

The Challenge of Resurgent Fundamentalism: A Psychologist's Reflections

DAVID M. WULFF

De fundamentalistiska rörelserna i religionerna har inte minskat i omfång och inflytande i det nutida samhället, tvärtom. Fenomenet fundamentalism behandlas här ur psykologisk synvinkel av David M. Wulff, som är professor i psykologi vid Wheaton College, Norton, Mass. USA. Artikeln utgör Wulffs föreläsning vid mottagandet av ett hedersdoktorat vid Teologiska fakulteten i Lund i maj 1993, där Wulff under våren 1994 en tid vistats som gästprofessor.

It seems today that one can hardly pick up a newspaper without reading of events that are explicitly linked with fundamentalism. Most recently, there was the tragedy in Waco, Texas, where some 78 members of the fundamentalist Branch Davidians apparently committed suicide with guns and fire after federal agents punched holes in the walls of their compound with tanks and then injected tear gas. Shortly before that was the bombing of the World Trade Center in New York City by individuals associated with Islamic fundamentalism. And not long before that, Hindu fundamentalists in Ayodhya, a small town in India, torn down a sixteenth-century mosque that they believed was built on the birth-site of Lord Rama. More than 2000 died in the immediate aftermath.

Although extreme, these instances are nevertheless symptomatic of a pervasive phenomenon that is increasingly shaping the course of world events. To those of us who have assumed that fundamentalism is passé, an outmoded religious form that cannot long survive today's tolerant pluralism and reasonableness, the rapidity and the extensiveness of its rise have been startling. As powerful catalysts of events that promise to affect all of us, the resurgent fundamentalisms urgently require our attention.

The term «fundamentalist» was coined in America in 1920 by a sympathetic newspaper

editor as a way of referring to members of the World Christian Fundamentals Association. Convinced as they were that the theological liberals who then dominated the major seminaries and pulpits in the United States had lost their hold on the historic Christian faith, the members of this newly founded organization published a series of widely distributed pamphlets putting forward five doctrines they considered fundamental to Christian faith: the inerrancy of the Bible in every detail, the virgin birth of Christ, Christ's bodily resurrection, the substitutionary theory of the atonement, and the imminent second coming of Christ.

The increasingly militant movement that centered on these fundamentals received its most decisive impetus from World War I, which made a mockery of the liberals' agenda and seemed in some respects to fulfill biblical prophecy. The bitter and deeply divisive struggle among Protestants that followed in the 1920s eventually spread into the wider culture, most notoriously in the trial of John Scopes for teaching evolution (Ribuffo, 1992, pp. 28–30).

In time, the term fundamentalism and its variants came to be applied to a number of other conservative traditions, though not without objections. Whereas some Christian conservatives do claim the label for themselves, others vehemently reject it. For many, «fundamentalist»

has become a negative label suggesting a range of undesirable personal and organizational qualities and often serving to attack or dismiss those to whom it is applied. More significantly, some scholars argue that, because this term is derived from a particular set of conservative Christian doctrines, it is misleading to use it in reference to other religious traditions, especially those of East Asia.

In spite of such reservations, the term retains its currency, not only in the popular press but among scholars as well. Most notably, it is the rubric under which Martin Marty and Scott Appleby have spearheaded at the University of Chicago a massive study of worldwide religious trends. Funded by a five-year, \$3 million grant from the MacArthur Foundation, the Fundamentalism Project has engaged the efforts of nearly 200 scholars from around the world, who together are filling six large volumes of essays that document and reflect on fundamentalist movements on all seven continents.

Acknowledging the difficulties that the term fundamentalism presents, Marty and Appleby argue that no alternative expression has proved to be as serviceable in understanding the global phenomena to which the word commonly refers. Committed to a comparative approach to fundamentalism, they began their study by stripping the term of its historic content. They then searched among the movements that are commonly perceived as fundamentalist for a core of family traits that together would provide a description of the «ideal typical impulse» of fundamentalism (Marty and Appleby, 1991, pp. 816, 817). This core of «family resemblances,» as I have distilled them here, will provide us with a foundation for subsequent reflections.

Fundamentalisms emerge out of traditional cultures, cultures with well-established world-views and ways of life that were once simply taken for granted by those who inherited them from their ancestral past. The unselfconscious living out of tradition is first disrupted by the discovery of «the other,» the existence of which implicitly challenges the tradition and gives birth to the notions of orthodoxy and orthopraxy.

Crucial for the rise of fundamentalism in particular is a sense of threat, perhaps vague but

widespread and usually focused. In the late 19th and early 20th centuries, when fundamentalism first appeared, the main source of threat was genuine and unmistakable: the unprecedented social, economic, and political upheaval that caused intense suffering for millions of people. More subtle are the perceived present-day threats that are labeled «Westernization,» «modernity,» or «secularism.» Whatever the source of the threat, what is ultimately feared is the loss of a world, of communal and personal identity.

At the heart of the fundamentalist response to actual or perceived threat is a quest for an irreducible basis for establishing an identity that is invulnerable to erosion or change. Fundamentalists find such a basis in the transcendent realm of the divine as it is revealed, once and for all, through a set of authoritative texts. The meaning of such texts is thought to be unequivocal and obvious. Securing the religious identity thus established is a point of view that, says Marty, the post-Enlightenment rational mind finds scandalous. That is, fundamentalists firmly reject the relativistic notion that beliefs and practices are conditioned by historical factors as well as by the inherent limitations of the human mind. «Were fundamentalists to concede these points — which they do not — religious identity would lose its transcendent, erosion-free source; and the ethos and behaviors which proceed from that identity would seem suddenly susceptible to tests of relative adequacy and to «foreign» criteria of evaluation» (Marty and Appleby, 1991, p. 818).

Scandalous though they be to modern rationalists, the fundamentalists' extreme beliefs serve a number of positive functions. Foremost, they separate the faithful from infidels or outsiders, establishing the fundamentalists as «the party of God» or «the chosen people» while naming and mythologizing outsiders as the cosmic enemy. By identifying the enemy and developing principles by which to resist or even undermine the enemy's culture, fundamentalists set boundaries about their own group, protecting it from contamination and preserving its purity.

The fundamentalists cast themselves and their enemies as actors in a sweeping eschatological drama that shapes fundamentalist identity and justifies various programs of action. The

universe in which this apocalyptic drama unfolds is a Manichaean one, divided into warring realms of Good and Evil. As agents of the Good in this cosmic battle, the fundamentalists may themselves become aggressively confrontational, even violent. Their hostility, Marty suggests, is fueled by resentment over being left out or deprived, for even though they oppose modernity they also appreciate and envy it. The fundamentalists, various observers note, have shrewdly exploited the fruits of modernity, particularly the mass media of communication, which are ideal for reaching the marginalized individuals to whom fundamentalism may especially appeal.

Fundamentalism's considerable success in reaching the masses is traceable in part to its easy accessibility and its emphasis on inspiration and group participation. But perhaps even more important, say Marty and Appleby, is «the seeming authentication of their religious claims and political solutions by their consistent service to populations displaced or ill-served by modern secular governments» (p. 831). Furthermore, the schools, hospitals, clinics, and orphanages funded and staffed by fundamentalists help to recruit new members while building sympathy in the larger community.

Fundamentalism's popular appeal may also be traced to the charismatic and authoritarian leaders who play a central role in reshaping religious tradition in response to the threatening world. In his own study of fundamentalism, Bruce Lawrence (1989) declares that various fundamentalist organizations are as strong as the reputations of their invariably male charismatic leaders, whose recurrent task it is to clarify the fundamentals that have been retrieved from the community's religious past.

The portrait of the world's fundamentalisms that is emerging out of the Chicago Fundamentalism Project is proving to be a rather complex one. Moreover, as Marty and Appleby remark, because fundamentalism aspires «to create structures and institutions comprehending every aspect of life,» analysis of it in all its dimensions will require the collaboration of a considerable diversity of specialists, including economists, social theorists, political scientists, cultural historians, anthropologists, legal scholars, and

psychologists, as well as scholars of religion (p. 815).

Curiously, no psychological analysis has yet issued out of the Chicago project, and indeed, in a recent essay Marty explicitly sets aside the question of what part individual psychological processes may play in the dynamics of the fundamentalisms. Allowing that an investigation of such processes would have «much to tell,» he also warns against facile reductionism — say, in terms of the Oedipus complex or some adolescent trauma. Such efforts, he writes, do not easily explain why the people living on one side of a mountain are fundamentalist while the inhabitants of the other side are simply conservative (Marty, 1992, p. 18).

Facile reductionism is naturally something we want to avoid. But psychology is not limited to the search for pathological configurations in the childhoods of particular individuals. In looking back over the common traits that Marty and Appleby abstracted, we find reference to common experiences or universal psychological processes that have long concerned psychologists, including belief and other cognitive processes, the shaping and reshaping of identity, the construction of social worlds, and the dynamics of group functioning. In the rest of my remarks I propose to review some of the findings of social-scientific research on fundamentalism and to suggest a few psychological perspectives or principles that may prove helpful for understanding this increasingly important phenomenon.

It is perhaps worth noting at the outset that psychology is part of the modern world against which fundamentalism has positioned itself. Fundamentalists and other conservative Christians have, from early in this century, warned their compatriots against the potentially corrosive influence of certain psychologists' writings. They object in particular to the views of human nature that are at the center of every psychological theory or perspective. But they are also distressed by the portrait that social scientists paint of the religious conservative.

Using a variety of measures, psychologists and sociologists have found conservative religiousness to be consistently related to a variety of negative social attitudes, including ethnocentrism, author-

itarianism, dogmatism, social distance, rigidity, intolerance of ambiguity, and specific forms of prejudice, especially against Jews and blacks. Although some social scientists find in these relationships evidence for pathological trends, these correlations more obviously reveal a peculiar cognitive style, a mode of thinking that fatefully leads to the absolutes and dualisms that recur throughout the fundamentalist world.

