifrågasatts av en del filosofer, se t.ex. Nozick 1981:571–647 och Holmberg 1994:71–83.

hanget? Generell sett, tror jag att man kan skilja mellan två i grunden olika typer av svar. Å ena sidan, vad Thomas V. Morris har kallat för «gör-det-själv-synsätt»⁵ och å andra sidan, vad vi skulle kunna kalla «ta-det-som-det-är-synsätt».

Enligt ett gör-det-själv-synsätt eller en *subjektiv syn* på livets mening, *tilldelar* vi livet mening genom att strukturera vår existens kring värden vi omfattar och intressen vi har. (Värden som frihet, hälsa, vänskap, musik, spänning, trygghet, sex och mycket annat, och intressen som att arbeta, se på fotboll, se på segla, umgås med vänner, med mera.) Genom att underställa våra aktiviteter de värden och önskningar vi väljer, ger vi oss själva därmed syften och skäl som är tillräckliga för att ge våra liv en mening. Vi *skapar* själva med våra aktiviteter den mening som går att finna i livet. Det finns ingen «objektiv» mening med livet som väntar på att upptäckas, men det finns en «subjektiv» mening, därför att varje människas liv kan vara meningsfullt i den utsträckning som han eller hon själv ger det mening. Som Morris säger angående detta synsätt: «Insofar as we order the activities in our lives around things we desire, value, and enjoy, within the structure of goals we take for ourselves, we render them meaningful and thereby give meaning to the life they compose».⁶ Vi ger våra aktiviteter och därmed också våra liv mening genom att antingen värdera dem i sig själva eller genom att värdera dem som medel för de mål vi anser ha egenvärde.

De traditionella västerländska religionernas svar på frågan om livets mening verkar emellertid inte vara någon variant av gör-det-själv-synsättet. Detta därför att dessa religioner lär oss att våra liv har en mening som är både objektiv och bestående, en mening och ett värde som våra liv har tilldelats av en varelse än vilken ingen mera fullkomlig kan tänkas, för att använda Anselms berömda formulering. En evigt existerande och i allting perfekt Gud. Det finns således objektiva mål för allt mänskligt liv och all mänsklig aktivitet, moraliska och andliga mål som är avsedda att ge till resultat ett uppfyllande av sådant som är intrinsiskt gott, något som är gott för oss och vilket kommer att bestå även efter universums

oåterkalleliga undergång. De traditionella västerländska religionernas svar på frågan om livets mening verkar alltså snarare vara varianter av ta-det-som-det-är-synsättet eller en *objektiv syn* på livets mening. Kännetecknande för detta synsätt är tanken att vi *upptäcker* livets mening; den finns oberoende av oss. Vi upptäcker meningen med livet, vi skapar den inte själva. Livets mening är något som existerar i verkligheten oberoende av människan, den är inte skapad av människan utan utgör en del av verkligheten som sådan.

Vi kan således skilja mellan:

(1) *En subjektiv syn på livets mening*: Livets mening är något som människan *tilldelar* eller *ger* sitt liv och vilken inte existerar i verkligheten oberoende av människan och hennes aktiviteter.

(2) *En objektiv syn på livets mening*: Livets mening är något som existerar i verkligheten oberoende av människan och är någonting som människan kan *upptäcka*.

Det subjektiva synsättet kan indelas i åtminstone två undergrupper, vilka vi skulle kunna kalla *individuellt-subjektiva teorier* och *intersubjektiva teorier*. De individuellt-subjektiva teorierna har det gemensamt att de hävdar att det finns en mening med livet därför att människan själv kan ge sitt liv en mening, och så länge hon eller han anser sitt liv vara meningsfullt är det också meningsfullt. En människas liv har mening om det upplevs som meningsfullt av honom eller henne själv. Att individen själv anser att livet är meningsfullt är således både ett nödvändigt och ett tillräckligt villkor för att livet ska ha mening.

De intersubjektiva teorierna hävdar däremot att en människas liv kan ha mening endast om det upplevs som meningsfullt av andra människor. Här är två utformningar möjliga. Enligt den *inklusive versionen* är det inte tillräckligt att en människa själv anser att hans eller hennes liv har mening för att det ska vara meningsfullt. Det krävs också att det erfars som meningsfullt av andra människor.⁷ Med andra ord, att individen själv upplever sitt liv som meningsfullt är ett

⁵ Morris 1992:57.

⁶ Morris 1992:57.

⁷ Harald Ofstad tycks förfäktat en sådan teori. Se Ofstad 1968:95–98.

nödvändigt men ej tillräckligt villkor för att livet ska ha mening. Enligt den *exklusiva versionen* är en människas liv meningsfullt om det erfars som meningsfullt av andra människor, oberoende av vad individen ifråga själv anser. En människas liv kan ha mening om det ses som meningsfullt av andra människor oberoende av vad hon eller han själv anser. Att andra människor anser att en människas liv är meningsfullt är således inte bara en nödvändig utan också en tillräcklig förutsättning för att denna individs liv ska ha mening.

På samma sätt kan det objektiva synsättet på livets mening indelas i åtminstone två undergrupper. Enligt vad vi skulle kunna kalla *objektivi-oberoende teorier* finns det en mening med livet oberoende av oss och oberoende av om vi accepterar denna mening eller inte. Exempelvis skulle man kunna tänka sig att en hel del religiösa människor omfattar ett sådant synsätt. I så fall skulle man kunna hävda att Gud har en mening med våra liv och att våra liv därför är meningsfulla, punkt slut. Om vi accepterar och underordnar oss denna Guds mening med våra liv eller inte har ingen egentlig betydelse. En i mitt tycke mindre hårdkokt och mer rimlig teori, en teist kan omfatta, är den som utgår från tanken att Gud har en mening med våra liv, men tillägger att våra liv endast kan bli meningsfulla om vi själva accepterar denna mening och vill förverkliga den. Endast då kan Guds mening med våra liv också bli vår mening. En sådan religiös teori om livets mening är ett exempel på vad vi kan kalla en *objektivt-baserad teori*. Enligt en objektivt-baserad teori finns det en mening med livet oberoende av oss, men den kan endast bli vår mening om vi accepterar och förverkligar den. Viktor E. Frankls synsätt på livets mening, där grundtanken är att vi upptäcker livets mening genom att förverkliga de värden som finns, kan tolkas som en variant av denna teori. Han skriver bland annat att «meningen [är inte] något påhitt av oss utan en realitet, även om tillvara-tagandet och förverkligandet av den aldrig så mycket är underkastade *det mänskliga vetandets* och *samvetets subjektivitet*».⁸ Vi upptäcker således livets mening (objektivt komponent) men måste själva förverkliga den (subjektiv komponent), och detta för-

verkligande är, tillägger Frankl, alltid person- och situation-relaterat (relativ komponent).

2. Att skilja mellan en objektiv och en yttersta mening

Distinktion mellan objektiv och subjektiv mening som ligger till grund för min åtskillnad av gör-det-själv och ta-det-som-det-är-synsätten, förväxlas emellertid ofta med en annan distinktion, den mellan en yttersta och en partiell mening. Kai Nielsen till exempel skriver:

When we become keenly aware ... that life does not have a meaning which is to be found, but that we human beings must by our deliberate decisions give it whatever meaning it has, we will (as Sartre so well understood) undergo estrangement and despair ... without God there can be no one overarching purpose; no one basic scheme of human existence in virtue of which we could find a meaning for our grubby lives ... there are no purely human purposes ultimately worth striving for.⁹

Tanken är den att om Gud inte finns måste vi människor själva ge tillvaron en mening, vi måste skapa en mening med våra liv. Vidare säger Nielsen, att utan Gud kan det inte finnas något yttersta syfte eller mening med tillvaron. Han tycks tro att Guds existens är en förutsättning både för (a) att det ska finnas en mening att upptäcka i livet och för (b) att det ska finnas en yttersta mening med tillvaron. Men detta följer inte. Det kan mycket väl vara så att det finns en mening med livet som vi kan upptäcka även om Gud inte finns och utan att det för den skull finns en mening med tillvaron som helhet. Man kan med andra ord hävda att det finns objektiva värden och därmed en objektiv mening utan att binda sig för att det också skulle finnas en yttersta mening som Gud står som garant för. I själva verket är det nog så vi ska förstå många (icke-teistiska) värderealister. David McNaughton skriver exempelvis:

⁸ Frankl 1990:77.

⁹ Nielsen 1973:48–49.

We find meaning in various activities because we think of those activities as being worthwhile, and by that we do not mean that they are worth pursuing solely because we want to pursue them. Only the conviction that what we are doing is objectively worthwhile may make it reasonable for us to accept the sacrifices and hardships which may be involved in bringing any major project, such as raising children or writing a book, to fruition. Non-cognitivism threatens to undermine the belief about the nature of value which give many of our activities their point. *If we do not believe that our most cherished goals have any value independent of our desire to see them succeed, then those projects, and even life itself, may cease to have any meaning.* The non-cognitivist has yet to show that he can allow room for a conception of value that would enable us to see life as having any point.¹⁰

Man kan alltså, åtminstone om man är en värde-realist i denna bemärkelse (eller kognitivist som McNoughton säger), hävda att det finns en objektiv mening i tillvaron, en mening med det mänskliga eller individuella livet, utan att göra anspråk på att det finns en yttersta mening — en mening med tillvaron som helhet. Vi kan således skilja, inte bara mellan en objektiv och en subjektiv mening, utan också mellan en yttersta och vad vi skulle kunna, i brist på bättre ord, kalla en «partiell» mening.

Om distinktionen mellan yttersta och partiell mening är korrekt kan det således finnas en mening med någon *del* av tillvaron (t.ex. med det individuella mänskliga livet, och/eller med människoslåktets, djurens, ekosystemens, jordens eller utomvärldsliga varelsers existens), utan att det finns en mening med tillvaron som helhet.¹¹ Således kan man omfatta olika ståndpunkter om *vad* som har partiell mening i tillvaron. De har dock det gemensamt att de anser att livet inte har en yttersta mening utan enbart

¹⁰ McNoughton 1988:12–13 (min kursivering).

¹¹ Jag lämnar här öppet för två olika tolkningar av begreppet «helhet». Enligt det ena synsättet är helheten identiskt med summan av de olika delarna, enligt det andra är helheten något mer än summan av delarna.

en partiell mening. Man skulle kunna säga att enligt ett sådant synsätt så finns det ingen mening *med* tillvaron (som helhet) men det finns mening *i* tillvaron (som del).¹²

Låt oss precisera dessa olika aspekter hos meningsbegreppet på följande sätt: Med en *subjektiv mening* avser vi den mening som människan ger sitt liv. Den subjektiva meningen kan som jag tidigare noterat, indelas i två undergrupper. *Individuellt-subjektiv mening* är den mening som den enskilda människan själv ger sitt liv och *inter-subjektiv mening* är följaktligen den mening som människor tillsammans ger sina liv. Med en *objektiv mening* avser vi istället den mening som finns oberoende av människan (själv eller som grupp). Uttrycket en *yttersta mening* betecknar den mening som tillvaron eller livet har som helhet, och slutligen får uttrycket en *partiell mening* beteckna den mening som någon del av tillvaron eller livet har.

Hur kan då dessa olika aspekter hos meningsbegreppet relateras till varandra? Följande möjligheter är tänkbara om man, å ena sidan, uppfattar subjektiv och objektiv mening som sinsemellan uteslutande kategorier, och, å andra sidan, partiell och yttersta mening som sinsemellan uteslutande kategorier (se figur):¹³

¹² Observera att distinktionen mellan «mening i tillvaron» och «mening med tillvaron» inte är identisk med den som Furberg gör mellan «syfte i livet» och «syfte med livet». För att ett mål eller syfte skall var ett *syfte i ett liv* måste det, enligt Furberg, vara känt av livets levare, eftersträvas eller godtas av densamme, själva strävandet efter att förverkliga syftet måste ha ett visst egenvärde, samt utöva stort inflytande på hur livet leves. För att ett mål eller syfte skall var ett *syftet med livet* måste det vara ett syfte som är externt i förhållande till individen själv, vara något annat eller någon annans syfte, exempelvis, Guds, statens eller världsrevolutionens. Således betecknar, i min terminologi (se följande stycke), «syfte i livet» snarare den individuellt-subjektiva meningen och «syfte med livet» den intersubjektiva eller den objektiva meningen. Se Furberg 1987:50–64.

¹³ Notera att jag förenklat schemat något. I ett mer komplext schema skulle man kunna skilja mellan individuellt-subjektiv, inter-subjektiv, och objektiv mening, och inte bara som här mellan subjektiv och objektiv mening.

	Partiell mening	Yttersta mening
Subjektiv mening		
Objektiv mening		

Som jag redan nämnt kan en objektiv förståelse av meningsbegrepp omfattas utan att man för den skull hävdar att det finns en yttersta mening med livet som helhet. Således är kombinationen en *objektiv-partiell mening* möjlig. Men relationsparet en *objektiv-yttersta mening* är naturligtvis också tänkbar. Det finns då en mening med livet som vi kan upptäcka, vilken vi inte själva har skapat och som innefattar en mening med hela tillvaron. Vidare är det fullt möjligt att hävda att vi tilldelar livet mening genom våra aktiviteter och intressen och att det därför finns en mening med åtminstone våra egna individuella liv. Det finns en *subjektiv-partiell mening* med livet (eller kanske bättre, i livet). Däremot verkar kombinationen en *subjektiv-yttersta mening* inte möjlig. Om vi själva står för allt meningsskapande i tillvaron kan vi möjligen mäktas med att ge våra aktiviteter och liv en mening men knappast att tilldela tillvaron i sin helhet en mening.

Emellertid behöver man inte förstå subjektiv och objektiv mening som sinsemellan uteslutande kategorier och detsamma gäller förhållandet mellan partiell mening och yttersta mening. Man kan — vill jag påstå — också kombinera dessa. Det kan mycket väl vara så att det finns en mening vi själva (och endast vi själva) kan ge våra liv och att det samtidigt också finns en mening oberoende av oss, t.ex. en mening som Gud ger våra liv. Detsamma gäller partiell mening och yttersta mening. Det kan finnas en mening med olika delar av tillvaron och samtidigt finnas en mening med tillvaron som helhet. Men observera att det omvända antagligen inte behöver gälla, nämligen att om det finns en mening med helheten, det också måste finnas en mening med varje del i tillvaron.¹⁴ Varför skulle det till exempel inte kunna finnas plats för meningslös ondska (kanske som en följd av människans fria vilja) i en teistisk världsbild?

3. Det objektiva värdeargumentet

Kan vi med hjälp av dessa distinktioner precisera vilken relevans Gud skulle kunna ha (respektive inte ha) för livets mening? Låt oss börja med att notera att en del teister tycks anse att det *endast* finns en mening med livet om Gud finns. Clark H. Pinnock skriver: «Of course it is easy to deny God verbally. What I am saying is that it is not at all easy to deny him in the living out of life because only the existence of God can adequately support the meaning of life.»¹⁵ Hans Kung verkar också vara benägen att dra denna slutsats:

If he becomes aware of it, the atheist is also exposed quite personally to the danger of an ultimate abandonment, menace and decay, resulting in doubt, fear, even despair. All this is true of course only if atheism is quite serious and not an intellectual pose, snobbish caprice or thoughtless superficiality.¹⁶

Är mitt ovanstående resonemang riktigt så kan knappast Guds existens vara en nödvändig förutsättning för att livet ska kunna ha en mening (i samtliga tolkningar av begreppet jag angett). Så länge vi kan strukturera vår existens kring saker vi eftersträvar eller värderar, kan våra aktiviteter och liv ha en mening. Ett gör-det-självsynsätt på livets mening går således att upprätthålla även om Gud inte existerar. Så länge vi själva kan ge våra liv en mening finns det en mening med livet.

Varför skulle nu detta inte vara möjligt? Vilka skäl kan teister som Pinnock ge för att visa att gör-det-självsynsättet inte är tillräckligt för att ge livet en mening överhuvudtaget? Ett vanligt argument som framförts är det jag ska kalla

¹⁴ Denna tanke — att om det finns en yttersta mening med tillvaron som helhet (som Gud står som garant för) då finns det också en mening med varje del av tillvaron — verkar ofta fungera som ett mer eller mindre självklart antagande i en del religionsfilosofiska och teologiska sammanhang. I synnerhet är detta ett vanligt antagande i diskussionen kring det ondas problem. Se t.ex. Rowe 1979 och Wykstra 1984.

¹⁵ Pinnock 1980:35–36.

¹⁶ Kung 1976:75.

för det *objektiva värdeargumentet*. Det ser ut på följande sätt:

- (1) Om Gud inte existerar finns det endast subjektiva värden.
- (2) En människas liv kan inte vara meningsfullt om det inte finns objektiva värden.
- (3) Därför, om Gud inte existerar saknar livet mening.

Låt oss titta närmare på premisserna för detta argument. Är det sant eller åtminstone rimligt att anta att en förutsättning för att livet ska kunna vara meningsfullt är att det finns objektiva värden? Grundtanken i gör-det-självsynsättet är som vi sett att så länge vi kan förverkliga värden eller intressen vi har, har livet mening och det är den enda mening som livet kan ha.¹⁷ Men spelar det någon roll *vad* vi orienterar våra liv kring, *vilka* värden eller intressen vi omfattar?

En inte alltför ovanlig uppfattning idag tycks vara att meningen med livet består av att bli rik och berömd — åtminstone är det det svar på frågan om livets mening som basuneras ut av veckopressen. Detta kan ses som en variant av gör-det-självsynsättet därför att det är individens intressen eller önskningar som ger livet mening, i detta fall en önskan om att bli rik och berömd. Låt oss kalla detta svar på frågan om livets mening för *materialistisk hedonism* och karaktärisera det på följande sätt:

Ett lyckligt och meningsfullt liv är ett liv i vilket man är tillräckligt rik för att få vad helst man önskar och är berömd för att ha uppnått det man ville.

Det som ger rikedom och berömmelse dess värde är således dess förmåga att ge en individ det han eller hon önskar. Det är i själva verket individens önskningar som gör att saker och ting är värdefulla eller har värde. Men om det enda som avgör om något har värde är individens egna önskningar — om de enda värden som

finns är *subjektiva värden* — då är den människas liv, vars enda ambition är att dricka sig redlöst berusad varje dag, lika värdefullt och därmed lika meningsfullt som t.ex moder Teresas liv eller vem helst annan, som ägnar hela sitt liv åt att hjälpa människor som lider nöd. En sådan tanke är för de flesta av oss mycket svårsmält. Således verkar det finnas ett inte oföraktligt stöd för premiss 2. Om vi inte vill säga att dessa liv är lika värdefulla eller meningsfulla måste vi erkänna att det krävs någonting mer än det vi vill och önskar för att avgöra om ett liv (eller en handling) verkligen är gott eller meningsfullt. Det krävs *objektiva värden*, sådant som är värdefullt oavsett om vi själva önskar dem eller hur vi känner inför dem. Det finns någonting som faktiskt är värdefullt oavsett vad jag eller du tycker.

Emellertid kan vi, om vi omfattar en individuellt-subjektiv variant av gör-det-självsynsättet, forfarande hävda att det kan finnas en mening med suputens liv, därför att hans liv kan trots allt ha en subjektiv mening. Så länge suputen själv anser att de handlingar och aktiviteter han utför ger hans liv en mening (är personligen tillfredsställande) är det meningsfullt. Den slutsats som följer ur vårt resonemang kring premiss 2 är således att premissen är sann i bemärkelsen att en människas liv inte kan vara objektivt meningsfullt om det bara finns subjektiva värden. Detta utesluter emellertid inte möjligheten att en individs liv kan vara *subjektivt* meningsfullt.

Hur rimlig är då premiss 1? Är en förutsättning för att det ska finnas objektiva värden att Gud också finns? Helt klart är att svaret måste vara nej om värderealism av ett annat (icke-teistiskt) slag kan försvaras. Enligt den icke-teistiska värderealisterna finns det en moralisk verklighet som är oberoende av våra moraliska övertygelser och som avgör om dessa övertygelser är sanna eller inte. Moraliska egenskaper är genuina egenskaper som ting eller handlingar har. Vi kan vara mer eller mindre sensitiva inför dessa moraliska egenskaper men om de finns eller inte beror inte på vad vi tänker och tycker om dem. Holmes Rolston III, till exempel, ger uttryck åt ett sådant synsätt när han skriver:

Do not humans value Earth because it is valuable, and not the other way around? Is the value in this life-support system really

¹⁷ Teism, åtminstone i den utformning som diskuteras här, är således inte förenlig med gör-det-självsynsättet eftersom teismen förutsätter att livet också kan ha en annan mening än den vi själva kan ge, nämligen Guds mening med livet.

just a matter of latecoming human interests, or is Earth not historically a remarkable, valuable place prior to the human arrival and even now valuable antecedently to the human uses of it? The human part in the drama is perhaps the most valuable event of all. But it seems parochial, as well as uninformed ecologically, to say that our part alone in the drama establishes all its worth. ... In an ecological perspective, that Earth is *valuable* would mean that Earth is *able* to produce *value* and has long been doing so as an evolutionary ecosystem.¹⁸

En sådan värderealistisk position måste anses vara fullt möjlig att omfatta även om Gud inte finns. Därför, om den naturalistiska värderealismen är sann då är premiss 1 falsk. Den slutsats vi kan dra är alltså att det objektiva värdeargumentet inte kan påvisa att det mänskliga livet är meningslöst (i samtliga tolkningar av detta begrepp som jag angett) om Gud inte finns. Även om Gud inte existerar kan det finnas objektiva värden och därför objektiv mening i livet.

4. Förgänglighetsargumentet

Men kan inte det objektiva värdeargumentet i kombination med något annat argument berättiga slutsatsen att livet är meningslöst om Gud inte finns? Kan inte teisten argumentera för att även om det kan finnas objektiva värden i en gudlös värld, så är den mening dessa värden kan ge det mänskliga livet inte bestående och därför är det mänskliga livet trots allt meningslöst. Den grundläggande tanken i detta sätt att argumentera tycks vara *att livet (mitt eller andra människors) inte kan ha mening om det måste upphöra* — detta trots att handlingar och aktiviteter för stunden kan vara meningsfulla. När frukterna av allt vårt arbete har försvunnit, vad var då meningen med alltihop? En klassisk utformning av denna tankegång hittar vi i Predikaren:

Men så riktade jag blicken mot allt som jag hade utfört, mot all den möda jag haft. Och jag såg att allt var tomhet, ett jagande efter

vind. ... Ty minnet av den vise lever inte evigt, inte längre än minnet av dåren. Inom kort är båda glömda. Och den vise dör på samma sätt som dåren.¹⁹

Är ett sådant «förgänglighetsargument» hållbart? Helt klart är i varje fall att dödens oundviklighet är ett faktum som fått många människor att fråga om livet har någon mening. Vem kan inte vittna om att när någon nära anhörig dött, anfåttas man just av tanken på livets meningslöshet. Men vari exakt består kopplingen mellan förgänglighet och meningslöshet? Generellt sett verkar förgänglighetsargumentet ha följande form:

- (1) Om Gud inte existerar är allting i denna värld förgängligt.
- (2) En människas liv kan inte vara meningsfullt om denna värld är förgänglig.
- (3) Därför, om Gud inte existerar saknar livet mening.

Men låt oss anta att premiss (1) är sann, varför kan inte människans liv vara meningsfullt om denna värld är förgänglig? Eller omvänt, vad i ett oförgängligt liv gör ett sådant liv meningsfullt?

Låt oss börja mer jordnära. Ligger det överhuvudtaget något i tanken på att ett livs *längd* (dess kvantitet) som sådan skulle vara värdefullt eller meningsberikande? Ja, förutsatt att två liv är innehållsmässigt lika resonerar vi vanligen så, att det längre är att föredra. Eller mer konkret, vi vill hellre leva i 40 år än i 20 år, hellre i 60 år än i 40 år. Är den slutsats vi ska dra av detta, att ju längre vi får fortsätta att leva desto bättre? Vanligtvis tror jag inte att vi tänker så. När vi människor har nått en viss ålder (*livskvantitet*) börjar vi tappa i livsinnehåll (*livskvalitet*). De värden vi kan förverkliga i våra liv reduceras mer och mer och eftersom denna sänkning av livskvalitet är ofrånkomlig i våra liv har en ökning av livslängd som sådan inget värde för oss.²⁰ Emellertid förutsätter rimligen den religiösa tanken om livets

¹⁹ Pred. 2:11, 16. (Ur *Fem bibelböcker* i översättning av bibelkommissionen, EFS 1979.)

²⁰ Se Lantz 1992:89–94 för en diskussion om förhållandet mellan åldrande och livskvalitet.

¹⁸ Rolston 1988:4.

oförgänglighet att denna sänkning av livskvalitet inte ska föreligga i det «eviga livet» och om det skulle vara sant, skulle alltså — allting annat oförändrat — ett oförgängligt liv kunna vara mer värdefullt eller meningsfullt än ett förgängligt.

Men trots det, även om våra liv fortsatte för evigt, skulle det göra våra liv värda att leva — lösa frågan om livets mening? Det är visserligen så, att det faktum att vi vet att vi en gång ska dö gör att vi ställer oss frågan om livets mening, men det är rimligt att anta att några tusen år framför TV:n skulle kunna ha samma resultat! Så det kan knappast vara odödligheten i sig som gör livet meningsfullt eller avsaknanden av den som gör livet meningslöst. Som Jeffrey Gordon påpekar: «How, one may ask, can an otherwise meaningless existence be transformed into a meaningful one merely by being allowed to continue forever? Bestowing eternity on an empty life might yield an infinity of emptiness».²¹

5. Guds relevans för livets mening

Men vad kan det då vara som kopplar samman förgänglighet med meningslöshet, om det inte är odödligheten i sig? Något som Thomas V. Morris skriver kan kanske ge oss en ledtråd:

The fact of death, or the inevitability of death, does not itself create the problem of the meaning of life, in the sense that if we did not die the question would have no purchase on us. Death is just the most pressing and threatening of the many signs that we lack the control sufficient to be able ourselves to take care of all our needs for meaning.²²

Vad Morris anspelar på är antagligen att döden, vår förgänglighet, påminner oss om vår egen litenhet och begränsade förmåga att fylla tillvaron med ett för oss tillfredställande mått av mening. Vi saknar tillräckliga resurser att själva fylla vårt behov av mening och döden är det yttersta beviset på denna vår begränsning.

Vår egen och kosmos' undergång är ett tema som framskymtar i många av Woody Allens filmer, bland annat i följande dialog mellan en ung författare och en fysiker i filmen *September*:

Peter: «What branch of physics are you involved with?»

Lloyd: «Something much more terrifying than blowing up the world.»

Peter: «Really? Is there anything more terrifying than the destruction of the world?»