A particularly rich source of clues to the fundamentalist cognitive style can be found in research carried out using the Omnibus Personality Inventory (OPI), a standardized assessment device developed several decades ago at the Center for the Study of Higher Education at the University of California at Berkeley. The OPI stands out among personality inventories for its exceptional focus on intellectual values and interests, on the one hand, and its inclusion of a religious orientation scale on the other. The latter was specifically designed to assess the degree of the respondent's commitment to fundamentalistic thinking (Heist and Yonge, 1968, p. 3).

According to the correlations among the scales on the OPI, persons who are inclined toward fundamentalistic thinking are likely to be dependent on authority as traditionally imposed through social institutions, to be intolerant of viewpoints other than their own, and to be intellectually and politically conservative. They are also likely to be disinclined toward reflective thought and academic activities; to be interested in a relatively narrow range of ideas in such areas as literature, art, and philosophy; to be dominated in their thinking by immediate circumstances; and to evaluate ideas on the basis of their practical applications, if they do not reject or avoid dealing with ideas and abstractions altogether. They tend to be intolerant of ambiguities and uncertainties, and to be relatively unresponsive to aesthetic stimulation.

Correlations of the OPI Religious Orientation scale with a number of other assessment devices confirm this general pattern of relationships. For example, in comparison to persons who score low on fundamentalistic thinking, those who score high tend to do less well on both the verbal and mathematical portions of the Scholastic Aptitude Test; to have a lower grade point average after four years of college; to

score lower on measures of intellectual quality, creativity, and flexibility; and to have a stronger desire for order, succorance, and affiliation. Their interests are more likely to resemble those of office workers, bankers, purchasing agents, and morticians and less likely to resemble those of authors, artists, psychologists, architects, and physicians.

Filtered through the fundamentalist's pattern of personal and intellectual dispositions, religious tradition is likely to be radically reduced in its dimensionality. For example, in a study of the fundamentalistic Sinhalese Buddhist nationalist movement of the early twentieth century, Donald Swearer (1991, p. 637) notes the simplification of the Buddhist world-view that «divested the historic tradition of its richly textured myths and legends, its deities and magical adepts, and its moral and spiritual inclusiveness.» Dharmapala, the movement's chief ideologue, extracted from the rich and philosophically complex whole of Buddhist doctrine a handful of fundamental teachings aimed at fostering a moral way of life and promoting a Sinhalese-Buddhist national identity. In so reducing the tradition, Swearer observes, Dharmapala «ignored the polar dynamic between the transmundane and the mundane» — a distinction, notes Swearer, that is fundamental to all the great religious traditions. «Subtleties and nuanced variations [were] lost, and with them the ethical parameters that call into question particular courses of action, point to the moral ambiguities of life, and uphold lofty moral and spiritual ideals.» The fundamentalisms of our own day, Swearer remarks, have similarly transformed the «vertical» dimension of belief ... into a variety of political, economic, and social movements [that are] legitimated in terms of an idealized religious past but [that] evade the transcendental ground from which all political, economic, and social movements are judged to be inadequate» (p. 649).

The fundamentalists' simplifications of religious tradition, their marked tendency to take religious ideas literally, and their general disinclination for complexity do indeed suggest limitations in the intellectual sphere. Yet it seems improbable that intellectual endowment per se accounts to any significant degree for the pres-

ence of fundamentalism on one side of a mountain and its absence on the other. If intelligence plays a role in this world-view, it is in the form of what is called *crystallized* intelligence, the relatively enduring intellectual capacity that is shaped by education and experience.

Research on the intellectual and ethical development of college students carried out some years ago by William Perry (1970) at Harvard University casts some interesting light on this issue. On the basis of numerous intensive interviews conducted over the span of the four college years, Perry constructed a schema of nine stages that describe the typical course of his subjects' intellectual development. The beginning stage, which we will recognize as the posture of fundamentalism, is labeled basic duality. Persons in this stage automatically assume that the world possesses a dualistic structure: a familiar realm of authority-derived absolute Truth, on the one hand, and an opposing, alien, and illegitimate realm of error on the other. In the familiar realm of Truth, all problems may be solved by sheer obedience to the Authority. This position of basic duality gives way only gradually, over the course of the subsequent two stages, as the individual is increasingly faced by pluralism and struggles to position this multiplicity of views within the original dualistic framework.

Emerging in the middle three stages of Perry's schema is the outlook of relativism. During this crucial transition, the individual comes to realize that all knowledge is contextual and relativistic. Whereas Authorities were earlier perceived as «*knowing*» fixed truths,» they now become authorities who are distinguished only by being more advanced in the «*experience and expertise in groping*» in a relativistic world (p. 122). The full realization of relativism represents a drastic and powerful revolution in thinking that, while emancipating for many, can be deeply disturbing for others. If it proves intolerable, the individual will retreat into the original, authority-oriented structure of right and wrong.

«Theologically speaking,» Perry writes, the position of relativism «represents the point of critical division between *belief* and the possibility of *faith*.» Belief requires no investment of the person. To become faith it must first be

doubted. Only in the face of doubt is the person called upon for that act of Commitment that is his contribution, his faith. In [the position of relativism] one can no longer *believe* in the simple unquestioned sense» (p. 131). The development of commitment in the context of a relativistic world constitutes, then, the achievement of the last three of Perry's stages. If at this level of development one commits oneself to a faith in an Absolute, remarks Perry, one will no longer perceive persons with a different faith as alien or other than human. Rather, one will respect them, meanwhile feeling no moral obligation to convert or annihilate them.

Perry's research suggests that progression through these stages depends not on one's intellectual endowment but rather on one's experience and education. That members of fundamentalist communities remain at the dualistic level can in part be accounted for in terms of their educational systems. Protestant fundamentalists schools, which in America have tripled in number over the last two decades, create «total worlds» encompassing every aspect of their students' lives and reinterpreting history, science, mathematics, and every other subject matter in terms of the fundamentalist world-view. At the same time, fundamentalists are actively influencing the selection of textbooks in the public schools and shaping, with even more success, the content and teaching of classic texts, including Shakespeare's plays. These efforts pale, however, in comparison to what has been accomplished in Iran, where school textbooks were massively rewritten after 1979 to reflect the values that the Ayatollah Khomeini perceived as essential to Islam.

Evidence that dualistic thinking is a natural stage in intellectual development, and a stage, furthermore, that is not easily outgrown, especially if educational institutions reinforce it, helps us to understand the basic form and persistence of fundamentalist thought processes. But the persistence of dualism is more than a matter of inertia and ignorance of alternatives. The strong emotions that frequently accompany it, particularly those of fear and anger, invite us to look more closely at its deeper sources.

We may take our lead from the central importance that Marty and Appleby give in their

idealized portrait of fundamentalism to the establishment of «an irreducible basis for communal and personal identity» (p. 817). From the perspective of Erik Erikson, one of the most influential of psychoanalysts in the second half of this century and a leading revisionist of psychoanalytic theory, the formation of identity is not only a crucial task for every individual but also a fundamental issue that links the generations.

As Erikson (1959) uses the term, identity has at least four connotations: (1) a conscious sense of being a separate and unique individual; (2) a feeling of «inner sameness and continuity» over time, the result of unconscious striving; (3) the wholeness achieved through the synthesizing functions of the ego; and (4) a sense of deep accord with the self-definition and ideals of some group, which in turn affirms the person's own identity (pp. 89, 102).

According to Erikson, the formation of identity is a lifelong process that begins in infancy and reaches its critical moment with the coming of adolescence. At the time that rapid bodily changes call into question the «sameness and continuity» achieved in the preceding years, the pubescent youth is confronted with the challenge of connecting the ego qualities and skills learned in childhood with the adult roles that lie just ahead. The problem of identity is often temporarily solved, Erikson notes, by joining an adolescent clique, which distinguishes its members from outsiders in terms of superficial and stereotyped qualities. Beyond warding off identity confusion, the formation of such groups serves as a test of fidelity, the human strength or «virtue» that Erikson says emerges in the adolescent stage of development.

Fidelity is also sustained by ideology, an element that in Erikson's schema every society must provide for those at this stage. The mind of the adolescent is an ideological mind, Erikson observes, for in devotion to some creed or doctrine, the individual finds both inner coherence and a definition of evil. Ritually confirmed as a member of some tribe or tradition, the adolescent pledges fidelity to a new, larger family. Tragically, such group identity simultaneously fosters the conviction that otherness is harmful; outsiders may be defined and attacked as a dangerous enemy. The challenge to the adult world,

Erikson suggests, is twofold: to provide values that attract the loyalty and energies of youth, on the one hand, and to identify objects worthy of its repudiation on the other (Wulff, 1991).

In this brief summary of Erikson's views on identity formation, we come to see that certain processes that appear integral to fundamentalism — including the quest for continuity, the devotion to ideology, and the repudiation of outsiders — are in fact universal human trends. Yet in the case of fundamentalism they have become enduringly prominent and frequently destructive features. As Erikson suggests, the attitude of repudiation, far from being intrinsically undesirable, may serve a vital function for both individual and society. And as a host of modern critics of contemporary culture would agree, there are surely destructive aspects of modernity that are worthy of repudiation. What is ironic, however, is that fundamentalism's apocalyptic world-view blinds it to the modern-day problems that most urgently require solution: the degradation of air, water, and soil; the exponential growth in world population; and the instability of control over nuclear weapons.

Basic trust, another of the ego qualities in Erikson's famous schema, is also relevant here. Trust is the vital ego quality that is associated with infancy, the first stage of development. Through the oft-repeated experience of pleasure in nursing and the lovingly sensitive rituals of daily caretaking, the infant gradually develops a sense that the surrounding world is a benign, predictable, and thus trustworthy place to be. In this early experience one also learns to trust oneself. The inevitable traumas of teething and weaning, among other negative experiences that give one a sense of being deprived and abandoned, contribute in time to a countervailing sense of mistrust and a notion of evil. Under favorable circumstances, however, trust will outweigh mistrust and give birth to *hope*, the first and most basic of the human virtues that Erikson says issue out of the developmental stages. It is chiefly religion, he claims, that in the course of history has provided institutional confirmation of hope and its mature derivative, faith.