Lloyd: «The knowledge that it doesn't matter one way or the other. It's all random, originating aimlessly out of nothing and eventually vanishing forever. I'm not talking about the world. I'm talking about the universe — all space, all time: just a contemporary convulsion. And I get paid to prove it.»²³

Det scenario som Woody Allen tycks ha i åtanke skulle kunna vara följande: I en gudlös tillvaro utspelas våra liv i ett universum som ytterst är styrt av en blind slump, som går mot sin oundvikliga förintelse, som är indifferent till vår existens, och i vilken förverkligandet av en meningsfull existens är helt och hållet upp till oss själva. I en sådan situation erfar många människor, precis som Woody Allen, *att de inte själva kan ge sitt liv en tillräckligt bestående mening*. Uppgiften att själv fylla sitt liv med mening uppfattas som för tung att bära. Men om Gud existerar, skulle vi inte själva, ensamma med vår påtagliga begränsning, vara tvungna att fylla våra liv och vår tillvaro med mening, vi skulle få hjälp av en varelse än vilken ingen mera fullkomlig kan tänkas. Detta skulle kunna förklara och berättiga varför många människor upplever Guds vara eller icke-vara av största betydelse för livets meningsfullhet. Om Gud inte existerar berövas det mänskliga livet en djupare och mer bestående mening. *Att vi själva kan ge våra liv en mening betvivlas inte, utan enbart att denna mening skulle vara för oss tillräcklig eller fullt tillfredställande*.

Om ovanstående resonemang är riktigt så skulle Guds relevans för livets mening ligga däri att om Gud existerar, kan livet ha en signifikant och bestående mening som det annars inte skulle

²¹ Gordon 1983:231.

²² Morris 1992:62.

²³ Citatet är från Woody Allens film *September*.

kunna ha. Grundtanken är att om inte Gud existerar kan vi inte själva erfara eller ge tillvaron en tillräckligt bestående mening, därför att vi inte har den kontroll som krävs över våra egna liv och den verklighet vi lever i, och denna vår avsaknad av tillräcklig kontroll aktualiseras i synnerhet av döden.

Observera att man emellertid kan utifrån detta resonemang dra två olika slutsatser angående Guds relevans för livets mening:

- (a) att livet saknar en tillräckligt bestående mening om inte Gud existerar, eller/och
- (b) att livet skulle vara mer meningsfullt om Gud existerar än om han/hon inte existerar.

Denna distinktion är av betydelse eftersom man mycket väl skulle kunna instämma i att livet skulle vara mer meningsfullt om Gud existerar än om han/hon inte existerar, men samtidigt förneka att Guds icke-existens skulle medföra att livet saknar en tillräckligt bestående mening.

Argumentet för ståndpunkt (a), låt oss kalla det för *otillräcklighetsargumentet*, skulle kunna gestaltas på följande sätt:

- (1) Om Gud inte existerar finns bara den mening vi själva kan erfara eller skapa.
- (2) Den mening vi själva kan erfara eller skapa är inte tillräckligt bestående för att ge våra liv det mått av mening som vi är i behov av.
- (3) Därför, om Gud inte existerar har livet en otillräcklig mening.

Är detta då ett godtagbart argument? Helt klart är att den vikt man tillmäter argumentet är beroende av hur man uppfattar sin mänskliga belägenhet, närmare bestämt huruvida man själv anser sig ha förmåga att tillgodose sitt eget behov av mening. Det är också helt klart att många människor menar att den mening de själva kan erfara eller ge sitt liv är tillräcklig oavsett om Gud existerar eller inte. Så den styrka olika människor tillmäter otillräcklighetsargumentet varierar. För vissa har den en enorm kraft, för andra ringa eller ingen alls.

Härmed blir det också klart hur frasen «en tillräckligt bestående mening» ska förstås vilken är av central betydelse för otillräcklighetsargu-

mentet. Eftersom människor ger olika svar på frågan om de själva har förmåga att fylla sitt liv med ett tillräckligt mått av mening så måste rimligen frasen «en tillräckligt bestående mening» referera till den av oss upplevda verkligheten. Vissa människor upplever eller erfar att de saknar den kontroll som krävs för att livet ska ha en tillräcklig mening (dvs. en mening som gör livet helt och fullt värt att leva), andra gör det inte.

Följer det utifrån detta faktum — att människor uppfattar sin förmåga att tillgodose sitt eget behov av mening olika — att otillräcklighetsargumentet är utan betydelse och måste förkastas? Enligt ett kriterium som ofta använts i filosofiska sammanhang är ett argument övertygande endast om dess premisser accepteras som sanna eller rimliga av alla eller så gott som alla förnuftiga människor. För att ett argument ska vara godtagbart måste det vara *universellt övertygande*. Exempelvis har detta kriterium använts för att bedöma de så kallade gudsbevisen.²⁴ Helt klart är att det vore *önskvärt* om de argument vi framför i olika sammanhang var av den digniteten att de var universellt övertygande, men samtidigt vore det — vill jag hävda — en *katastrof* om vi ansåg att alla argument som inte når upp till denna standard vore förkastliga och utan relevans. Det vore en katastrof för många filosofiska argument, till exempel Quines argument för översättningens obestämbarhet och Wittgensteins argument mot möjligheten av ett privat språk. Men det vore inte bara en katastrof för fackfilosofiska argument utan också för många argument som ligger till grund för vårt samhälle, som till exempel att alla människor har lika värde, att människan har ett högre värde än djuren, eller att kvinnor har samma rättigheter som män.²⁵

²⁴ Alvin Plantinga skriver till exempel: «What the natural theologian sets out to do is to show that some of the central beliefs of theism follow deductively or inductively from propositions that are obviously true and accepted by nearly every sane man (e.g., *Some things are in motion*) together with propositions that are self-evident or necessarily true». Plantinga 1969:4.

²⁵ För en diskussion kring frågan när ett argument ska anses vara övertygande, se exempelvis Mavrodes 1970:3–46 och Peterson, Hasker, Reichenbach, Basinger 1991:68–70.

Om denna kritik är berättigad kan man som teist med viss framgång argumentera för att om Gud inte existerar har livet en otillräcklig mening, trots att åtminstone en av premisserna (premiss 2) som en sådan argumentering förutsätter inte är universellt övertygande. Och inte bara Woody Allen utan också många andra människor har, som vi sett, inte utan fog funnit att en sådan argumentering är övertygande.

Å andra sidan, kan man som teist argumentera endast för att livet skulle vara *mer* meningsfullt om Gud existerade än om han/hon inte existerade. Däri ligger Guds relevans för livets mening. Teisten omfattar i så fall enbart ståndpunkt (b) ovan. Vår existens blir helt enkelt en meningsfattigare existens utan Gud än med Gud. Vid åtminstone första anblicken tycks det vara mycket som talar för att Guds existens är av relevans för livets mening åtminstone i detta avseende. *Om vi fick hjälp av en evigt existerande, i allting perfekt varelse att fylla vår tillvaro med mening, borde rimligen våra liv bli rikare på mening än om vi var tvungna att göra hela jobbet själva!* Och om en personlig relation eller gemenskap mellan människa och Gud var möjlig, skulle inte då denna relation medföra att det mänskliga livet kunde innehålla en rikare mening än det skulle kunna göra i en värld i vilken en sådan relation eller gemenskap inte var möjlig?

Emellertid har flera invändningar riktats även mot denna tankegång. Här kommer jag dock att beröra enbart en av dessa. Det har inte bara argumenterats så att våra liv inte blir rikare på mening om Gud finns, utan även att Guds existens skulle utgöra ett direkt *hinder* för möjligheten att erfara mening i våra liv. Mats Furberg skriver att «närvaron av syften med livet [inte är] någon garanti för livets meningsfullhet. Snarare utgör de ett hot mot den.»²⁶ Vi riskerar nämligen, enligt honom, att degraderas till bruksföremål som Gud har vissa syften med. Vad vi själva anser i sammanhanget saknar reell betydelse. Jag tror att detta är en adekvat invändning, men den drabbar så vitt jag kan se enbart (vad jag tidigare kallat) en objektivt-oberoende religiös teori om livets mening, en teori enligt vilken Guds syfte eller mening med våra

liv utgör både ett nödvändigt och ett tillräckligt villkor för att den mänskliga existensen skall vara meningsfull. Något utöver att Gud har tilldelat våra liv en mening behövs inte.

Men, som jag redan berört, är det inget som hindrar teisten från att istället omfatta en objektivt-baserad religiös teori om livets mening. Enligt ett sådant synsätt utformas vårt livs mening i så att säga samråd med Gud, i en ömsesidig dialog mellan människa och Gud. Och våra liv kan endast vara meningsfulla om vi själva verkligen vill acceptera och förverkliga den mening Gud vill bidra med till våra liv. Endast då kan livet vara mer meningsfullt om Gud existerar än om han/hon inte existerar. Guds syfte med det mänskliga livet är visserligen avsett att ge som resultat ett uppfyllande av sådant som är intrinsikalt gott, något som är gott *för oss* och oförgämligt, men trots detta blir inte våra liv meningsfulla förrän *vi själva* sagt vårt i frågan.²⁷

Vårt resonemang har fört oss dithän att vi funnit att det finns vissa skäl att tro att Guds existens har relevans och en positiv sådan för frågan om livets mening. Guds relevans för livets mening skulle då bestå i att om Gud inte existerar skulle livet sakna en tillräckligt bestående mening eller åtminstone i, att våra liv kan vara mer meningsfulla om Gud existerar, än om han/hon inte gör det.

27 Furberg själv har i efterordet till andra upplagan av sin bok uttryckligen hävdad att hans kritik mot vissa religiösa synsätt på livet mening inte ska tolkas som «att ett liv i högre maktens tjänst skulle vara meningslöst. ... Grundtanken i kapitlet är ... [istället] att ingen besinningsfull människa gärna kan tycka att hennes liv blir meningsfullt av att brukas för syften som hon inte godtar som syften i sitt liv. Tycker hon inte det ... så är hennes liv inte meningsfullt.» Furberg 1987:212–213.

26 Furberg 1987:58.

Referenser

- Frankl, V. 1990. *Psykiatern och själen* (Borås: Natur och Kultur)
- Furberg, M. 1987. (2:a uppl.) *Allting en trasa?* (Lund: Doxa)
- Gordon, J. 1983. «Is the existence of God relevant to the meaning of life?» i *The Modern Schoolman*. LX.
- Holmberg, M. 1994. *Narrative, Transcendence and Meaning* (Uppsala: Almqvist & Wiksell)
- Klemke, E.D. 1981. «Introduction: the question of the meaning of life» i Klemke E.D. (red.) *The meaning of life* (Oxford: Oxford University Press)
- Küng, H. 1976. *On Being a Christian* (New York: Doubleday and Company)
- Lantz, G. 1992. *Vårdetik. Berättelsen om Arthur* (Falun: Almqvist & Wiksell Förlag AB)
- Mavrodes, G. 1970. *Belief in God* (Lanham: University Press of America)
- McNaughton, D. 1988. *Moral vision* (Oxford: Basil Blackwell)
- Morris, T.V. 1992. *Making sense of it all* (Grand Rapids: Eerdmans)
- Nielsen, K. 1973. *Ethics without God* (London: Pemberton Books)
- Nozick, R. 1981. *Philosophical explanations* (Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press)
- Ofstad, H. 1968. «Vad är ett värdefullt liv?» i S. Halldén och A-M. Henschen-Dahlquist (red.) *Handbok för tveksamma* (Oskarshamn: Bokförlaget Prisma.)
- Peterson, M., W. Hasker, B. Reichenbach, D. Basinger. 1991. *Reason and religious belief* (Oxford: Oxford University Press)
- Pinnock, C.H. 1980. *Reason enough* (Downers Grove: InterVarsity Press)
- Plantinga, A. 1969. *God and other minds* (Ithaca: Cornell University Press)
- Rolston III, H. 1988. *Environmental ethics* (Philadelphia: Temple University Press)
- Rowe, W.L. 1979. «The problem of evil and some varieties of atheism» i *American Philosophical Quarterly*, 16.
- Wykstra, S.J. 1984. «The Humean obstacle to evidential arguments from suffering» i *International Journal for Philosophy of Religion*, 16.



Summary

Many people seem to think that the existence or non-existence of God is of utmost importance for whether life has any meaning. The question is, however, in what way more precisely the existence of God is of relevance for the meaning of life. The aim of this article is to try to specify and critically assess some possible answers to this question. More exactly, the question I try to find an answer to is what relevance the existence of a theistic God has for the meaning of life.

First I discuss the view that human life is meaningless if God does not exist because without God there would be no objective values in life and without objective values our lives could not be meaningful. Second I consider the view that human life would lack meaning if God would not exist because only God could guarantee infinite living which is necessary for a meaningful human life. I find reasons to reject both of these views. Instead I argue that there are reasons to believe that God is of relevance for the meaning of life in the sense that if God did not exist our lives would lack a meaning with sufficient permanence, or at least, that if God exists our lives could be more meaningful than they would be if God would not exist.

LITTERATUR

Litfin, Duane: *St. Paul's Theology of Proclamation: 1 Corinthians 1-4 and Greco-Roman rhetoric. Society for New Testament Studies. Monograph Series, 79. 302 sid. Cambridge: Cambridge University Press. 1994. Diss. Oxford.*

Kring sekelskiftet var det närmast en självklarhet att ett huvudproblem Paulus hade att bemöta i första korinthierbrevet var korinthiernas syn på retorik. Under åren efter första världskriget slog den religionshistoriska skolan igenom inom exegetiken och följden blev att man sökte paralleller inom mysteriereligionerna för att belysa texten. Centralbegreppet «vishet» i första korinthierbrevet sågs inte längre mot bakgrunden av den antika bildningen och retoriken, utan som en teologi delvis hämtad från mysteriereligionerna. Form och innehåll skiljdes åt. Retoriken hänfördes endast till formen och det man var ute efter var det teologiska innehållet både i Pauli budskap och hos motståndarna.

Duane Litfins avhandling är ett förtjänstfullt bidrag som återigen lyfter fram retoriken för att förstå 1 Kor. 1–4. Enligt Litfin är det inte ett teologiskt problem som Paulus bemöter, utan problemet har att göra med hur korinthierna uppfattade och negativt värderade Pauli förkunnelse i jämförelse med andra samtida talare.

Bokens första del, drygt hundra sidor, är en utomordentlig genomgång av den klassiska retoriken, med början i sofisterna, Platon, Isocrates och Aristoteles, vidare över Cicero och Quintilianus. Denna del belyser vilket utomordentligt stort inflytande retoriken hade på det antika samhälle där det kristna evangeliet skulle spridas. Litfin lyfter fram de kringresande retorikernas glansfulla framträdanden inför stora åhörarskaror, där de ofta *extempore* talade över ett ämne som publiken givit dem. Genom att lyfta fram detta pekar Litfin på den relativism som fanns inbyggd i retoriken: talaren kunde ju bli ombedd att tala både för och emot en viss sak och måste vara beredd på bådadera. När retorn talade inför rätta fanns samma dilemma i förhållande till sanningen, han kunde bli ombedd att företräda en klient han visste var skyldig och i det läget arbeta för att få honom frikänd i kraft av sin bevisföring. Litfin sammanfattar retorns uppgift som att inför en bestämd åhörargrupp uppnå ett bestämt mål med hjälp av sin retoriska skicklighet. Detta innebär naturligtvis att budskapet får anpassas efter omständigheterna.

Litfins huvudtes är att det är denna retoriska anpasslighet som Paulus motsätter sig. För Paulus var det budskapet, evangeliet, som var konstant. Resultatet hos åhörarna lämnar Paulus till den helige Ande.

Vissa var utvalda för att ta emot evangeliet, de som «går förlorade» kunde däremot inte se den hemlighetsfulla vishet som fanns fördold i evangeliet om den korsfäste. Enligt Litfin så ligger evangeliets dårskap både i det faktum att det handlar om den korsfäste (innehållet) och det faktum att det bara predikades (formen). Litfins intresse för predikan framgår av titeln och han fäster vikt vid att de ord som Paulus använder för sin muntliga framställning (κηρύσσειν — att fungera som en härold) skiljer sig från de ord som retorn använde om sin talekonst.

Litfins bok sätter in första korinthierbrevet i sin samtida retoriska kontext och ger en enkel och övertygande läsning av texten. Samtidigt som den påvisar den nödvändiga retoriska bakgrunden för att förstå korinthierna så visar den också på den radikalt annorlunda retorik Paulus förkunnelse av evangeliet utgör. Frågan är dock om inte Paulus själv medvetet använde retoriska figurer just i det avsnitt där han tar avstånd från retorik, sammanhanget är fullt av avancerade retoriska figurer.

Ett problem med boken är att den inte blivit publicerad förrän nu. Ursprungligen är den en avhandling framlagd vid Oxford 1983. Trots att författaren försökt att få med nyare litteratur inför publiceringen så är det mycket som fattas och den nyare litteraturen är inte inarbetad i själva avhandlingen utan finns med som ojämna tillägg i fotnoter och bibliografi.

Sammanfattningsvis är dock Litfins avhandling ett gediget bidrag som återigen sätter in diskussionen i 1 Kor. 1–4 i sin rätta retoriska kontext.

Anders Eriksson

Martin Hengel: *Die johanneische Frage. Ein Lösungsversuch mit einem Beitrag zur Apokalypse von Jörg Frey (WUNT 67). 485 sid. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1993.*

Efter att i några år ha föreläst om johannesskrifternas historiska ursprung och egenart publicerade den nu pensionerade Tübingenprofessorn Martin Hengel en sammanfattning på engelska, *The Johannine Question* (SCM, London 1989), som nu kommit i en kraftigt utvidgad form på tyska. Han noterar själv i inledningen att han på flera punkter går emot populära uppfattningar idag:

(1) Johannesskrifterna är inte en produkt av en johanneisk grupp av något slag utan en framträdande teologs verk, skrivet av den johanneiska skolans grun-

dare och ledare. Här möter vi «en verklig författare»! De många försöken att beskriva den johanneiska kretsens historia, t.ex. fem allmänna eller sju eller åtta mer specifika faser hos R. E. Brown, avvisas med känsla.

(2) Johannesskrifterna har inte tillkommit i ett litet hörn av den kristna rörelsen, i en halvgnostisk sekt i kyrkans utkanter, och sedan genom en kyrklig revidering blivit accepterade i kyrkan. De fick tidigt ett mycket brett inflytande.

(3) Arbetet med de johanneiska skrifterna måste ta sin början i dessa texters receptionshistoria på 100-talet och förklara den auktoritet de då hade.

(4) Johannesapokalypsen hör på något sätt också till den johanneiska traditionen men hur? Där finns inte få gemensamma drag. De drygt 100 sidorna om förhållandet mellan Upp. och johannesskrifterna av Jörg Frey ger dock inte så starkt stöd åt Hengels hypotes. Han räknar med att komma tillbaka till en fortsatt analys av Uppenbarelseboken.

Hengels teser är inte särskilt nya i ett längre perspektiv. Han hänvisar särskilt till Adolf von Harnack och Vilhelm Bousset. Med gillande citerar han en av sina kolleger: «In New Testament scholarship what true is is not new and what new is is not true». Hans eget starkt historiskt-genetiska perspektiv ger inte plats för andra sätt att närma sig de nytestamentliga texterna.

I sitt slag är Hengels arbete lysande: en grundlig genomgång av allt som sägs om johannesskrifterna på 100-talet, en särbehandling av presbytern Johannes som författare till 2 Joh. och 3 Joh., en utförlig analys av 1 Joh. och splittringen av den johanneiska skolan, en tillämpning på Joh. och sammanfattning av Hengels syn på de johanneiska skrifternas tillkomst och plats i den tidiga kristna historien.

I 24 punkter sammanfattar Hengel sitt «lösning-förslag» när det gäller Johannesevangeliet. Jag kan endast nämna några:

- Johannesevangeliet, presbytern Johannes huvudverk, växte fram efterhand, parallellt med hans undervisning i den johanneiska skolan, förmodligen under flera decennier.

- Som litterära källor fungerade främst synoptikerna. Joh. utformades som en «antites» till den syntoptiska traditionen.

- Presbytern hade i motsats till Lukas och Paulus liten eller ingen litterär utbildning. Hans skrifter är unika och måste bedömas så. Det muntliga var hans styrka, inte det skrivna.

- Hela evangeliet domineras av spänningen mellan Jesus som sann människa och sann Gud. Det syns bl.a. i dubbelheten i många uttryck och fraser i Joh.

- Trots alla spänningar finns det en tydligt integrerande kraft i Joh med trådar till många av samtidens riktningar och traditioner.

- Eftersom Joh. vänder sig till de redan invigda är mycket i texten bara antytt.

- Presbytern är teologiskt mycket kreativ och måste ha ägt en mycket stor auktoritet i sin omgivning. Så länge han levde var hans muntliga undervisning det viktigaste.

- Evangeliet publicerades efter hans död med diverse redigeringar från hans lärjungars sida. Både Joh. och 1 Joh. vänder sig till kristna i allmänhet. Texten blev mycket snart läst som en del av den kristna liturgin.

- Det faktum att 1 Joh. innehåller flera stilistiska svårigheter och oklarheter beror på att författaren, då en gammal man, dikterade brevet snabbt och i ett upprört tillstånd.

Det finns skäl till att återkomma till detta tolkningsförslag i ett annat sammanhang. Att så att säga gå bakifrån för att lösa den johanneiska gåtan tror jag är lönande. Betoningen av en person som huvudsakligen för den johanneiska produktionen är ett välkommet korrektiv men jag har svårt att se att det är samma skrivare bakom 1 Joh. och de två mindre breven. Mycket talar för att både Joh. och 1 Joh. är ett samlat material från denne store «producent» och att en skrivare har hjälpt honom att författa de två mindre breven. Men bakom den johanneiska produktionen står en av de mest säregna teologerna och berättarna i den tidiga kyrkan.

För den som vill ha allt historiskt material kring den «johanneiska frågan» samlat och det i en väl genomanalyserad form är Hengels stora arbete en guldgruva. Han förnekar sig inte.

Birger Olsson

Christian Rose: Die Wolke der Zeugen. Eine exegetisch-traditionsgeschichtliche Untersuchung zu Hebr. 10,32–12,3 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 60). 445 sid. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1994.

Boken accepterades av den evangeliska-lutherska fakulteten i Tübingen som en doktorsavhandling 90/91. Inför tryckningen har den något bearbetats och förkortats.

Titeln anger mycket träffande tyngdpunkten i avhandlingens frågeställning. Det är den traditionshistoriska bakgrunden till Hebr. 10:32–12:3 som Rose i första hand vill klarlägga. Intressant är att Rose genom detta textmaterial bekräftar de teser som hans Doktorvater O. Hofius i flera arbeten (mot i första hand E. Käsemann, H. Braun, E. Grässer) förfäktat.

Trots att Rose således befinner sig i en bestämd forskningstradition står han tydligt på egna ben. Först

och främst visar Rose att han behärskar det exegetiska hantverket. Han har vidare en klar blick för väsentligheterna och de stora linjerna i forskningen. Han gör ett klokt urval, hans analyser är detaljerade och den vägande argumentationen med *pro et contra* är övertygande.

Rose börjar efter inledningen med att ge en forskningshistorisk överblick till Hebr:s komposition. Det är en komprimerad sammanfattning av de olika positionsförslag som det nu finns ganska många av. Hela brevet karakteriserar han som en predikan, detta med utgångspunkt i Hebr. 13:22 och Hebr:s självkarakteristik.

I första hand refererar Rose arbeten från de senaste 100 åren och de som delar in Hebréerbrevet i 2, 3 eller 5 delar. Hans eget förslag går ut på att Hebréerbrevet är tredelat med hela kapitel 13 som en brevvavslutning.

Hela «predikan» inleds enligt Rose programmatiskt med Hebr. 1:1–4, där författaren presenterar sin Guds-ords-teologi som sedan utvecklas i tre delar (1:1–4:13; 4:14–10:31; 10:32–12:29). Som typiskt för framställningen i Hebréerbrevet uppmärksammas kontrasten mellan den gamla och den nya ordningen.

De gammaltestamentliga fädernas negativa och positiva förhållningssätt gentemot löftesorden utgör utgångspunkten för förmaningarna som varnar inför avfallet och uppmuntrar till att hålla fast vid löftesordet. De adressater författaren vänder sig till är en i tron trött församling som är i stort behov av en tröstande förmaning. Grunden för denna tröst finner författaren i Guds löften och hur dessa har tagits emot och hur detta belönats i positiv och negativ bemärkelse.

Den levitiska kulturen kunde ej åstadkomma den eskatologiska frälsningen. Den eskatologiska och människovordne sonen och översteprästen öppnar genom sin person och sin gärning för första gången och slutgiltigt vägen till Guds nådatron.

Såväl teologisk argumentation som förmaningen stöder detta syfte. Utan kristologi är annars parenesen utan grund (*grund-los*) och parenesen saknar i sin tur utan kristologi sitt syfte (*zweck-los*). Jämvikt måste därför finnas mellan dessa båda genrer och en sådan föreligger också i 10:32–12:3, där 10:32–39 och 12:1–3 betecknas som en *parenese* som bildar en ram kring kap. 11 och den *teologiska* argumentationen.

Kap. 11 innehåller en katalog av exempel som är karakteristiska för den judisk-hellenistiska synagogan. Rose kommer fram till att en ofta framlagd tes att Hebr:s författare skulle bygga på en eller flera förlagor — åtminstone för 11:4–31 — ej kan verifieras. I motsats härtill hävdar Rose att författaren visar sig vara en i skriften och traditionen väl hemmastadd teolog som självständigt och väl genomtänkt bygger på Gamla testamentet och den antika judendomens traditioner. Det är med hjälp av dessa traditioner som författaren

försöker förklara sin egen förståelse av tron för sina hednakristna läsare. Hebr. 11:1. med en definition av vad tron är, uppfattas som *tesen* som författaren sedan förklarar med hjälp av exemplen i 11:2–38.

Rose ställer hela tiden vissa metodiska frågor inför varje exempel eller avsnitt av exempel — jfr frågekatalogen s. 91 och kompletteringen «Modus procedendi» i not 383:

1) Hur vet författaren t.ex. något om Abrahams eller Isaaks tro (*pistis*)?

2) Vilka traditioner faller han tillbaka på?

3) På vilket sätt åskådliggör exemplet *tesen* i 11:1 och dess två led (a) att vara objektivt överbevisat samtidigt som den troende (b) subjektivt håller fast vid löftens innehåll?

En vers för vers genomförd analys och traditions- och religionshistorisk jämförelse vederlägger *tesen* att Hebréerbrevet varvar judiskt-apokalyptiska åsikter med *theologoumena*, som hämtats från platoniskt-dualistiskt präglade tankar från den hellenistiska judendomen. Varken Hebr. 11:1 och 11:3 (skapelsetro) eller 11:10 ff (världsbild) eller Hebr. 11:39 (eskatologi) uppvisar inflytande från filoniskt-platoniskt tänkande.