It would be presumptuous and hazardous, of course, to generalize about the faith of fundamentalists. But their other-worldly stance would

seem to be derived from a sharply polarized mixture of apparent trust in the divine and mistrust of this world, including even those in their own community of faith. Empirical evidence certainly suggests this pattern. In a study of what members of the clergy understand religion to be, it was found that, in comparison to the so-called humanistic clergy, the fundamentalists rated the expression «has assurance of salvation» extremely high and the expression «has a feeling of security, [of] at-homeness in the universe» extremely low (Shand, 1961). That fundamentalists tend more than others to distrust their fellow human beings in particular is suggested by the curious finding that members of conservative churches more often lock their cars during Sunday morning services than members of liberal churches in similar neighborhoods (TeVault, et al., 1971). Likewise, in a study in India inspired by Erikson's principle of basic trust, researchers found that college students reporting strict schooling and fundamentalist teachings showed a lower level of trust than the others (Sharma & Dubey, 1986).

Among fundamentalists themselves, presumably, the level of trust is higher, especially given the intense group loyalty for which they are known (Barr, 1978, p. 318). Yet it is from members of their own groups that they most fear the intrusion of modernity. Pressure to conform to the group's teachings is enormous, for to deviate, however unwittingly, is to risk not only the group's disapprobation and rejection but also the far more serious loss of eternal salvation. Himself a former conservative evangelical, James Barr claims that, over time, the pressure of fundamentalist doctrine induces in members who were originally «open, free and delightful» «a strained, suspicious and exclusivist frame of mind» (p. 69).

The climate within the fundamentalist stronghold is suggested by the serious problems of adjustment that are frequently experienced by former fundamentalists. According to Richard Yao (1987), founder of the American support group Fundamentalists Anonymous and himself a former fundamentalist, the complex of symptoms that such persons suffer includes low self-esteem; loneliness and isolation; distrust of other people or groups; aversion to any structure or

authority; bitterness and anger over lost time; distressing recurrences of the fundamentalist consciousness; lack of basic social skills; and, in some instances, sexual difficulties.

Case studies of former fundamentalists demonstrate that such persons can be haunted for decades by negative god images, images that are derived not only from explicit teachings about God but also from childhood impressions of and imaginings about the parents. Although here again we must be cautious about generalizing, especially to fundamentalists of different cultures, evidence suggests that Christian fundamentalists have views of childrearing that resemble those of parents with a history of abusing their children (Neufeld, 1979). In particular, they are more likely than members of other religious groups to use corporal punishment (Wiehe, 1990). In classic cases of incest the father is likely to be a devout and moralistic religious fundamentalist (Hoorwitz, 1983). A moralistic fundamentalist climate has likewise been found to be a common feature of families with one or more adolescent members exhibiting conversion, a disabling physical disorder for which no organic cause can be found (Seltzer, 1984).

It is findings such as these tempt psychologists to pathologize fundamentalism. While these studies do indeed hint at pathogenic factors within fundamentalism, they provide no systematic basis for generalizing to fundamentalists as a whole. A more recent study that does permit generalization, because it is based on a representative sample, found fundamentalism to be a positive indicator of marital happiness (Hansen, 1992). There is the possibility, of course, that fundamentalists are less willing to acknowledge marital problems, perhaps even to themselves. But as Barr (1978, p. 328) suggests, their common sense of purpose and self-forgetting devotion to the Lord may well yield an exceptional degree of marital satisfaction. Their ethical teachings, he asserts on the other hand, probably contribute little. Other commentators, in fact, view the fundamentalist ethic of perfection as a source of dysfunction — for individuals, families, and societies.

Given fundamentalism's increasingly influential presence around the world, we urgently need to clarify its psychological nature and con-

sequences. A greater and more urgent challenge for all of us, however, lies in the articulation and communication of more constructive and authentically religious ways of addressing the human needs and fears that are today being met

by fundamentalism. Widely communicated, such alternatives may in time provide a more reasonable and secure foundation for the hope that Erikson says is at the heart of religious faith. That, in any case, is my hope.

References

- Barr, J. (1978). *Fundamentalism*. Philadelphia: Westminster Press.
- Erikson, E.H. (1959). *Identity and the Life Cycle: Selected Papers*. New York: W.W. Norton.
- Hansen, G.L. (1992). Religion and Marital Adjustment (pp. 189–198). In J.F. Schumaker (Ed.), *Religion and Mental Health*. New York: Oxford University Press.
- Heist, P. and Yonge, G. (1968). *Omnibus Personality Inventory, Form F: Manual*. New York: Psychological Corporation.
- Hoorwitz, A.N. (1983). Guidelines for Treating Father–Daughter Incest. *Social Casework*, 64, 515–524.
- Lawrence, B.B. (1989). *Defenders of God; The Fundamentalist Revolt Against the Modern Age*. San Francisco: Harper & Row.
- Marty, M.E. (1992). Fundamentals of Fundamentalism (pp. 15–23). In L. Kaplan (Ed.), *Fundamentalism in Comparative Perspective*. Amherst: University of Massachusetts Press.
- Marty, M.E., and Appleby, R.S. (Eds.). (1991). *Fundamentalisms Observed*. Chicago: University of Chicago Press.
- Neufeld, K. (1979). Child-rearing, Religion, and Abusive Parents. *Religious Education*, 74, 234–244.
- Perry, W.G., Jr. (1970). *Forms of Intellectual and Ethical Development in the College Years*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Ribuffo, L.P. (1992). American Fundamentalism to the 1950s: A Guide for New Yorkers (pp. 24–37). In L. Kaplan (Ed.), *Fundamentalism in Comparative Perspective*. Amherst: University of Massachusetts Press.
- Seltzer, W.J. (1984). Conversion Disorder in Childhood and Adolescence: A Familial/Cultural Approach: I. *Family Systems Medicine*, 3, 261–280.
- Shand, J.D. (1961). *A Factorial Analysis of Clergymen's Ratings of Concepts Regarding What It Means to be «Religious.»* Ann Arbor, Mich.: University Microfilms.
- Sharma, S.C., & Dubey, R.S. (1986). A Study of Some Personal Variants of Trust. *Indian Psychological Review*, 30, 25–30.
- Swearer, D.K. (1991). Fundamentalistic Movements in Theravada Buddhism (pp. 628–690). In M.E. Marty and R.S. Appleby (Eds.), *Fundamentalisms Observed*. Chicago: University of Chicago Press.
- TeVault, R.K., Forbes, G.B., & Gromoll, H.F. (1971). Trustfulness and Suspiciousness as a Function of Liberal or Conservative Church Membership: A Field Experiment. *Journal of Psychology*, 79, 163–164.
- Wiehe, V.R. (1990). Religious Influence on Parental Attitudes toward the Use of Corporal Punishment. *Journal of Family Violence*, 5, 173–186.
- Wulff, D.M. (1991). *Psychology of Religion: Classic and Contemporary Views*. New York: John Wiley & Sons.
- Yao, R. (1987). *An Introduction to Fundamentalists Anonymous*. New York: Fundamentalists Anonymous.

«Exegeten som visste för mycket»

KRISTER BRANDT

Texttolkare och exegeter vet ofta för litet för att rätt förstå gamla texter, men här visas att exegeter ofta tror sig veta för mycket eller vill veta mer än man kan veta. Det finns en mängd överflödigt kunskap. Artikeln är en lätt bearbetning av Krister Brandts föreläsning i Lund i maj 1993 i samband med dennes promotion till teologie hedersdoktor.

Jag fick aldrig själv tillfälle att se den där filmen som jag har förutsatt att alla skulle associera till — fast den gick vecka ut och vecka in — filmen om «tjejen som visste för mycket». Däremot såg jag för ett tag sen ett TV-program om bibelarkeologi. Det handlade om utgrävningarna i Qumran. När man hade hittat rullarna i grottorna nere vid Döda havet 1947, började den franske dominikanerpatern Roland de Vaux att gräva ut ruinerna på platån strax nedanför grottorna. Och fann att det var här rullarna hade skrivits, man hittade t.o.m. skrivpulpeter och bläckhornen, det var här den esseiska komuniteten hade haft de sammanträden som beskrivs i ett par av rullarna, här hade de sjungit Tackpsalmerna och här fanns bassängerna för vattnet till deras många reningar. Det var här nere i «klostret» i Qumran som de esseiska extremisterna levde sitt asketiska liv i ett pressande klimat. Arkeologerna var här i den sällsynt lyckliga belägenheten att de hade bild och text på samma sida, och både arkeologer och exegeter var glada. Ända tills någon kom och påstod att text och bild inte hörde ihop: ruinerna i Qumran hade ingenting med asketiska frommisar att göra. Här hade i stället bott rika överklassmänniskor från Jerusalem. Under den kalla och ruggiga vintern flyttade de hit ner till värme och sköna bad. De asketiska esseernas reningsbassänger var i själva verket överklassens njutningsmedel.

Bibelarkeologen som visste för mycket: vilken var hans överflödiga kunskap? Jo, han hade sysslat med dödahavsrollarna och liksom så många av oss andra fascinerats av dem. Sen

trodde TV-kommentatorn också att fader de Vaux kunde ha letts på villospår och tolkat Qumran-ruinerna som ett slags kloster p.g.a. sina egna erfarenheter av klosterliv. Han visste för mycket om det anspråkslösa klosterlivet för att kunna föreställa sig utsävningarna i lyxvillan vid Döda havet.