Rose går så långt som att säga att Hebréerbrevet utöver 11:6b, där man kan skönja den största sakliga närheten till den stoisk-filoniska religionsfilosofin, inte uppvisar några beröringspunkter med den platonisk-filoniska dualism. Själens vandring till himlen, som ofta förknippas med föreställningen om det vandrande Gudsfolket, låter sig ej påvisas i Hebréerbrevet. I motsats härtill är Hebréerbrevet intresserat av att visa hur Gudsfolket väntar på frälsningens fullbordande. En viktig hörnsten för denna helhetstolkning utgör Hebr. 11:10, som visar att redan Abraham väntade på att frälsningens gåvor skulle bli synliga.

Rose ser en kompositoriskt intressant gemensam nämnare mellan framställningen av Abraham och Mosexemplet. Moses tro i 11:23–28 presenteras i analogi med Abrahamexemplet. Gemensamt för båda är tron på Guds löfte mot verkligheten. Rose ser 4 steg med en samma klimax i tron på räddningen från döden:

(1) Abraham 11:8 (s. 274) och analogin Moses föräldrar i 11:23: tro på Guds löfte mot realiteten;

(2) Abraham 11:9 (s. 283) och analogin i 11:24 med Mose, hans främlingskap och tron på den eskatologiska lönen (*mishapodofa*);

(3) Abraham i 11 f (s. 283–289) och analogin med Mose och hans tro på löftet om framtiden;

(4) Abraham i 11:17 f (ss 289–292) med Mose och hans tro på räddning från döden. Mellan Abraham och Mose finns i 11:20–22 fädernas tro i dödsstunden med stickordet «utgång» (*éxodos*) som tema (v. 22), som sedan tas upp och förklaras i 11:23–28.

Hebréerbrevet är i många avseenden beroende av den apokalyptiska judendomen. Mot detta talar ej hel-

ler den förmentliga hellenistiska språkdräkten. Begrepp som kommer från Alexandrias språk- och kulturkrets och som hör hemma i den grekisk-hellenistiska miljön, fylls med ett annat innehåll, vilket en kontextanalys i varje enskilt fall visar. Det som är av avgörande betydelse är Hebr:s Guds-ords-teologi som präglar den trosuppfattning som går tillbaka till GT och till den antika judendomen. Tron uppfattas som en objektiv övertygelse att frälsningens gåvor — om än transcendentia — verkligen finns hos Gud.

Den klara metodiska dispositionen gör boken mycket lättläst. Det finns föredömliga inledningar till varje större avsnitt, vilka ger en mycket bra överblick över vad som kommer att undersökas, jfr s. 92 och Hebr. 11:1 med trosdefinitionen som grundtes. Exemplariskt nämns på några rader de huvudsakliga problem som denna definition har vållat vid utläggningen och som Rose i tur och ordning tar itu med: (1) Föreligger en definition av den kristna tron? (2) Hur ska de två vershälfven tolkas? Vad betyder de var för sig och hur förhåller de sig till varandra? (3) Vilken är den traditionshistoriska bakgrunden till Hebr. 11:1?

Lika instruktiva och pedagogiska är sammanfattningarna. Dessa är väsentliga eftersom det stora och detaljrika traditionshistoriska materialet annars lätt kunnat dölja den röda tråden i framställningen. Boken är tjock och hade blivit ännu tjockare om inte brödtexen hade hållits i samma storlek som noterna, vilket felaktigt kan skapa intrycket att boken som helhet är något svårforcerad.

Vilka är Roses resultat? Själv sammanfattar han dem på ss. 345–351 under två huvudrubriker:

1. Kompositions- och litterärkritiskt

a) Hebr:s Guds-ords-teologi motsvaras av kompositionen i enlighet med upptakten i exordiet. Hebr. 1:1–4; b) Hebr. 10:32–12:3 har kompositionen parenes (10:32–39) — teologisk framställning (kap. 11) — parenes (12:1–3);

c) Kompositionen i sin helhet talar emot att kap 11 skulle haft en förlaga eller vara en exkurs utan det är en integrerad del i Hebr:s helhetskomposition.

2. Exegetiskt-traditionshistoriskt

a) Den traditionshistoriska jämförelsen verifierar ej tesen att författaren skiftar mellan judiskt-apokalyptiska åsikter med hjälp av *theologoumena* som hämtats från platoniskt-dualistiskt tänkande inom den hellenistiska judendomen i Alexandria. Författaren står de gammaltestamentliga traditionerna närmare;

b) Guds-ords-teologin bestämmer genomgående Hebr:s trosförståelse;

c) Eskatologin står i spänningsfältet mellan redan nu — ännu icke.

Resultatet i sin helhet mynnar ut i en utblick, där Rose nämner tre områden som måste bearbetas för att lösa Hebr:s gåta:

1) den religionshistoriska bakgrunden och den därmed sammanhängande frågan om Hebr:s eskatologi;

2) för förståelsen av tron måste relationen kristologi/soteriologi undersökas;

3) det behövs en närmare undersökning av Guds-ords-teologi.

Bibliografin på inte mindre än 46 sidor skiljer mellan primärkällor och sekundärlitteratur. Den ger en imponerande inblick i det material som Rose har bearbetat. En index på 33 sidor till alla anförda källor och ett sakregister gör boken till en värdefull uppslagsbok till åtskilliga av Hebr:s exegetiska och religionshistoriska problem.

Walter Übelacker

Anders Ekenberg (övers. och komm.): *Hippolytos. Den apostoliska traditionen. 99 sid. Katolska Bokförlaget, Uppsala 1994.*

Förrådet av till svenska översatta och kommenterade texter från fornkyrkan har på senare år vuxit avsevärt. Den här anmälda skriften är ett glädjande nytillskott. Den romerske presbytern Hippolytos kyrkoordning föreligger här i svensk språkdräkt med fyllig inledning och kommentar. Det är en text som många andra än patristiker har glädje av. Inte minst för kyrko- och samfundsvetenskapen rör det sig om en central skrift.

«Den apostoliska traditionen» ger oss en ovärderlig inblick i kristen gudstjänst och kristet liv under en period när den västliga kyrkan ännu inte funnit sin definitiva form. Den vanliga dateringen är till c:a 217 (Kallistos tillträde som biskop av Rom), men på goda grunder argumenterar Ekenberg för en tidigare datering, strax efter 202.

Skriften består av tre delar. Den första delen handlar om ämbeten och uppgifter i kyrkan. Här finns bl.a. ritualet för biskopsvigning. Den andra delen handlar om den kristna initiationen. Den tredje delen är inte så väl sammanhållen och har några dubletter, men ger olika föreskrifter för församlingens liv.

Skriften är en av flera kyrkoordningar, till vilken genre även hör skrifter som *De tolv apostlarnas lära* från c:a 100 och den i Syrien omkr. 250 tillkomna *Didascalia apostolorum*. Sin största betydelse har dessa skrifter haft för liturgihistorien, och här är Hippolytos skrift inget undantag. Inte minst det liturgiska förnyelsearbetet under 1900-talet har hämtat inspiration från denna skrift. Men för de flesta är kanske glimtarna från de kristnas vardagsliv det mest givande. Rätt mycket handlar om de kristnas måltider, och den karitativa aspekten försummas inte: «Om någon inbjuder änkor till en måltid, skall han, även om de är ganska

gamla, ta avsked från dem innan kvällen kommer». Noga bestäms vilka frukter som biskopen skall välsigna, t.ex. druvor, fikon och oliver. Däremot skall han inte välsigna honungsmeloner, vattenmeloner eller gurka. Rör det sig här möjligen om en avgränsning mot en förelöpare till manikeismen?

När Hippolytos verkar utbröt inga svårare förföljelser, men de kristnas situation i imperiet var minst sagt osäker. Detta kommer på flera sätt fram i skriften. Intressant är att se, vilka yrken som ansågs omöjliga för en blivande kristen. Hit hör — inte oväntat — gladiatorn och kopplaren, men även tävlingskusken. Den som undervisar barn skall helst upphöra därmed, men kan till nöds få fortsätta. Soldater får kvarstå i tjänsten endast om de inte riskerar att döda någon. Även de som har rätt att utdöma dödsstraff skall avvisas, vilket bör ha gjort det svårt för en domare att bli kristen.

Till det mest värdefulla i denna bok hör inledningen och den utförliga notapparaten. Översättaren tar där ställning till en rad intrikata vetenskapliga problem. Bl.a. de textkritiska problemen är ovanligt stora, och här argumenterar Ekenberg för delvis nya lösningar med bl.a. ett nytt stemma. Inledningen ger en mängd av värdefull information — bl.a. får läsaren en beskrivning (med bilder) av den staty i Rom som återfanns på 1550-talet och på vilken det finns en lista över Hippolytos skrifter. Men är det verkligen korrekt att «Hippolytos är den författare i västkyrkan före 300-talet som har lämnat flest skrifter efter sig» (s. 7)? Är det inte Tertullianus?

Sten Hidal

Olaus Brännström: *Peter Fjellstedt. Mångsidig men entydig kyrkoman. Studia Missionalia Upsaliensia LX. 344 sid. Svenska Institutet för Missionsforskning, Uppsala Universitet. Uppsala 1994.*

Föremålet för en monografi om Peter Fjellstedt är ingalunda okänt. Carl Anshelms biografi om vår kyrkas missionspionjär framför andra i tre band ger en detaljrik och utförlig teckning av hans liv i alla dess skiftande faser. Genom Bengt Sundklers, Gustav Lindebergs och Tore Furbergs undersökningar om Svenska missions-sällskapet, om Lunds missions-sällskap och om Svenska kyrkans missions framväxt har Fjellstedts insats fått ytterligare belysning. Hans gärning har också observerats av de svenska frikyrkornas historiker. Litteraturen omkring Fjellstedt hör inte enbart hemma i missionsvetenskapens sammanhang. Ruben Josefson har i en uppsats visat på djupet i Fjellstedts religionsfilosofi. Han försvarar den naturliga gudsuppenbarelsen bland «hedningarna» jämte den som

finns i Bibeln och i historien. Emmet Eklunds teckning av Fjellstedt som teolog mot bakgrund av den allmänna kristna tron ger endast en begränsad belysning av honom som teolog och kyrkoman. P.O. Sjögren finner i undersökningen om C.O. Rosenius teologi vid en jämförelse med Fjellstedt, att dennes betoning av kyrkan och sakramenten är fundamental i förhållande till den nyevangeliska väckelsen. C.F. Hallencreutz har i sin forskning ställt in Fjellstedt i ett definierat missiologiskt och teologiskt sammanhang. Fjellstedt blir en länk i den anglikanska evangelikala väckelsens tänkande och arbete, eftersom han inom Church Missionary Society fick huvuddelen av sin utbildning till missionär och var i detta sällskaps tjänst under tiden 1831–1842. Med utgångspunkt i den evangelikala missions-syn som Fjellstedt fostrats i med dess karaktär av reformert inspirerad bibelrörelse, självinnamit, världs-erövringshåg och apokalyptiskt färgat kallelsemedvetande får hans liv och verksamhet en helhet, som utgestalts på olika sätt såväl i Indien och i Turkiet som i den svenska inre missionens sammanhang. Brännström ser det som sin uppgift att från denna utgångspunkt ge en samlad bild av Peter Fjellstedt.

Denna bild har sin bakgrund i den omvärld som Fjellstedt levde i. I ett huvudkapitel om Fjellstedts omvärld får Brännström med hänvisning till den moderna kyrkohistoriska forskningens resultat fram bilden av en «missionspredikant», som mycket väl kände sin tid och hade blick för dess politiska och kyrkliga rörelser och grupperingar. Frankrikes politik som en katolsk stormakt granskas kritiskt, både historiskt och aktuellt. Lutherdomens utveckling i Europa med både konfessionella och unionistiska strävanden i Tyskland och med en begynnande bibelkritik speglas också i Fjellstedts ställningstaganden i hans verksamhet som missionsledare och kristen opinionsbildare. Det brittiska världets utveckling till en världsmakt och till en centralmakt även på den kristna missionens område var en process, där Fjellstedt kom att leva med och göra insatser under mer än 15 år som missionär i Indien och Turkiet, som översättare och «missions-agent». Även kyrkoutvecklingen i Skottland intresserade och inspirerade honom.

Undersökningens centrala kapitel både till omfång och innehåll gäller Fjellstedts missionsgärning i sin helhet. Kapiteln om den bibliske teologen, den kyrkotrogne kyrkokritikern och den konservativa samhällstänkaren hör organiskt samman med detta kapitel och fullständigar bilden av en entydig kyrkoman. Brännström tonar ner talet om Fjellstedts ungdomsväckelse i hermhutismens anda, som förekommer i litteraturen. I stället betonar indicier på att romantiken som en allmänt inspirerande strömning i tiden har haft en väsentlig inverkan också på värmlänningen Fjellstedt. Baselmissionens interkonfessionella öppenhet synes ha

varit väsentlig för Fjellstedts andliga utveckling. Det var dock det engelska evangelikala kyrkomissionssällskapet (CMS) som stod för den egentliga inskolningen i mission och gav den totalty över mission och kyrka som blev bestämmande för Fjellstedt. I jämförelse med den äldre missionären Pettitt, som i sin gärning betonade kateketikens betydelse satte Fjellstedt den evangeliska förkunnelsen främst på missionärens arbetsschema. I sin värdering av det missionen åstadkommer ser han framför allt på den kristna trons förvandlande kraft bland de individer han mött i Indien.

Efter knappa fem år i Indien och ett års konvalescens började Fjellstedt en ny femårsperiod i Turkiet. I detta arbete visade sig hans förmåga att «resignera med bibehållen entusiasm». Försöket till evangelisation bland grekiska och armeniska kristna gav upphov till en motrörelse mot missionärerna med förstöring av biblar och bibeldelar och andra demonstrationer. Missionärerna ägnade sig nu åt översättning av litteratur till turkiska för att eventuellt bli i tillfälle att börja skolarbete, vilket kunde innebära möjlighet till evangelisation. När möjligheterna härtill stängdes både på turkiskt och armeniskt håll påyrkade missionärerna att försöket skulle uppges, då en religiöst neutral kristen mission inte kunde tänkas.

Ännu ett alternativ försöktes av missionärerna. Som kringvandrande evangelister kunde de nå kaffehusens grupper av turkar och komma i dialog med dem. De utarbetade också en plan för en litteraturmission med sikte på Islam. Inför det kompakta motstånd som de mötte måste de dock föreslå CMS att formera ett ordnat återtåg från det turkiska fältet. En skolundervisning utan Bibel och kristendom kunde inte försvaras. Den sista konkreta insatsen för Turkiet i detta sammanhang gällde den reviderade turkiska bibelöversättningen som trycktes i Leipzig, jämte hans översättning av *The Book of Common Prayer*.

Som Baselmissionens agent i norra Europa från september 1842 fick så Fjellstedt också Sverige inom sin verksamhetskrets. Kring hans namn samlades missionsintresset i landet. När han i februari 1846 blev «prefekt» för Lunds missionsinstitut var det med blandade känslor i fråga om missionsarbetets organisation i den då beslutade formen. Möjligheten att i levande kontakt med Sveriges folk få bedriva en evangelisatorisk verksamhet var det för honom positiva i sammanhanget. Någon institutionsprefekt ville han egentligen inte vara.

Lunds missionssällskaps Kinamission med dess tragiska slut, det därpå följande arbetet i Indien i samarbete med den lutherska Leipzigmissionen under Svenska missionssällskapets ansvar, och hans missionsinstitut i Stockholm var endast en ringa del av det missionsarbete i reell mening som Fjellstedt utförde i sitt hemland från 1846 till sin död. Skillnaden mellan

«hednamission» och inre mission var för honom endast geografisk. I missionens ärenden utgav han *Lunds Missionstidning*, tidskrifterna *Bibelvännen och Folkskolan*, *Andaktsbok för fångar, Samariten* (Tidskrift i fångvärdens ärenden), *Bibeln med förklaringar* samt (posthumt) *Bibliska framtidsvinklar*. När man därtill lägger hans oavslutade resande i landet med ideella självårdskontakter, hans arbete för att aktivera kyrkans lekmän som kolportörer, hans åtta år som sjömanspräst, sjukhuspräst och kontaktpäst för emigranter i Göteborg, finner man att hans missionsgärning hade en närmast ofattbar utsträckning.

Missionären Fjellstedts budskap — detta har redan framgått — kretsade alltid kring Bibeln. Han var mån om bibelspridningen i vårt folk och stödde bibelsällskapens arbete i sina tidskrifter. *Bibelvännen* är en tidskrift till bibelarbetets fromma med bibliska realia, bibliska och kyrkohistoriska gestalter, Guds rike och världshistorien, aktuella frågor i kristenheten, olika inblickar i skapelsens under. Undervisning i allt detta och mycket mer trycktes och sändes ut i vårt land varje månad i 20 år med Fjellstedt som utgivare. Hans *BIBLIA med förklaringar* finner Brännström vara ett icke-polemiskt inlägg i den bibelkritiska debatten. Bibeln har betydelse som kyrkans grundval, den innehåller vår salighetslära och den är grunden för människans evighetshopp. I olika tidskriftsartiklar förklaras salighetsläran på klassiskt vis med anknytning till den gamla kyrkans lärare. Den anselmska försoningsläran accepteras i den mån den överensstämmer med Bibelns framställning. Bibelns apokalyptiska utsagor hör också till dess budskap, en synpunkt som var starkt betonad under Fjellstedts tid. De profetiska utsagorna bestyrks av de profetior som blivit uppfyllda i tiden. När så har skett måste också de icke ännu uppfyllda profetiorna vara sanna. Fjellstedt är återhållsam i sina apokalyptiska artiklar. Bibelord till stöd för uppfattningar som uppkommit i kristenheten saknas. Detta gäller framför allt läran om ett mellantillstånd mellan döden och uppståndelsen. Han konstaterar även att den kristna uppståndelsetron saknas i Moseböckerna. Han söker noggrant ställa samman den undervisning som finns i Bibeln om Tusenårsriket. Talet om detta rike avser dock «sannolikt en profetisk, bildlig tidrymd». Som kyrkokritiker vänder sig Fjellstedt åt två håll. «Nylutheranismen» med sitt institutionstänkande och sin negativism gentemot lekmannarörelserna fann han vara obiblisk och till hinder för det andliga livet i kyrkan. Lekmannarörelsernas kyrkokritik delade han i många avseenden. Han motsatte sig dock de separatistiska tendenserna, som kunde rubba sakramentsgemenskapen. Denna vilade på Skriftens grund och fick inte överges. Kraftiga ord sägs i *Bibelvännen* om det fruktlösa i försöken att genom separation från kyrkan få till stånd en «ren» församling. Kyrkans oför-

måga att bedriva en rätt kyrkotukt är en bidragande orsak till att vissa grupper vänder sig ifrån kyrkan. Evangeliska Fosterlandsstiftelsen med sin anslutning till Svenska kyrkans inrättningar utgjorde enligt Fjellstedt inget problem för kyrkoenheten inom landet. Däremot bemöter han i åtskilliga artiklar med hänvisning till Bibelns lära den baptistiska ståndpunkten i dopfrågan. Att han inte tillhörde Evangeliska alliansens banérförare finner Brännström ha sin grund i hans ringa intresse för organisationer över huvud.

Det är inte ägnat att förvåna att Fjellstedt också när han yttrar sig i samhällsfrågor hämtar sina åsikter och mönster från Bibeln. All bildning och allt mänskligt gemenskapsliv har sin grund i Guds skapelse. För att människan skall leva i kärlek måste hennes hjärta stå i förbindelse med Gud. Den allmänna kulturen med en allt högre upplysning kan inte åstadkomma fred på jorden. Det är på den kristna trons grund som folkens lycka vilar. Den patriarkaliska syn som finns i Bibeln utgör mönster för Fjellstedts syn på samhälle och familjeliv. 1848 års revolution i Frankrike under socialistiska och anarkistiska förtecken kommer honom att ta upp frågan om den bästa samhällsformen. Han representerar en grundmurat konservativ åskådning. Den framväxande demokratis fundamentala brist är den att statens överhuvud i ett mångväld inte kan kallas förordnad «med Guds nåd».

Öyvind Sjöholm

Theologische Realenzyklopädie. Band 23. Minucius Felix-Name/Namengebung. 807 sid. Walter de Gruyter, Berlin 1994

Ett stort tema i denna volym är Mission–Missionswissenschaft (81 sidor). Det behandlas även religionshistoriskt, dvs. inom de icke kristna religionerna, ett avsnitt som skrivits av Åke V. Ström — som f.ö. medverkat i detta band också i artikeln Monoteismus och med artikeln om mormonerna. Missionshistorien från reformationstiden till nutiden behandlas av en skotsk teolog, Andrew F. Walls. Tyngdpunkten lägges vid den anglosachsiska väckelsens mission, medan nästan ingenting säges om den nordiska missionen. Dänisch-hallische Mission har dock en egen artikel (i band 8). Den tidiga missionen bland lapparna nämnes men inte indianmissionen i Nya Sverige. Den betydande norska missionen förekommer endast i bibliografin. Diskussionen om Martin Luther och missionen beröres inte. Ingmar Öbergs stora undersökning i ämnet har kanske av tidsskäl inte kunnat beaktas, men det finns en tidigare diskussion (Holl. Elert etc.), som kunde ha gett nya synpunkter till framställningen.

En aktuell artikel är «Mitbestimmung», skriven av Göran Collste, med en utförlig genomgång av diskussionen om förhållandet arbetsgivare–arbetstagare.

Artikeln «Mittelalter» — av Knut Schäferdiek — avser endast begreppet och beskriver dess uppkomst och diskussionen kring dess giltighetsområde.

Ett rikhaltigt bidrag om «Mönchtum» (50 sidor med 7 sidor bibliografi) har skrivits av patristikern Fairy von Lilienfeld, ett exempel på att flera tungt vägande bidrag i denna volym har skrivits av kvinnliga författare.

«Monophysiten» är ett svårbehandlat tema på grund av begreppets mångtydighet och skiftande användning i den patristiska litteraturen. Denna problematik utreds på ett klagörande sätt — med tillhjälp av distinktionen mellan real och verbal monofysitism — av Pauline Allen, en forskare från Australien.

Framställningen om «Mose–Moseschriften» utgår från den historiska frågan och behandlar sedan Mose-bilden i GT, NT och i den apokalyptiska och den judisk-hellenistiska litteraturen. Den äldre kristna traditionens bild av Mose och den mosaiska lagen är ett stort tema som däremot inte kommer med i detta sammanhang.

Bland biografier märkes en utförlig sådan över Sigmund Mowinckel av Magne Saebø och en artikel på 22 sidor om Thomas Müntzer av Gottfried Seebass.

Den omfattande artikeln Musik und Religion (55 sidor) börjar redan med GT, där de språkliga problemen med namnen på musikinstrumenten ingående behandlas. Musikhistorien i den kristna traditionen kompletteras med systematiska synpunkter, också kring den nyare musiken och dess användning i gudstjänstsammanhang. Författare är Gustav Adolf Krieg.

Artikeln «Mystik» uppdelas i en religionshistorisk, en kyrkohistorisk och en systematisk-teologisk del. I den mystikens teologihistoria som utgör den kyrkohistorisk avdelningen behandlas förtjänstfullt hela raden av teologer som givit bidrag till mystikens teologi under fornkyrkan och medeltiden. Inom nyare tiden blir urvalet mera sporadiskt: några romersk-katolska och några anglikanska mystiker, den grekisk-ortodoxa socialismen och nutida rysk mystik. Reformationen och den lutherska traditionen avfärdas på några rader med det grundläggande omdömet att reformatorerna i allmänhet avböjde mystiken och att denna hållning «setzt sich durch die Geschichte des Protestantismus hindurch fort». I den systematisk teologiska delartikeln några sidor längre fram heter det däremot, att Luther inom vissa gränser «ein durchaus positives Verhältnis zur Mystik gehabt hat». Johann Arndt — som har en egen artikel i band 4 — förbigås här helt, det luthersk-ortodoxa «unio mystica» omnämnes endast i förbigående.

«Mythos» är ett mångtydigt grekiskt ord: dess lexikonbetydelse är: berättelse, budskap, fabel (alltså fiktiv berättelse), saken som avses i en berättelse, historia. Det är lätt att inse vilken förvirring som kan bli följden, om ett sådant begrepp introduceras i teologin. För oss blir oklarheten ännu större, eftersom «myt» i svenskt vardagsspråk betyder detsamma som saga, fiktiv berättelse, medan det tyska Mythos lika väl kan betyda motsatsen, dvs. verklig, historisk berättelse. Emellertid har begreppet använts så mycket i nutida teologi, särskilt efter Bultmanns bekanta uppsats om NT:s mytologi 1941, att man i TRE givit utrymme för en 80 sidor lång artikel över detta tema. De olika delartiklarna behandlar forskningsläget både filosofiskt, religionshistoriskt, i GT och NT samt systematiskt och praktiskt-teologiskt. Men de avslöjar också oklarheterna och detta i så hög grad, att utgivarna i en ingress förklarar, att de inte kunnat samordna de olika definitionerna och sakbeskrivningarna. «Dem Bemühen um Kohärenz der Artikel sind in diesem Fall — enge Grenzen gezogen».

Av särskilt intresse är artikeln om Mythos i GT, där man i anslutning till Gunkel säger, att myter i egentlig mening inte förekommer i GT (annat än i vissa fall sådana som lånats utifrån). Men samtidigt diskuteras tre möjliga tolkningar av mythos: som ord eller berättelse, som föreställningssätt eller som generell uttrycksform för religion. Den sistnämnda betydelsen avisas som alltför allmän och otjänlig för sitt syfte; en sådan terminologi missar textens intentioner. Tänk om man infogade «mytisk» eller motsvarande termer även i börens språk (jfr not 40, sid. 639).

Den nytestamentliga artikeln (av Traugott Holtz) och den systematiska (av Friedrich Beisser) går långt utöver den Bultmannska frågeställningen och understryker det problematiska i att använda en så mångtydig terminologi i bibeltolkningen. Det mytiska står inte i motsats till det i nutida mening historiska; det är snarast en markering av att det historiska inte uppgår i en inomvärldslig rationalitet.

Det säger sig själv, att en terminologi, som kan definieras på så många olika sätt, inte är ett särskilt bra instrument utan snarast är ägnad att överskylla oklarheter i de hermeneutiska förutsättningarna.

En särskild artikel om «Mythos und Kunst» hänför termen Mythos endast till de antika myterna och deras användning i den kristna konsten, något som kan vara en tankeställare till den omhuldade användningen av mytbegreppet i exegetiken.