Det är naturligtvis förhastat att utgå ifrån att de som ägde och använde rullarna gömde dem alldeles i närheten där de bodde. Det kan mycket väl tänkas att esseerna — om det nu var esseer — att de, liksom de kristna, lyckades fly från Jerusalem före romarnas erövring år 70 och att de på den flykten tog med sig sina kära rullar och sen gömde dem när de kom ner till Döda havet. De kanske rent av hade sällskap, esseerna och de kristna, ett par av dem kanske råkade byta rullar på något rastställe, så att *det* kan vara förklaringen till att man har hittat en bit av Markusevangeliet i en av Qumran-grottorna — om man nu har det.

Som vi ser, är det en hel del som bibelarkeologen och exegeten kan veta för mycket, många förhastade slutsatser han/hon kan dra. Som detta t.ex., att fader de Vaux' allmänt accepterade tolkning av ruinerna i Qumran skulle ha vederlagts, bara för att någon har ifrågasatt den. Det finns fortfarande mycket starka skäl som talar för att de Vaux hade rätt.

Exegeten som visste för mycket, det är den vanlige exegeten. Det finns inga andra exegeter än de som vet för mycket. Alla har vi fördomar och vanföreställningar som vi tror är kunskap. Och de fördomarna leder oss fel i våra försök att

förstå. Men det är också så, att vi har en mängd korrekt kunskap som leder oss vilse, därför att vi tillämpar den felaktigt, på fel område. Det kan vara svårt att skilja skarpt mellan rena vanföreställningar och irrelevant kunskap som vi tillämpar som om den vore relevant.

Det kan verka bakvänt att tala om exegeters överflödiga kunskap, när vi så ofta suckar över att vi vet för *litet*. «Om vi bara visste hur det stod från början / vad profetordet syftar på / hur Salomos tempel såg ut ...». Och naturligtvis vet vi för *litet*. Men det är bara ena sidan av saken. När man kommer till ett svårtolkat ställe, så är det ju ändå aldrig så, att vi kan säga: «Här finns inte ett enda förslag till tolkning.» Tvärtom, ju svårare problem, desto fler tolkningar. Och det exegetiska arbetet består till stor del i att välja bort tolkningsalternativ, motivera varför de är omöjliga eller osannolika.

Ofta är det så när det gäller en svår text, att den relevanta kunskapen är ohjälpligt förlorad, den pusselbit vi behövde är borta för alltid och kan inte återskapas. Det är svårt för en exeget att acceptera, för vi vet ju så mycket. Inte så att vi är några besserwisrar — inte alls, vi är bara oskyldiga offer för vår stora kunskap. Men ibland måste vi förmå oss att erkänna: «Vi vet inte.» Har vi inte den rätta pusselbiten, så hjälper det inte hur många andra bitar vi än har, de är bara i vägen, och de förvillar oss.

Vad kan vi göra som översättare när vi kommer till ett sådant där omöjligt ställe? — Det finns olika slags omöjligheter. Här är en, förhållandevis lätthanterlig, i Jes. 21:11–12 (bibelkommissionens preliminära översättning):

Ett rop når mig från Seir:
«Väktare, när tar natten slut?
Väktare, när tar natten slut?»
Väktaren svarar:
«Morgonen har kommit,
ändå är det natt.
Vill ni fråga mer,
kom tillbaka igen.»

Orden är i och för sig någorlunda begripliga, men visst vill man «fråga mer»: Vad handlar det om? Vad är det för en situation? Vem talar? Vem är väktaren? Vilka är det som skall komma tillbaka igen, om de vill fråga mer? — Så frågar

exegeten som vill veta mer än man *kan* veta. Vi har inga svar, vi kan bara göra vår språkliga analys och sedan lämna orden vidare. Den ursprungliga situationen och syftningen är förlorad, men kanske någon nutida läsare kan finna versen användbar i en ny situation. Återbruk är ju fullt legitimt när det gäller bibeltexter. Men samtidigt vill vi i en not trösta läsaren med att ingen av oss vet vad orden ursprungligen handlade om, inte ens vi exegeter med vår stora men i detta fall irrelevanta kunskap.

Vår överflödiga kunskap, den finns inom alla områden och på alla plan. Jag skall bara ge några exempel. Först gäller det själva den hebreiska texten, som vi ju aldrig har i författarens auktoriserade utskrift utan bara i handskrifter som är resultatet av en lång traderingsprocess, där mycket har hänt under resans gång: medvetna ändringar, felskrivningar, misslyckade försök att rätta felskrivningarna, förklaringar och förtydliganden som har gjort en dunkel text bara ännu dunklare. Den grekiska Septuaginta och andra antika översättningar — och numera också dödahavsrurollarna — erbjuder oss ibland titthål, genom vilka vi kan få en inblick i textens tidigare öden. Men ofta har vi i praktiken bara slutresultatet. Det finns okomplicerade fall, där man lätt kan rätta till enkla skrivfel. Men i de komplicerade fallen, där den nuvarande texten är slutpunkten i en lång kedja medvetna och omedvetna ändringar, där blir de teoretiska möjligheterna till rekonstruktion närmast obegränsade. Ändå har vi i bibelkommissionen, i noterna, en standardfras för våra rekonstruktionsförsök: «Troligen ursprunglig text». Man får beväpnat sig med ett stort mått självförtroende var gång man skriver de orden.

Många ord och uttryck i den hebreiska texten var okända till sin betydelse redan för 2000 år sedan. Den tidens exegeter av den hebreiska texten, de judiska skriftlärderna, hade i stort sett samma metoder som vi använder i dag för att lista ut ordens innebörd. De använde bl.a. jämförande språkforskning. Det berättas om rabbi Jehuda (c:a 200 e.Kr.) att han hade två pigor som tydligen var från landet och pratade lite lantligt och gammalmodigt. En dag hörde rabbi Jehuda den ena pigan ropa till den andra på sin vulgära arameiska: «Plocka fram kvasten och sopa huset!» Och då använde hon ordet *tatita* för

«kvast». När rabbi Jehuda hörde det, gick det upp ett ljus för honom: «Ordet *tatita* måste ju vara besläktat med *matate* i Jesaja, ordet betyder alltså kvast». — Sedan den dagen har praktiskt taget alla översättningar tolkat ordet *matate* i Jes. 14:23 som «kvast». KB 1917: «Jag skall bortsopa [Babylon] med ödeläggelsens kvast, säger Herren Sebaot». Också de allra senaste översättningarna, t.ex. den nya danska, har den tolkningen («tilintetgørelsens kost»), trots att det är lite konstigt att använda kvasten på det sättet. — Få exegeter har haft en så varaktig auktoritet som rabbi Jehudas piga.

Men nu har man i en av Tackpsalmerna från Qumran funnit ytterligare ett närbesläktat ord. I en svårtolkad passage talas det om «(mina) fötters *tatajje*», och det kan nog inte betyda «mina fötters kvast» utan bör betyda «mina fötters smuts», «smutsen under mina fötter». Med utgångspunkt från det har bibelkommissionen översatt: «Jag skall låta [Babylon] försvinna i dyn, säger Herren Sebaot». Den tolkningen har fördelen att den passar bättre i sammanhanget där det talas om att Babylon skall bli till sumpmark. Dessutom överensstämmer den med den äldsta bevarade tolkningen av stället, den grekiska Septuaginta-översättningen. — Man kan förstås vara blaserad och säga: «Mig kvittar det fullkomligt, om Babylon sopas bort med en kvast eller det bara försvinner i dyn.» Och det kan väl vara sant, men rätt skall vara rätt.

Nu skall vi inte tro att de gamla rabbinerna bara satt hemma och väntade på att pigorna skulle lösa deras problem. De gick ut till arabernas marknadsplats och snappade upp arabiska ord som kunde kasta ljus över svåra uttryck i den hebreiska bibeln. På så sätt löste de t.ex. problemet med *jehaveka* i Ps 55:23: «Kasta *din börda* på Herren!» Den tolkningen håller fortfarande, till och med i den svenska bibelkommissionen.

Denna jämförande etymologiska metod är i dag lika aktuell som på de gamla rabbinernas tid — eller snarare än mer aktuell p.g.a. upptäckten av länge glömda gamla språk, besläktade med hebreiskan: akkadiskan t.ex., och under detta århundrade framför allt de kanaaneiska texterna från Ugarit. Samtidigt har man fortsatt att dra nytta av det rika arabiska språket. Chefsexegeten bakom GT i NEB hette Godfrey Driver, och han slog flitigt i sitt arabiska lexikon för att lösa

gamla problem och finna nya fräscha tolkningar. Mycket blev sig olikt i GT där Sir Godfrey gått fram. När han dog, påbörjade man en revision av NEB som nu föreligger under namnet The Revised English Bible. Där har man rensat bort de värsta «driverismerna», men förvånansvärt många är ändå kvar.

Det är en vansklig metod att utifrån ett etymologiskt samband dra slutsatser rörande ett ords betydelse. Det har vi alla erfarenhet av. Det är t.ex. ett känt faktum att «en rolig natt» är mycket roligare på svenska än på danska. — Det är inte bara Sir Godfrey Driver som har färdats ovarsamt på etymologins väg, vi är många exegeter som har vetat alldeles för mycket.

Genom de arkeologiska fynden, framför allt fynden av texter, har GT:s värld i många avseenden kommit oss närmare ju längre vi har avlägsnat oss från den i tiden. Å andra sidan går det inte att komma ifrån att en del av den nya kunskapen är bedräglig och leder oss vilse. Det beror delvis på följande omständighet. Texter och andra fynd från GT:s omvärld är ofta ännu mer svårtolkade än GT. Därför har det varit naturligt att försöka förstå dem utifrån GT, vilket i sin tur har underlättat sökandet efter paralleller från det andra hållet. Det sker alltså en viss rundgång. Men det är svårt att peka på exakt vad det är vi vet för mycket.