En intressant artikel om Nag Hammadi-fynden (av Hans-Martin Schenke) betonar, att bedömningen av dessa fynd inte bara är en fråga om arbete och flit. «Sie hängt vielmehr ganz entscheidend von den richtigen <Augen> ab und die haben nicht alle; und die sie haben,

haben sie nicht für jeden Text», en viktig kommentar med vid användning i teologin.

Den redaktör som under en lång följd av år svarat för slutredigeringen av volymerna i TRE, Dr Christian Uhlig, avled i början av 1994. En minnesruna över honom inleder band 23.

Bengt Hägglund

Kurt Christensen: *Erkendelsen af Guds vilje. En studie i Paul Althaus' teologi, Menighedsfakultetets Videnskabelige Serie nr 5, 429 sid., Århus: Kolon, 1994.*

Kurt Christensen från menighetsfakulteten i Århus har lagt fram en diger avhandling som behandlar problemet med kunskap om Guds vilja i Paul Althaus' teologi. Avhandlingen är skriven med systematiskt-teologiskt syfte, och det är alltså själva sakproblemet som enligt författaren är det primära. Inte desto mindre är det Althaus-exegesen som dominerar framställningen. Att det just blev Althaus — en tysk, politiskt konservativ teolog (1888–1966) — som får tjäna som bollplank för Christensens undersökningar av den systematisk-teologiska problemställningen beror på att Althaus, enligt författaren, kombinerar en öppenhet mot den konkreta verklighetens frågor med en förankring i den bibliska och lutherska traditionen. Huvudsakligen blir det därför Althaus som vi får veta något om.

Avhandlingen är indelad i två större delar. Den första, och förberedande, delen behandlar både den teologiska etikens uppgift och Guds viljas väsen och innehåll. Den andra, och huvudsakliga, delen berör avhandlingens syfte, nämligen att diskutera Althaus position i frågan efter kunskap om Guds vilja. Låt oss börja från början, den första delen. Enligt Christensen hävdar Althaus att den teologiska etiken både är en vetenskaplig och kyrklig disciplin som har till uppgift att hjälpa till att konkretisera tron i handling. Detta är inget märkvärdigt: även svensk teologi före Hedeniusdebatten antog att det «vetenskapliga» och det «kyrkliga» arbetet till stora delar kunde vara ett. Avhandlingen ägnar heller inte dessa frågor många sidor, och vi fortsätter därför till frågan om Guds viljas väsen enligt Althaus. Här ligger problemet i att Althaus å ena sidan hävdar aktualiteten hos Guds vilja, å andra sidan kontinuiteten. Eftersom Guds vilja är förankrad i Guds väsen, måste dock viljan kännetecknas av samma enhet och konstans som denna. Guds vilja är därför såväl enhetlig, kontinuerlig som universell. Den bärande tankegången för Althaus' syn på Guds vilja är enligt Christensen den lutherska tväregementesläran, som innebär en dialektik mellan kärlek och rättfärdighet. Det finns dock ett drag i Althaus' teologi som kommer på tvärs med denna, enligt Christensen, näm-

ligen tanken på folkets kall. Det är här min skepsis mot Althaus börjar sätta in, en skepsis som går längre än Christensen. Althaus tänker sig nämligen att det tillkommer varje folk ett kall. Detta kall kan föra ett bestämt folk på kollisionkurs med ett eller flera andra, vilket kan ta sig i uttryck i krig. Detta kall är vidare irrationellt, eftersom det kan gå utanför kärlekens och rättfärdighetens lagar. Vem av folken som egentligen var bärare av Guds kallelse kan nämligen endast avläsas efter avslutat krig. Althaus skiljer alltså mellan de krig som faller under beteckningen «rättfärdiga krig» och krig som är motiverade helt utifrån folkets kall. Detta folkets kall följer nämligen samma lagar som det historien: konkurrensens, självhävdelsens och kampens lagar. Enligt Christensen verkar det alltså närmast som att det krävs fyra begrepp för att förstå Guds viljas och väsens enhet, nämligen kärlek, rättfärdighet, folkets kall och de historiska hårda lagmässigheterna.

Det är detta drag, tendensen till decisionism och till att hävda en folkens och historiens «Eigengesetzlichkeit», som gör att jag blir tveksam till att det går att göra som Christensen gör, när han vill hävda att Althaus' oklara hållning till nazismen inte behöver utgöra en huvudsynpunkt vid utvärderingen av Althaus' teologi — vilket Martin Lind gjort i sin avhandling *Kristendom och nazism*. Christensen skriver: «Althaus' daværende sympati for nazismen kan selvfølgelig benyttes til en generel desavouering af hans teologiske format og dømmekraft. Men det ville utvilsomt være en feltagelse. Snarere må vi betragte denne sympati som et vidnesbyrd om det folkeligt-religiøses styrke og forførelseskraft på den tid, et vidnesbyrd om en ideologis forførelseskraft» (s. 15). Samtidigt skriver Christensen dock också att «Althaus' engagement i den folkeligt-religiøse bevægelse er altså dybt funderet i hans teologi» (ibidem). Frågan är om inte detta engagemang i det folkligt-religiösa, som fick sådana konsekvenser, borde leda till att Althaus' teologi som helhet ifrågasätts. Kanske ligger inte problemet med denna endast i det som går ut över tvåregementesläran, utan redan i tvåregementesläran som sådan? Vad man än kan tycka om Karl Barths syn på relationen mellan kyrka och samhälle — han var en av de argaste kritikererna av tvåregementesläran och av Althaus — så var hans politiska ställningstaganden inte lika katastrofala som Althaus'.

Huvuddelen av Christensens avhandling är del två. Den behandlar Althaus' svar på frågan var vi kan få kunskap om Guds vilja. Enligt Christensen är detta svar samma som på den mer generella frågan var vi kan få kunskap om Gud över huvud taget. Det handlar alltså om Althaus' syn på uppenbarelse. Det är inget filosofiskt svar som Althaus ger, utan ett teologiskt. Konklusionen blir för Christensen att Althaus hävdar en tvåfaldig källa för kunskap: dels verkligheten, dels

de bibliska skrifterna. Dessutom är människans samvete det gudagivna redskapet för att höra Guds uppenbarelse i verkligheten och i Bibeln. Låt oss passera förbi resonemangen om samvetet, och vända oss till verkligheten som källa för kunskap om Guds vilja. Vad menar Christensen att «verklighet» står för hos Althaus? Verkligheten är för Althaus en teologisk kategori som innefattar Gud, vårt egna liv, den andra människan och den icke-mänskliga världen. Den avgörande indelningen av verkligheten hos Althaus är dock mellan natur och historia. Enligt Althaus fungerar både natur och historia som förmedlare av Guds «ur-uppenbarelse», men i överensstämmelse med modern teologi betonar Althaus fr.a. historien som kunskapskälla. När det gäller naturen vill Althaus tala om en naturlig lag-uppenbarelse och en naturlig lagkänedom, men avvissar samtidigt tanken på en naturrätt. När det gäller Althaus' historieförståelse skiljer Christensen mellan den ordinära uppenbarelse i ordningarna och den extraordinära uppenbarelse i den «levande historien». I Althaus' resonemang kring den levande historien dyker åter «historiens hårda lagmässigheter» och «folkets kall» upp. Även i denna lära går alltså Althaus ut över den lutherska tvåregementesläran, menar Christensen. Strikt enligt luthersk tvåregementeslära är däremot Althaus' «ordningsteologi». Ordningarna är enligt Althaus skapelseordningar som förmedlar Guds ordinära kallelse till människan som människa, oavsett om hon är kristen eller ej, och är ett uttryck för det världsliga regementet. Ordningarna är både givna före människan och formas av hennes medverkan i dem. Genom att säga att de ständigt ges på nytt vill Althaus undvika en naturrättslig förståelse av ordningarna. Därigenom avsäger han sig dock ett kriterium för att avgöra vad som är en rätt och riktig ordning. Å andra sidan vill han undvika att skapelseordningarna blir sig själva nog. «Eigengesetzlich», och statiska. Frågan blir då med vilka kriterier Althaus undviker detta? Christensen skriver att det knappast finns den överensstämmelse mellan en teologisk verklighetsförståelse och en allmän verklighetsförståelse som Althaus verkar förutsetta. Althaus' verklighetsförståelse är knappast så «teologisk» som det är tänkt, utan snarare «romantisk-idealisk». På tal om den «levande historien» kan Christensen även skriva att han har «konstateret tendenser till en national selvretfærdighed og en eliter nationalisme, som har bevirket, at Althaus' teologi kunne udøve vandbærertjeneste for nazismen» (s. 295). Tydligt utgjorde ordningsteologin inte något skydd mot demoniseringen av staten.

Den andra huvudkällan till kunskap om Guds vilja hos Althaus är enligt Christensen Bibeln. Althaus är inte en biblicistisk, men väl en biblisk teolog. Förhållandet till Bibeln kännetecknas således både av frihet och bundenhet. Fri i förhållande till Bibelns form, men

bunden till dess innehåll. Det vägledande kriteriet är den heliga Anden. Bibeln utgör dock måttstocken för vad som är bindande i naturens och historiens verklighet, eftersom uruppenbarelse i dessa är förvrängd av synden. Bibeln är alltså den källa till kunskap om Guds vilja som måste prioriteras högst. I praktiken menar dock Christensen att Bibeln inte får den höga status som Althaus tillskriver den. Snarare accepterar Althaus den givna verkligheten som uttryck för Guds vilja inom den politiska etiken. Bibelanvändandet tenderar därmed snarast till att bli till en legitimering av den givna verkligheten.

Christensens slutbedömning av Althaus' teologi blir att den lider av många brister och att frågan efter kunskap om Guds vilja således inte är besvarad. Samtidig pekar bristerna och svagheterna hos Althaus' teologi på fortsatta arbetsuppgifter för teologin. Frågan är dock om vi inte gör bäst i att lägga Althaus helt åt sidan. Såvitt jag kan bedöma skriver visserligen Christensen med akribi om Althaus. Mina invändningar kommer därför inte mot själva avhandlingen som Althaus-studie. Min fråga är snarare om det längre är lönt att försöka laga de sprickor som finns i den lutherska tvåregementsläran. Är det inte dags att söka sig nya vägar? Borde inte studiet av Althaus teologi snarast stämma fr. a. den lutherska kyrkan till konstruktiv eftertanke?

Ola Sigurdson

Cristina Grenholm m.fl.: *Vad tror du på? Aktuella livsfrågor och kristen tro*, 288 sid. *Utbildningsradion/Verbum förlag, Stockholm 1994.*

Denna bok är «inte någon lärobok i vanlig mening», inte heller «en kristen troslära» och «den som vill lära sig mer om kristen tro kan gå vidare till andra böcker», allt enligt förordet. Det rör sig om en samtalsbok och den har obestriddligen stora pedagogiska förtjänster. Man möter frågor om framtiden, om arbetet och om människosynen, men också «vem är Gud?» och «vem är Jesus?», vidare om livets mening, om etik och moral och om livsåskådningsfrågor i skönlitteraturen. Ett nyttigt kapitel tar upp frågor kring relationen mellan kvinnor och män och lyfter fram den icke-hierarkiska tradition som trots allt möter i kristendomens historia. Varje kapitel avslutas med oftast välfunna samtalsfrågor "att fundera över" och kompletterande litteraturanvisningar.

Trots reservationerna i förordet vill författarteamet dock förmedla något av vad kristen tro går ut på och det ger anledning till några reflexioner av systematisk-teologisk karaktär. Jag börjar med själva boktiteln «Vad tror du på?». Utifrån den väntar man sig åtmins-

tone några funderingar kring den elementära distinktionen mellan trons föremål och dess uttrycksformer. De senare kan ju aldrig vara något man «tror på». Man letar emellertid förgäves efter en sådan hjälp till läsaren och det leder till sådana egendomligheter som (s. 142) «Gud är inte identisk med den Gud vi tror på». Här har gudstrons uttrycksformer blivit till det man «tror på» och tron «på Gud» har blivit till «tron på» olika gudsbilder. Men — för att ta ett enkelt exempel — ingen säger ju «jag tror på den apostoliska trosbekännelsen» utan med hjälp av dess ord har kristna genom årtusenden uttryckt sin tro «på Gud»!

Förordet talar om två olika «perspektiv» som skall «samspela» i framställningen, «livstolkning» och «trostolkning». Den sistnämnda termen ger associationer till något en gång för alla givet, som det nu gäller att «tolka» på nytt i nya situationer, medan den första tar sin utgångspunkt i erfarenheter som är gemensamma för alla människor. Helt riktigt sägs det s. 283 att «olika tros- och livsåskådningar är olika tolkningar av livet». Boken hade vunnit i enhetlighet om man i stället för att tala om två olika «perspektiv» hade dragit slutsatsen ur detta konstaterande och därmed helt enkelt talat om *kristen livstolkning* (med samma accent på båda termerna). Inledningskapitlet handlar nu i stället helt traditionellt (med tanke på författarnas proveniens) om «livsåskådning» och om hur man studerar «livsåskådningsfrågor» utan att detta på minsta sätt relateras till förordets tal om «livstolkning». Utifrån detta med «livstolkning» som utgångspunkt hade man inte heller behövt halka in på talet om en «skapelseteori» (s. 75) när man talar om vad skapelsetro innebär utan kunde i stället ha knutit an till den för alla människor gemensamma erfarenheten att «livet» är «skänkt», inte något som vi funnit på eller åstadkommit (sådana iakttagelser möter nu först på s. 179 och 182).