Alla gammaltestamentliga exegeter tror jag går och hoppas i hemlighet på det stora fyndet: Jesajas originalmanuskript som skall ge svar på alla frågor och bekräfta alla mina vilda gissningar — eller originalritningarna till Salomos tempelbygge. I vår förtvivlan över att detta förlösande fynd uteblir hittar vi på ständigt nya metoder och teorier, tolkningsnycklar med vilkas hjälp vi skall låsa upp alla stängda dörrar. Ja, nästan alla stängda dörrar, för dessa metoder och teorier har en tendens att bli universalnycklar. Har vi funnit att nyckeln passar i *ett* lås eller två, tror vi så gärna att den skall passa i alla. Det är inget fel att pröva, men det är fel att använda våld.

När vi står framför en sådan där stängd dörr och prövar nyckel efter nyckel utan framgång, kan det ibland bero på att det är fel dörr vi försöker öppna. Vi är så fixerade vid att komma in just den vägen, att vi inte märker att en annan dörr står om inte öppen så i alla fall olåst. — Så är det antagligen på alla forskningsområden, jag

har bara erfarenhet från vår lilla främreorientalistiska nisch.

Varje tolkning vi gör får konsekvenser för helheten och därmed för tolkningen av andra ställen. Därför bör vi inte vara alltför fixerade vid våra lösningar utan oftare se dem som preliminära. Exegeten som visste för *säkert* var ingen riktigt lyckad exeget.

Nu är det bara en sak till jag vill gnälla över, och då behöver jag bara stämma in i den stora kören. Det gäller all denna litteratur som väller över oss i en allt stridare ström. Alla dessa utmärkta — och mindre utmärkta — böcker och uppsatser som pockar på vår uppmärksamhet. Det finns ingen fysisk och andlig möjlighet att kritiskt värdera mer än en liten del, hur hårt vi än anstränger oss. Det finns åtminstone två risker här. Den ena är ytlighet: vi tvingas nöja oss med resuméer och «conclusions» och hinner inte alltid aktivera vårt kritiska omdöme. Den andra risken är att tyngdpunkten förskjuts från texten till sekundärlitteraturen.

Aktuella undersökningar har visat att bibelkunskapen bland teol.stud. inte riktigt är vad den borde vara. Jag undrar om den någonsin har varit det. Jo, för länge sedan kanske. När jag började med exegetiken för 40 år sedan, hade jag studiekamrater som imponerade på mig med sina kunskaper om Noths och von Rads teorier. Men Mose kände de bara genom förmedling av de tyska exegeterna. Jag tycker nog att bibeltexten — om det nu är i grundtext eller i översättning — är värd att få sin status höjd, även om det sker på bekostnad av framstående exegeters teorier.

Exeges — tolkning av tal och texter — framstår lätt som något väldigt exklusivt och tekniskt, när vi bibelexegeter får breda ut oss om våra mödor. Men i själva verket är det ju det mest all dagliga man kan tänka sig. När vi läser vår dagliga tidning, bedriver vi exeges utan att vi närmare reflekterar över det. Jag medger att det är skillnad — och stor skillnad — när man skall tolka gamla och mycket gamla texter från främmande kulturer. Men i grunden är det ändå samma process, de grundläggande förutsättningarna är de samma. Det får vi inte tappa bort i all kunskapsmassan, bland alla fiffiga metoder och skarpsinniga teorier. Det är lätt att bli så fascinerad av exegetikens alla raffinerade verktyg, att man glömmer bort att förutsättningen för att

hantera dem med framgång är vanligt sunt förnuft. Det är ingen trollerilåda vi exegeter släpar med oss från text till text. Sunt förnuft är vår grundläggande och viktigaste tillgång i arbetet att tolka texter, i dag liksom det alltid har varit, när det gäller bibeln liksom när det gäller andra texter. Jag tror att det kan vara läge för ett avmystifieringsprogram för bibeltolkningen. Jag skall sluta med att skissa tre punkter till ett sådant program.

Den första punkten skulle vara att man emellanåt försöker lägga åt sidan alla de sinnrika exegetiska maskinerna och bara håller sig till handverktygen: konkordans, lexikon, grammatik. Det är nödvändigt att vi regelbundet ålägger oss en sådan askes, spåker oss och sitter ensamma med krumelurerna, de hebreiska eller vad det nu kan vara. Det är de som är bärare av budskapet. Vi skall behandla dem med respekt och inte försöka tvinga dem att ordna sig efter våra mönster. En sådan askes är särskilt viktig när man *börjar* med en text. Maskinerna är nyttiga och bra, men de får inte sättas in för tidigt, för då kan de förstöra för fortsättningen.

Den andra punkten är denna: gå till museet och titta på de underbara arbeten som gjordes av de gamla hantverkarna före de avancerade maskinernas tid. Själv brukar jag fresta mina kollegers tålmod med att i tid och ibland i otid referera till de medeltida judiska exegeterna, sådana som Rashi, Ibn Esra, Kimchi och Rabbag. De var märkligt «moderna» i sin attityd till texten. Naturligtvis var de hemmastadda i den vildvuxna rabbiniska tolkningstraditionen, men de tog den för vad den var. Själva var de framför allt intresserade av den historiska innebörden (det de kallade *peshat*, den ursprungliga, enkla betydelsen). Om man i dag går till dessa gamla uttolkare, så gör man det inte därför att de visste *mer* än vi — det gjorde de inte — utan därför att de visste *mindre* och därför var tvungna att koncentrera sig på texten. Och den kunde de: hela den hebreiska bibeln utantill, fram- och baklänges. — Förvånansvärt ofta finner man att de tolkningsalternativ som de moderna kommentarerna ställer upp redan är klart och koncist formulerade för snart 1.000 år sedan. De nyare kommentarerna tycks åldras fortare. Umgänget med de gamle ger oss lite perspektiv på vad vi sysslar med.

Den tredje och sista punkten i avmystifieringsprogrammet kan prövas till vardags av var och en. Jag försöker gärna läsa min dagliga tidning med de exegetiska glasögonen på. Ibland tänker jag mig 2.000 år framåt i tiden och undrar hur man då skulle tolka dessa märkliga rubriker och texter med deras anspelningar på aktuella och efemära företeelser. Fördelen med dessa exegetiska övningar är att vi har facit, här kan vi kontrollera om våra tolkningsförsök är riktiga genom att i besvärliga fall ringa till tidningens redaktion. I en recension i förra veckan av ett TV-program om rökning stod följande sats: «var fjärde rökare dör varje år». Tänk på det! Den som löser det problemet utan att ringa redaktionen är en duktig exeget. Självtänkt jag tvungen att ringa och fråga. Jag ville ju så gärna veta.

Därmed skulle vi vara färdiga med exegeten som visste för mycket — visste för mycket om

det som vi med ett inte alltid så väldefinierat uttryck kallar «Guds ord».

Jag har på senare tid råkat på fyra kusiner till denne exeget. Det är teologerna som visste för mycket — om Gud. Jag kan gott nämna deras namn, de är döda sedan länge: Elifas från Teman, Bildad från Sua, Sofar från Naama och Elihu, Barakels son från Bus. Det var Jobs välmående vänner. Jag sa de var döda, men jag vet inte riktigt. Elifas predikar fortfarande här och var i våra kyrkor sitt välfriserade budskap, åberopande sig på beprövad erfarenhet (Job. 4:7 ff.) och kanske t.o.m. på egna uppenbarelser (4:12 ff.), obekymrad om Jobs belägenhet och ännu ovetande om Guds röst ur stormvinden. Och den prövade Job orkar inte längre avbryta sin värtalige och välmående vän. — Men det är ett annat kapitel, ett betydligt allvarsammare.

Summary

The great gaps in our knowledge of ancient times are embarrassing to the biblical exegete. In our efforts to understand, we sometimes fill in the gaps with irrelevant facts that we consider relevant. So, it may very well happen that a sound interpretation is hampered by the extensive knowledge of modern exegetes. More often than we actually do should we admit our ignorance.



Vill Du kunskap få?
Skaffa STK!

Kontakta Bloms Boktryckeri AB, Bytaregatan 6, 222 21 Lund, tel. 046-11 11 10.
Årsprenumerering 150:- kr (100:- kr för studerande)

Bertrand Russells sökande efter visshet i religion och matematik

STEFAN ANDERSSON

Russells sökande efter visshet i religion och matematik är temat för denna artikel. Russell var egentligen varken matematiker eller ateist, snarast agnostiker. Han fann ingen visshet om vare sig Guds eller talens existens. Stefan Andersson, Lund, disputerade den 25 maj 1994 i Lund på avhandlingen «In Search of Certainty: Bertrand Russell's Search for Certainty in Religion and Mathematics up to 'The Principles of Mathematics' (1903)».

Inledning

Det finns två missuppfattningar om den engelske filosofen Bertrand Russell som inte är ovanliga. Den ena är att han var ateist, den andra är att han var en matematiker. Att dessa båda missuppfattningar spridits beror delvis på okunskap, delvis på att Russell själv inte alltid uttalade sig så klart och entydigt som man kunde önska, men den viktigaste anledningen till förekomsten av olika uppfattningar är att det inte finns någon allmänt accepterad betydelse av begreppen religion och matematik.

Tanken med denna artikel är att först kortfattat beskriva förhållandet mellan religion och matematik i Russells sökande efter visshet. Sedan följer en diskussion om logik och definitioner och sist skall jag diskutera förhållandet mellan religion och matematik sedda som två övergripande teckensystem och det som dessa tecken refererar till om det nu existerar några sådana referenser. En sådan jämförelse kan ske både ur ett diakront och ett synkront perspektiv och ur ett syntaktiskt och ett semantiskt perspektiv. Här kommer tonvikten att läggas vid det semantiska med särskild hänsyn tagen till begreppen Gud och tal och de frågor om existens, kunskap och bevis som kan ställas om dessa storheter.

Russell och matematik

Russell var verksam inom flera områden och skrev ett stort antal böcker om bl.a. filosofi, religion, historia och politiska frågor, men det verk som av de flesta bedömare anses som han största

intellektuella insats är *Principia Mathematica* som kom ut i tre volymer under åren 1910–13. Han skrev det i samarbete med sin f.d. lärare Alfred North Whitehead. Avsikten från början var att Whitehead ensam skulle skriva en fjärde volym om geometrins förhållande till logiken, men av olika skäl blev det inte så. Den tes de driver i sitt verk är att den rena matematiken kan härledas från rent logiska konstanter och principer. I *My Philosophical Development* skriver Russell:

The primary aim of *Principia Mathematica* was to show that all pure mathematics follows from purely logical premisses and uses only concepts definable in logical terms. This was, of course, an antithesis to the doctrines of Kant, and initially I thought of the work as a parenthesis in the refutation of <yonder sophistical Philistine>, as Georg Cantor described him.¹

Den fråga som låg i botten på Russells funderingar om aritmetikens satser var vilken typ av kunskap — om någon — vi rör oss med när vi t.ex. säger att $2+2 = 4$, eller för att använda Kants exempel att $7+5 = 12$. Enligt Kant finns det tre slags kunskap: syntetisk a posteriori, analytisk a priori samt syntetisk a priori. Enligt Kant tillhör både aritmetiken och geometrin den tredje typen av kunskap. Enligt Russell och Whitehead faller de under den andra typen av kunskap. Aritmetiken är sann därför att den

¹ *My Philosophical Development*, London, (1959) 1975, s. 57.

endast uttrycker logiskt sanna satser vars sanning vi inser direkt eller efter en viss tids reflektion, men våra sinneserfarenheter spelar i detta sammanhang ingen roll. För att avgöra sanningsvärdet av påståenden som «En stor häst är en häst» eller «Alla ungarlar är ogifta» behöver vi inte utföra några empiriska undersökningar, det räcker med att dra ut de logiska konsekvenserna av de begrepp som ingår i påståendena. Samma sak gäller för aritmetiska påståenden. Så satsen $7+5 = 12$ är inte, som Kant ansåg, en syntetisk sats utan en analytisk. Enligt Mill utgörs matematiska påståenden av empiriska generaliseringar och är alltså syntetiska.

Den tes som Russell och Whitehead driver i *Principia* kallas logicism och är en av tre olika huvudteorier om matematikens grunder och natur. De två andra är intuitionism och formalism. Den förra går i korthet ut på att vår kunskap om de naturliga talen grundar sig på en medfödd intuition och att matematiken är en konstruktion av det mänskliga medvetandet. Formalisterna betraktar matematiken som ett godtyckligt konstruerat teckensystem. Dessa tre teorier kan ses mot bakgrund av tre övergripande filosofiska ståndpunkter: realism, konceptualism och nominalism.

Det är att lägga märke till att dessa teorier inte är matematiska teorier. De är teorier om matematik och som sådana faller de under matematikens filosofi och inte den egentliga matematiken. Denna skillnad mellan teorier i och teorier om matematik är väsentlig när man skall försöka precisera vad som menas med matematik och avgöra vem som är matematiker. Whitehead, Hilbert och flera andra gjorde insatser både som rena matematiker och som matematiska filosofer. Russells insatser faller däremot inom logiken och matematikens grunder. Alla gör inte denna distinktion, men på samma sätt som en vetenskapsfilosof inte behöver vara praktiserande fysiker, kemist eller bedriva någon form av naturvetenskaplig forskning, så behöver inte en matematisk filosof ägna sig åt forskning i aritmetik, geometri, algebra eller någon annan disciplin inom matematiken.

Russell själv gjorde aldrig anspråk på att vara matematiker. I slutet på trettioalet undersökte han möjligheterna av att bli anställd som forskare vid The Princeton Institute For Advan-

ced Study, men chefen för institutet var inte intresserad. I ett brev till den kände matematikern Oswald Veblen skriver Russell:

Flexner sent me a provisional refusal, based on classifying me as a mathematician. As you know, I have no right to this classification, but am professionally, a philosopher, i.e. a man who makes vast assertions about matters as to which nothing is known.²

Russell och matematik som religion

Russell såg sig i första hand som en filosof och logiker som intresserade sig för matematikens filosofi. Det var genom sina funderingar som ung över matematikens grunder och sina tvivel rörande Guds existens som han leddes in på filosofins väg. Vad han sökte allra mest var visshet. Han ville ha klara svar på frågan om matematiken är sann, om Gud finns, om det finns ett liv efter döden och många andra frågor. Han ville inte grunda sina föreställningar på önsketänkande och gamla auktoriteter. Under ungdomsåren grubblade han intensivt över dessa frågor utan att komma till någon bestämd ståndpunkt. I sina memoarer berättar Russell att han strax innan han skulle börja i Cambridge läste John Stuart Mills självbiografi och att han där fann ett argument som ledde honom till att överge sin tro på den första orsakens argument och bli ateist. Russell var inte alltid så noggrann med att skilja mellan ateist och agnostiker, men vid ett närmre betraktande av vad han skrev i sin dagbok vid aderton års ålder och vad han skrev senare, är det mer adekvat att beteckna Russells inställning som agnostisk än som ateistisk. Det gjorde han själv alltid också senare när han ville vara mera exakt, ty även om han ansåg att Guds existens inte kan bevisas, så ansåg han också att det inte går att bevisa motsatsen. I sina memoarer fortsätter han: «Throughout the long period of religious doubt, I had been rendered very unhappy by the gradual loss of belief, but when the process was completed, I found to my surprise that I was quite glad to be done with the whole subject.»³

² BR till Oswald Veblen, 15 februari 1937. RA.

³ *The Autobiography of Bertrand Russell*, London, 1975, s. 36.

Att han skulle varit klar med hela problemet redan vid denna tidpunkt måste också betecknas som en överdrift i ljuset av vad han senare skrev.

Russell har beskrivit förhållandet mellan sitt sökande efter visshet i allmänhet och sitt sanningssökande inom matematik och religion i flera av sina självbiografiska verk. På ett ställe skriver han:

The preoccupations of my adolescence were very much those of which one reads in Victorian biographies. Two things especially preoccupied me: one was religion, the other was doubt as to whether there is any indubitable knowledge. It was these two motives in conjunction that led me to the study of philosophy.⁴

Vägen till filosofin gick alltså via spekulationer om religion och matematik, men det finns också ett annat samband. Efter att ha kommit fram till att det inte går att finna några bevis för Guds existens och ett liv efter döden, tog han med sig sin önskan att finna en högre otvivelaktig sanning in i studiet av matematikens grunder. I en annan självbiografisk uppsats skriver han:

When I was young I hoped to find religious satisfaction in philosophy; even after I abandoned Hegel, the eternal Platonic world gave me something non-human to admire. I thought of mathematics with reverence, and suffered when Wittgenstein led me to regard it as nothing but tautologies. I have always ardently desired to find some justification for the emotions inspired by certain things that seemed to stand outside human life and to deserve feelings of awe.⁵

Russells övergripande mål som filosof var, som han uttrycker det i inledningen till sin filosofiska självbiografi *My Philosophical Development*, som kom ut 1959 att «discover how much we can be said to know and with what degree of certainty or doubtfulness.»⁶ Han trodde från början att den största grad av visshet var att finna i

matematiken, men med tiden ansåg han att hans förhoppningar varit byggda på lös sand och inte på hälleberget. I en uppsats med titeln «The Retreat From Pythagoras» skriver han:

My philosophical development, since the early years of the present century, may be broadly described as a gradual retreat from Pythagoras. The Pythagoreans had a particular form of mysticism which was bound up with mathematics. This form of mysticism greatly affected Plato and had, I think, more influence upon him than is generally acknowledged. I had, for a time, a very similar outlook and found in the nature of mathematical logic, as I then supposed its nature to be, something profoundly satisfying in some important emotional respects. /.../ Mathematics has ceased to seem to me non-human in its subject matter. I have come to believe, though very reluctantly, that it consists of tautologies. I fear that, to a mind of sufficient intellectual power, the whole of mathematics would appear trivial, as trivial as the statement that a four-footed animal is an animal. I think that the timelessness of mathematics has none of the sublimity that it once seemed to me to have, but consists merely in the fact that the pure mathematician is not talking about time. I cannot any longer find any mystical satisfaction in the contemplation of mathematical truth.⁷

Det var Mill som försåg honom med det avgörande argumentet som fick honom att bli skeptiker på religionens område och det var Wittgenstein som övertygade honom om att det inte finns någon högre sanning att finna i matematiken. I ett brev till en person som ville veta hur Russell ursprungligen såg på Wittgensteins *Tractatus* skriver han:

I found Wittgenstein's «Tractatus» very earnest, and this implied a genuine philosophi-

⁴ *My Own Philosophy*, Hamilton, 1972, s. 3–4.

⁵ «My Mental Development» i *The Philosophy of Bertrand Russell*, Vol. I, New York, (1944) 1963, s. 19.

⁶ *My Philosophical Development*, London, (1959) 1975, s. 9.

⁷ *The Hibbert Journal*, (57) 1958–59, s. 2–7. Denna uppsats publicerades som kapitel ett och sju i hans bok *My Philosophical Development*, London, 1959.

cal outlook in its author. I did not appreciate that his work implied a linguistic philosophy. When I did, we parted company. [...] I felt a violent repulsion to the suggestion that «all mathematics is tautology». I came to believe this, but I did not like it. I thought that mathematics was a splendid edifice, but this shows that it was built on sand.⁸

Logik och definitioner

Begreppet tautologi är av central betydelse inom den formella logiken. Ordet kommer från grekiskans «to auto legein», som betyder att säga det samma. I vardagsspråkliga termer kan man säga att en tautologi uttrycker en självklar sanning, som t.ex. att «antingen regnar det eller så regnar det inte». Detta påstående uttrycks med satsvariabler som «p v -p». Den formella logiken grundar sig på studiet av sammansatta påståendens form. En tautologi inom den formella logiken är ett sammansatt påstående som har en sådan form att vilka påståenden och sanningvärden man än väljer, så blir påståendet som helhet sant.