Programmatiskt argumenteras i inledningskapitlet för att man främst ägnar sig åt «den protestantiska, främst lutherska, kristendomstypen» — och går man till personregistret finner man att ingen ens tillnärmelsevis citeras så rikligt som Martin Luther. Man tycks dock sakna känsla för att detta inte utan vidare återger vad lutherdomen inneburit, så saknas Melanchthon helt i personförteckningen. Och hur är det med den svenska traditionen? När Uppsala möte 1593 nämns så omtalas inte Augsburgska bekännelsen bland de «teologiska dokument» som antogs, däremot — helt felaktigt — «Luthers lilla katekes» (!). Man säger sig också vilja ta upp «frikyrornas teologi», men när man s. 138 behandlar den baptistiska dopuppfattningen saknas helt den för denna centrala termen «troendedop», i stället används den för baptister helt främmande benämningen «vuxendop». Inledningsvis säger man också (s. 18) att «författarnas ambitioner» har varit att

inte lämna «katolska och ortodoxa kristna traditioner» utanför. Det stämmer i varje fall inte alls för den östkyrkliga traditionen. I sakregistret finns det två hänvisningar till «ortodox», den som inte gäller s. 18 visar sig i stället handla om 1600-talets lutherska ortodoxi! Men framför allt gäller detta smala perspektiv själva innehållet, det bästa exemplet är att man utförligt diskuterar arvsyndsläran och dess roll i «den kristna teologin» utan att man någonstans får veta att denna augustinska läropunkt inte spelar någon roll i de ortodoxa och orientaliska kyrkornas tradition.

Det i den allmänna debatten så omdiskuterade kapitlet om Jesus är informativt och man undrar om belackarna själva egentligen läst det. Om formuleringar kan man tvista. Tveklöst hävdas att «den viktigaste händelsen i kristendomen är Jesu uppståndelse» (s. 152), men när det sen sägs att de kristna tror att den var «en verklig händelse, men den är inte historisk på samma sätt som Jesu död är historisk» så ställer sig givetvis varje läsare frågan: «i vilken mening är den då «historisk»?» utan att få något svar på denna berättigade fråga. Den i debatten kring dessa frågor initierade tycker sig ana vad författaren avser, men det är skada att läsaren inte får någon hjälp att komma underfund med vad saken gäller.

Ur systematisk-teologisk synpunkt är trinitetsläran bokens svagaste punkt. Det verkar som om allt det myckna som skrivits om detta i nyare teologi vore okänt för författarna. Det man möter är ett slags adderande av de tre trosartiklarna (inte minst i etikkapitlet, där en «skapelseteologisk», en «kristologisk» och en «eskatologisk» etik sammantagna blir till en «trinitarisk etik»), och man saknar den självklara poängen från Nicenum att talet om de tre avser att uttrycka tron på «en enda Gud». Likaså saknas helt den i aktuell trinitetsteologi så centrala accenten på *koinonia*, Gud som «gemenskap», med alla de konsekvenser detta leder till, inte minst för etikens del, för att nu inte tala om ekklesiologin. Och man saknar likaledes ett samband mellan skapelsetron och föreställningen om Anden som «Livgivaren»; i avsnittet «Trening Gud» nämns Anden endast som «den som fortsätter att *ge tron liv*» (s. 139, min kursivering). Och «Anden» saknas helt i bokens sakregister. Också i detta sammanhang märks den egendomligt markanta avskärmningen från den östkyrkliga teologitraditionen såväl som bristen i fråga om kontakt med aktuell pneumatologi.

Bokens pedagogiska förtjänster och dess (i förordet) uttalade avsikt att «inte ge en systematisk genomgång av innehållet i kristen tro» (s. 4) kan inte frita den från kritiska frågor kring hur den behandlar detta innehåll. Endast om man tar ad notam att den inte är avsedd att läsas ensam utan tillsammans med de «andra böcker» som litteraturförslagen hänvisar till kan man med vissa förbehåll säga att den ger en god orientering

om aktuella problem kring kristen livstolkning. Men som en första introduktion och genom sina öppnande frågor kan den säkert utgöra en bra ingång, särskilt för den på området mindre bevandrade.

Per Erik Persson

Resumé av doktorsavhandling

Claes Trollestad: *Människosyn i ledarskapsutbildning — en empirisk studie*. Bokförlaget Nya Doxa, Nora. 237 sid. Diss. Uppsala 1995.

Under de senaste åren har stora strategiska och strukturella förändringar skett i svenskt arbetsliv. «Marknadsanpassning», «kvalitet» och «människan i centrum» är slagord som flitigt kommit till användning när idealen presenterats. Enligt den nya företagsledningsstrategin är det chefens uppgift att som «stark» och karismatisk» ledare driva denna förändring. Behovet av adekvata utbildningar för företagsledare och chefer på olika nivåer accentuerades därför påtagligt under 80-talet. Utbildnings- och konsultföretag var snabbt beredda att bistå företag och organisationer i deras ambition att bl.a. utveckla det nya ledarskapsidealet.

Denna empiriska studie vill bidra till en fördjupad bild av ledarskapsutbildningens livsåskådningsmässiga innehåll, i synnerhet dess människosyn. Huvudintresset är fokuserat på de antaganden och värderingar om människan som uttrycks i några olika former av ledarskapsutbildning i svenskt arbetsliv. Närmare bestämt den människosyn som uttrycks av de personer som leder utbildningen och det material de använder och rekommenderar. Med hjälp av observationer, djupintervjuer och materialanalys beskrivs och diskuteras föreställningarna om människan.

I analysen visar jag att de huvudsakliga tendenserna i undersökningsmaterialet består i att föreställningarna präglas av polariteter som inte öppet och kritiskt ställs i relation till varandra. Ibland tycks informanterna välja ett perspektiv utifrån systemsfären med ett företrädesvis tekniskt kunskapsintresse och med ett centrum i människosynen som domineras av deterministiska antaganden, och ibland så väljer man ett perspektiv utifrån livssfären präglad av ett praktiskt kunskapsintresse och mer individualistiska människosynsantaganden. Polariteten i informanternas människosyn tolkar jag så att det är valet av perspektiv som aktualiserar olika centrum. När informanten fokuserar på värden i livssfären då aktualiseras ett individualistiskt centrum och på motsvarande sätt aktualiserar systemsfären ett deterministiskt centrum.

Talet om människan som en självskapande, aktiv och ansvarig individ som måste bemötas med respekt motsvaras i stor utsträckning av ett ledarskapsideal där uppgiften sägs bestå av att lyhört leda människor i en gemensam riktning, medan synen på människan som en passiv produkt av yttre omständigheter motsvaras av föreställningen om ledaren som med hjälp av sociopsykologisk teknik styr mot redan bestämda mål. Polerna förblir dock i stort isolerade från varandra och relationen och spänningen dem emellan tycks inte problematiseras på ett sammanhängande och genomtänkt

sätt vare sig i utbildningarna eller av informanterna i intervjuerna. Denna dubbelhet i de uttryckta föreställningarna hör förmodligen samman med att man inte i utbildningarna tydliggör de implicita antaganden om människan och världen som finns bakom idealen och ledaren och den framgångsrika organisationen.

I de studerade utbildningarna är den uttalade pedagogiska ambitionen processorientering med fokus på den personliga utvecklingen, men undersökningen visar att det är just här som ledarskapsutbildningen har sin svagaste sida.



AKTUELLT

Nordiska systematikerkonferensen 1995

Även 1995 har den nordiska systematikerkonferensen ägt rum, detta år den 12–15 januari vid Aarhus Universitet under rubriken «Paradigmer i den systematiska teologi». Observera att ordet «paradigm» i danskan kan ha pluraländelse - det som konferensen kan sägas ha visat är att det finns en pluralism av perspektiv inom den systematiska teologin, inte *ett* paradigm.

Pluralism är också ett lämpligt ord för det innehåll som döljer sig bakom konferensens rubrik. Sammanlagt omfattade den sexton stycken föredragshållare, och denna mängd innebär naturligtvis att det är svårt att säga något allmänt om vad som diskuterades. Låt mig därför endast redogöra i all korthet för de olika sessionernas temata, för att därvid lyfta fram några subjektivt valda delar som kan vara av intresse.

Konferensen inleddes på torsdag eftermiddag med två föredrag kring «Hermeneutikens förvandlingar». Konferensens värd, Niels Henrik Gregersen, Århus, talade här om den yttersta domen och gränserna för hermeneutiken.

Efter frukost på fredag behandlade två föredragshållare treenighetslärans betydelse hos Luther, och på dagens andra session var ämnet kontextuell teologi. Här presenterade och anknöt de fyra föredragshållarna till det pågående arbetet inom det nordiska nätverket för kontextuell teologi, vilket initierats av Per Frostin.

På lördag morgon handlade det om religionsfilosofi medan eftermiddagen ägnades åt temat «Narrativitet

och teologi». Lördagen bjöd även en kvällssession, den sista, och denna handlade om den interreligiösa dialogens utmaning till den systematiska teologin. Även detta seminarium uppvisade fyra stycken föredragshållare, så tiden var både sen och knapp. Om jag skall lyfta fram två föredrag ur den mångfald som även denna session erbjöd vill jag nämna Lissi Rasmussens (Köpenhamn) redogörelse för sin praktiska dialogverksamhet mellan kristna och muslimer som en utmaning till en alltför teoretiserande religionsteologi, samt Notto Thelles (Oslo) fascinerande beskrivning av mötet mellan kristendom och buddhism utifrån sitt mångåriga arbete i Japan.

Det bestående intrycket från konferensen är att den systematiska teologin i Norden kännetecknas av en mångfald av perspektiv. Jag förmodar att det därför är en fråga om eget intresse och läggning vad man anser sig ha fått med sig från denna konferens. Pluralismen upplevdes dock knappast som en kris, utan snarare som ett utrymme för dialog och en ömsesidig kritisk hållning som möjliggör en fruktbar vidareutveckling. Att det inte längre går att hävda att det finns *ett* paradigm inom den systematiska teologin skall därför hälsas som en glädjefull tilldragelse.

På söndagen avslutades konferensen och man beslöt: «Om tre år i Uppsala».

Ola Sigurdson

IN MEMORIAM

Carl-Edvard Normann in memoriam

När Carl-Edvard Normann avled 1993 förlorade svensk kyrkohistorisk forskning en stor kännare av framför allt svensk kyrkohistoria under 1600- och 1700-talen. Han var född 1912 och fick sin utbildning i humanistiska och teologiska ämnen vid Lunds universitet. Här disputerade han i kyrkohistoria 1948 på avhandlingen Prästerskapet och det karolinska enväldet. Studier över prästerskapets statsuppfattning under stormaktstidens slutskede. Handledare var professor Hilding Pleijel, som han kom att efterträda 1960. Betydelsefulla för hans vidare vetenskapliga utveckling var även professorerna Anders Nygren och Sven Kjällström samt universitetskanslern och landshövdingen Arthur Thomson.

Efter disputationen fick Normann omedelbart docenttjänst i kyrkohistoria och han blev 1955 forskardocent. Han fick alltså under tolv år osedvanligt gynnsamma villkor för att forska och han tog väl tillvara denna möjlighet. Han siktade in sig på att försöka förstå frihetstidens religionsproblematik: hur den äldre lutherska ortodoxa samhällssynen började brytas mot frihetstidens upplysningsidéer. Med den idéhistoriska inriktning han företrädde gällde det i många stycken hur 1700-talets naturrättsligt präglade syn på samhälle, religion och kyrka medförde en brytning med tidigare ideal. Som kyrkohistoriker analyserade han detta i konkret religionspolitik vid riksdagarna och på stiftsnivå i sitt hemstift, det gamla danska lundastiftet. Normann var en mycket skicklig arkivforskare. Som historiker var han uppfostrad i den weibullska källkritiska skolan och akribin i hans böcker stod på en mycket hög nivå.

Han utgav nu tre monografier som tog sikte på kyrkostyrelsens problematik, kyrkorättsfrågor och idéerna bakom religionspolitiken, alla tre koncentrerade till svenskt 1700-tal. Den senare monografen om Enhetskyrka och upplysningsidéer är en produkt av en mycket mogen forskare med överblick, sovringsförmåga i stora materialgrupper och skärpa i analysen. Denna undersökning är hans absolut bästa.

År 1960 blev han alltså Hilding Pleijels efterträdare som professor i kyrkohistoria. Tragiskt nog upphörde nu i stort hans egen forskning. Undervisning, handledning, administration och fakultetsgöromål tog nu hela hans tid i anspråk. Han tog dessa ting på allvar och ville sköta dem väl. Han orkade helt enkelt inte med att därutöver bedriva egen forskning i någon större utsträckning. När han insåg detta statsade han den mesta tiden på sina doktorander och på forskarseminariet. Han blev en mycket uppskattad «Doktorsvater» som ensam förde fram tolv elever till disputation. Hälften av dessa avhandlingar låg på docentnivå.

Då jag i någon mån som elev till honom och senare hans efterträdare fortsatte i spåret av hans 1700-talsforskningar, måste jag konstatera, att dessa aldrig uppskattades efter förtjänst. Detta hänger nog delvis samman med hans personliga tillbakadragenhet. Han gjorde aldrig reklam för sig själv. Detta låg i hans numera lite äldre ämbetsmännaideal. Vi som stod honom nära såg också den varma personligheten bakom professorsgestalten.

Ingmar Brohed



Två nya medlemmar finns från och med detta häfte i STK:s redaktion: Professorn i systematisk teologi i Lund, *Werner Jeanron*, ingår i redaktionens arbetsutskott och docenten i etik i Uppsala, *Göran Möller*, blir jämte Carl-Reinhold Bråkenhielm kontaktperson i Uppsala. Redaktionen välkomnar dem båda!