Exakt när Russell kom till åsikten att hans egen logicism ledde till samma konsekvenser som Wittgensteins syn på logiken som vilande på innehållslösa tautologier är svårt att med säkerhet säga. Det är också svårt att finna ett entydigt svar på frågan om Russell ansåg att han och Whitehead hade lyckats med det de föresatt sig. Hur andra har bedömt värdet av *Principia Mathematica* skall jag inte ta upp här.

Övergången till den mera principiella jämförelsen mellan matematik och religion skall jag låta förmedlas av några frågor som biskop Berkeley en gång ställde och som Wittgenstein senare kommenterade. Berkeley undrar:

Whether mathematicians, who are so delicate on religious points, are strictly scrupulous in their own science? Whether they do not submit to authority, take things on trust, and believe points inconceivable? Whether they have not their mysteries, and, what is more, their repugnances and contradictions?⁹

⁸ BR till C.W.K Mundle, 20 december, 1968. RA 111371D.

I *Vermischte Bemerkungen* säger Wittgenstein: «In keiner religiösen Konfession ist soviel durch den Missbrauch metaphysischer Ausdrücke gesündigt worden, wie in der Mathematik.»¹⁰

När jag i fortsättningen kommer att tala om religion avser jag i första hand föreställningar om Gud som vi kan finna i *Bibeln* och som sedan utvecklats av kristna teologer. Motsvarande källa för matematikens vidkommande kommer att vara Euklides *Elementa*. Dessa två textsamlingar har tillsammans med Aristoteles skrifter om logik haft ett avgörande inflytande på hur människor i västerlandet format sina uppfattningar om hur världen är beskaffad. Det är i dessa normkällor vi har att söka de teckensystem som här kommer att jämföras. Den grundläggande fråga som här kommer att diskuteras är vilka skäl vi har för att anse att det som sägs i dessa skrifter är sant. En följdfråga till denna är om matematiken och religionen är något vi uppfunnit eller något vi upptäckt.

Euklides inleder sin bok med att ställa upp 23 definitioner, 5 postulat och 5 axiom. Detta förfaringssätt har av många senare filosofer setts som normskapande för hur man bör gå tillväga vid framställningen av föreställningar om hur någon del av eller hela världen är beskaffad. Senare kommentatorer har haft många kritiska invändningar mot vissa detaljer i Euklides bok, men på det hela taget har själva metoden ansetts lovvärd. En svag punkt i Euklides framställning är hans definitioner. Bortsett från den kritik som kan riktas mot vissa av dessa definitioner ur rent matematisk synpunkt — vissa anses överflödiga, andra saknas — kan man säga att denna metod att börja med definitioner har ett begränsat tillämpningsområde. Det är inte sällan man ser akademiska avhandlingar i vitt skilda områden inledas med grundläggande definitioner som sedan är tänkta att länkas samman för att sammatagna ge en och endast en betydelse av ett visst uttryck. I själva verket har de inledande definitionerna ofta mycket lite att göra med den

⁹ *The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne*, London, 1948–1957. Vol. IV: The Analyst, Query 64, s. 102.

¹⁰ *Culture and Value*, Chicago, 1980, s. 1. Anteckningen är från 1929.

växlande betydelsen som de definierade orden har inne i avhandlingarna.

Som elev på Kommunala Realskolan i Säv-
sjö kommer jag ihåg hur förvirrad jag blev under
den första lektionen i geometri då Filebo, alias
Gustav Andersson, försökte slå i mig att en
punkt är det som saknar delar eller mera exakt
uttryckt är ett ställe i rummet utan någon som
helst storlek; att en linje är längd utan bredd och
att en linje består av ett oändligt antal punkter.
Men om en punkt saknar utsträckning hjälper
det ju inte hur många punkter man lägger bred-
vid varandra, man kommer ju ändå inte ur
fläcken, tänkte jag. Min spontana reaktion var att
en punkt är ett ord som saknar någon vettig bety-
delse. Några sådana djur hade jag aldrig sett och
jag räknade heller inte med att någonsin få se ett.
Det hela framstod som lika obegripligt som kon-
firmandprästen Walldéns försök att övertyga mig
om att Gud är en och tre samtidigt. Tyvärr lät jag
landsortskaninens sponta och hälsosamma skep-
sis vika för auktoriteternas självsäkra uppträ-
dande och låtsades att jag hade förstått och att
jag höll med. Dessutom lät jag min bristande
tilltro till mitt medfödda bondförnuft ytterligare
undermineras av fortsatta högre studier. Det är
inte förrän under senare år som min naturliga
skeptiska inställning åter tagit kommandot över
mitt tänkande och jag med sunda förnufts hjälp
insett en del svagheter i det sätt på vilket många
filosofier och teologer talar om vissa osynliga
och ogripbara storheter.

Euklides definitioner är svar på frågor av
typen vad är en punkt, vad är en linje, vad är ett
tal, etc. Filosofer och teologer har försökt att
besvara frågor av typen vad är sanning, vad är
kunskap, vad är kärlek, etc. Det man kan lägga
märke till, till att börja med, är att vissa saker
kan räknas medan andra i normalt språkbruk inte
kan det. I vissa fall kan man meningsfullt och
utan att avvika från normalt språkbruk efterfråga
en definicion av något genom att fråga vad är x
eller vad är en/ett x . Vi kan t.ex. fråga vad är
religion, men också fråga vad är en religion. Frå-
gornas mening blir inte alltid identiska, men
med hjälp av svaret på den ena kan vi som regel
komma fram till svaret på den andra. Det är
emellertid knappast meningsfullt att fråga vad är
punkt. I detta fall kräver sammanhanget ett räk-
neord. Frågor vi vad är Gud, har det en annan

betydelse än om vi frågar vad är en gud. De
flesta kristna teologer skulle antagligen vilja ha
frågan formulerad vem är Gud, för att markera
att Gud är en person — eller tre — och inte ett
ting som vilket annat ting som helst. Det ansågs
länge att geometri och logik endast kunde talas
om i singularis, men senare utveckling har visat
att detta var en fördomsfull inskränkning.

Det har skrivits en hel del om definitioner
och frågan vad en definition är kan besvaras på
olika sätt. Frågan är av grundläggande betydelse
inom all vetenskaplig verksamhet och andra om-
råden som kräver klarhet och tankereda. För
Aristoteles är en definition en klassifikation av
allt som finns genom en indelning i genus och
species. Han förutsatte att världen är välordnad
och att språkets roll är att återge denna ordning.
Det grekiska ordet för definition är «horos» och
en betydelse av ordet är «gräns». Det förekom-
mer som ett led i ord som «horisont» och «hori-
sontal». Poängen med en definition är alltså att
skilja något från något annat. Senare kom man
att skilja mellan realdefinitioner och nominal-
definitioner. I en del modernare litteratur skiljer
man på lexikaliska, stipulativa, operationella
och övertalningsdefinitioner. Även andra be-
teckningar och indelningar förekommer.

Aristoteles syn på världen och hans uppfatt-
ning om förhållandet mellan språk och verklig-
het har visat sig vara seglivade och används
många gånger utan att talaren är medveten om
det. Man hör ofta uttalanden som t.ex. «Det hör
till teologins väsen ...», «neoplatonismen är en
gren av ...», «Speners pietism är nära besläktad
med ...», osv. Användandet av dylika metaforer
vittnar som regel om en viss syn på hur världen
är beskaffad och hur språket fungerar i praktiken.
Man förutsätter en viss grundläggande logik,
nämligen en bivalent logik där saker och ting
antingen finns eller inte finns, där påståenden om
världen är sanna eller falska; några andra möjlig-
heter är inte ens tänkbara. Talen är udda eller
jämna, de suprahumana makterna är onda eller
goda, osv. I själva verket är det väldigt få delar
av världen som snällt låter sig delas upp på detta
sätt. Det mesta här i världen visar sig vid ett
närmre betraktande inte vara svart eller vitt utan
nyanser av grått. Tar man inte hänsyn till detta, är
det lätt att hamna i knappologins sisyfosartade
mödor. Dessa logiska lagar betraktas av många

som beskrivningar av verkligheten eller tankens lagar, men man kan också se dem som godtyckligt införda regler för hur man får tala.

Den första ståndpunkten intog Russell länge. I *Introduction To Mathematical Philosophy* som kom ut 1919 skriver han: «logic is concerned with the real world just as truly as zoology, though with its more abstract and general features.»¹¹ Trettio år senare hade han under Wittgensteins inflytande ändrat uppfattning. Omkring 1951 skrev han en uppsats med titeln «Is Mathematics Purely Linguistic?», som, emellertid, inte publicerades förrän efter hans död. I den skriver han:

Our conclusion is that the propositions of logic and mathematics are purely linguistic, and they are concerned with syntax. /.../ All the propositions of mathematics and logic are assertions as to the correct use of a certain small number of words. This conclusion, if valid, may be regarded as an epitaph on Pythagoras.¹²

Huruvida den tvåvärdiga logiken är mera naturlig eller grundläggande än en trevärdig logik där man räknar med ett tredje sanningsvärde utöver sant och falskt, är en omstridd fråga som kan jämföras med olika slags geometrier i vilka Euklides parallellaxiom bytts ut mot ett annat utan att motsägelsefullhet uppstår. Med logik i modern bemärkelse avses vare sig en lära om världens beskaffenhet eller en lära om tänkandets lagar utan ett studium av vilka slutledningar som är giltiga givet vissa axiom och slutledningsregler. I modern logik undersöker man egenskaper hos formella system med så många sanningsvärden som man själv önskar. Kravet på motsägelsefrihet är grundläggande för alla formella system, men i logiska system med tre sanningsvärden gäller inte lagen om det uteslutna tredje.

Istället för att hålla fast vid tron på en prydlig tudelning av världen är det ofta mera fruktbart att inse att likheter och skillnader mellan olika ting och företeelser i världen inte är absoluta utan i de

flesta fall mera påminner om vad Wittgenstein kallade «family resemblance». Istället för att fråga vad ett ord refererar till och vad en definition är och hur definitioner kan klassificeras, borde man reflektera över vad man gör när man definierar betydelsen av ord, som ju i sig inte är något lättklassificerbart. Sett ur detta perspektiv inser man snart att definierandet kan innebära en rad olika aktiviteter. Man klassificerar, preciserar, beskriver, namnger, räknar upp, försöker övertala, osv. En del ord används för att tala om fysiska ting, andra för att beskriva förändringar, andra för att ange relationer, osv; olika ord kräver olika förfaringssätt. När det gäller formaliserade språk som aritmetiken och satslogiken innebär en definition av ett tecken eller en formel att det eller den alltid kan bytas ut mot ett annat tecken eller en annan formel utan någon betydelseförändring. Detta uttrycks formellt oftast så att « $x = \text{def. } y$ ». Det som definieras x kallas definiendum och säges vara ekvivalent eller synonymt med y som kallas definiens.

Matematik och religion

Mot bakgrund av dessa reflektioner skall vi nu se lite närmre på begreppen matematik och religion. Till att börja med kan vi skilja på att tala om matematik och tala om religion från att tala matematik och tala religion. När vi talar matematik använder vi oss av begrepp som, tal, primtal, reella tal, gränsvärde, funktion, osv. Vi adderar, multiplicerar, deriverar, osv. När vi talar religion ber vi, lovprisar, bekänner, osv och använder oss av begrepp som Gud, själ, ande, frälsning, osv. Syntaxen i matematiken är helt formaliserad, så är inte fallet med religionen. Detta är naturligtvis en viktig skillnad, men även det religiösa språket bygger på vissa regler som man inte kan bryta. Det är dock de semantiska frågorna som här skall diskuteras och då är inte skillnaden mellan helt formaliserade språk och det religiösa språket av någon avgörande betydelse.

Vad jag vill komma fram till är att matematik och religion kan ses som begränsade «språkspel» för att än en gång tala med Wittgenstein. Om vi vill avgränsa dem som helheter uppstår vissa problem, när vi vill precisera enskildheter uppstår andra.

¹¹ *Introduction to Mathematical Philosophy*, London, (1919) 1938, s. 169.

¹² *Essays in Analysis*, utg. D. Lackey, New York, 1973, s. 306.

Russell ägnade stor möda åt att finna en definition av matematik som inte sa vare sig för mycket eller för lite. Han frågade sig vad aritmetik, geometri, algebra, analys och andra grenar av matematiken hade gemensamt. Han trodde sig ha funnit en gemensam nämnare i logiken, men då uppstod frågan om mängdläran, som han också behövde för att genomdriva sin reduktion. Var den en gren av logiken eller en självständig disciplin? Hur skulle han få ett klart svar på den frågan? Han definierade begreppet tal med hjälp av begreppet mängd, men hur skulle han sedan definiera detta begrepp? Han kom till slutsatsen att för att undvika en infinit regress, var han tvungen att utgå ifrån att vissa begrepp inte kan definieras. I förordet till *The Principles of Mathematics*, som kom ut 1903 första gången, säger han:

The discussion of indefinables — which forms the chief part of philosophical logic — is the endeavour to see clearly, and to make others see clearly, the entities concerned, in order that the mind may have that kind of acquaintance with them which it has with redness or the taste of a pineapple.¹³

Han trodde att mängd var en sådan storhet tills han insåg att en odefinierad användning av mängdbegreppet ledde till en paradox som förstörde hela den grundläggande logiken. Han försökte lösa paradoxen med hjälp av sin typteori, men riktigt nöjd blev han aldrig.

Ser vi på religionsbegreppet kan vi fråga vad de olika etablerade religionerna kristendomen, islam, hinduismen, etc har gemensamt. Ett förslag är att de alla ägnar sig åt gudsdyrkan, men då uppstår problemet med buddhismen; tror verkligen buddhisterna på en gud i samma bemärkelse som andra religionsutövare? Och hur är det med dem som dyrkar flera gudar samtidigt och de som talar om Gud som en kosmisk princip snarare än ett personligt väsen; skall man säga att de dyrkar Gud på samma sätt som muslimer och judar gör? Kristendomen med sin treenige Gud har både monoteistiska och polyteistiska inslag. Många har försökt att finna en övergripande definition av religion som vare sig tar

med för mycket eller för lite, men ingen har ännu kommit på någon som tillfredsställer alla berörda parter. Vad kan vi dra för slutsatser av detta? Min personliga reflektion är att det som normalt kallas religion inte alls är något enhetligt fenomen utan det är snarare så att de olika religionerna uppvisar en viss familjelikhet, mycket mer än så kan man inte säga.

Begreppet gud kan, som sagt, förstås på flera olika sätt. Samma sak gäller begreppet tal. Dessa begrepp kan synas vara inkommensurabla storheter, men pythagoréerna och även den tidige Russell såg ett samband. Det är inte så att talet ett dyrkades som en gud, men heltalen ansågs utgöra universums grundläggande struktur och matematiken betraktades som den högsta formen av andlig aktivitet. I ett samtal med Virginia Woolf uttryckte Russell sin ståndpunkt på följande sätt: «God does mathematics. That's my feeling. It is the most exalted form of art.»¹⁴ Exakt hur man skall tolka detta uttalande är inte helt klart, men det blir mera lättförståeligt i ljuset av vad han skrev 1902, cirka tjugo år tidigare, i en uppsats med titeln «The Study of Mathematics». Där säger han:

Mathematics, rightly viewed, possesses not only truth, but supreme beauty — a beauty cold and austere, like that of a sculpture, without appeal to any part of our weaker nature, without the gorgeous trappings of painting or music, yet sublimely pure, and capable of a stern perfection such as only the greatest art can show. The true spirit of delight, the exaltation, the sense of being more than man, which is the touchstone of the highest excellence, is to be found in mathematics as surely as in poetry. What is best in mathematics deserves not merely to be learnt as a task, but to be assimilated as a part of daily thought, and brought again and again before the mind with ever-renewed encouragement. Real life is, to most men, a long second-best, a perpetual compromise between the ideal and the possible; but the world of pure reason knows no compromise, no practical limitations, no barrier to the cre-

¹³ *The Principles of Mathematics*, London (1903) 1937, s. xv.

¹⁴ *The Diary of Virginia Woolf*, Volume Two 1920-1924, utg. A.O. Bell, New York, 1978, s. 147.

ative activity embodying in splendid edifices the passionate aspiration after the perfect from which all great work springs. Remote from human passions, remote even from the pitiful facts of nature, the generations have gradually created an ordered cosmos, where pure thought can dwell as in its natural home, and where one, at least, of our nobler impulses can escape from the dreary exile of the actual world.¹⁵

Russell uttrycker här en vördnad inför matematiken som har vissa drag av religiös dyrkan, men denna vördnad är inte riktad mot Gud utan mot matematiken som aktivitet.

Existens och bevis

Den jämförelse som återstår att göra är hur och om vi kan veta något om Guds och talens existens och om vi kan finna bevis för våra föreställningar och därmed få visshet.

Som tidigare sagt inskränker jag min diskussion om Gud till det som sägs i Bibeln. I Bibeln finner vi inte en bild av Gud utan flera som på många punkter verkar svåra att förena. Gud framställs i Gamla Testamentet på många ställen som en orientalisk despot som kräver absolut lydnad och som favoriserar den han vill och bestraffar den han vill. Han är framför allt judarnas gud och existensen av andra gudar förnekas inte, men de bör inte dyrkas. I Nya Testamentet framställs Gud ofta som den älskande fadern utrustad med en oändlig kärlek för alla människor. På vissa ställen sägs det att Gud är kärleken. Men dragen av den orientaliske despoten är inte helt borta. I Gamla Testamentet har Gud ingen egentlig motståndare av samma dignitet som Gud själv. Gud är både ond och god. I Nya Testamentet har det onda utvecklats till ett eget väsen som står i strid med Gud. Vad beträffar människans förhållande till Gud framställs detta på i huvudsak två sätt. Det ena är att hon är helt underkastad Guds makt och han väljer vem han vill till frälsning oberoende av människors tro och gärningar. Det andra sättet är att endast de goda och trogna finner nåd inför Gud. Betraktar

vi hela Bibeln från Genesis till Uppenbarelseboken får vi fram en beskrivning av universums och människans historia som går via vissa centrala händelser. I begynnelsen finns endast Gud som skapar världen och människan. Människan frestas och faller. Det går några tusen år och Gud sänder sin enfödde Son som dör på ett kors för att Gud skall kunna försona sig själv med sin skapelse. Sonen begravs och uppstår och vandrar omkring i cirka fyrtio dagar i ett svårdefinierbart tillstånd för att sedan försvinna upp i himmelen. De som tror på den här beskrivningen kan förvänta sig en angenäm vistelse i evigheten, de som tvivlar kommer inte att få det lika bekvämt.

Alla kanske inte skulle framställa historien om Gud och världen och kristendomens centrala punkter på detta sätt, men på det hela taget var det så Russell förstod det hela. Den fråga han sedan ställde sig var: vad finns det för goda skäl att utifrån *Bibeln* antaga att det existerar en högre makt som samtidigt är allt igenom god, allsmäktig och allvetande. Han kom till slutsatsen att vi inte har några goda skäl att tro att det existerar något sådant högre väsen. I likhet med många av de engelska agnostikerna ansåg han inte det möjligt att bevisa att allt i den kristna läran om Gud var falskt, men i den mån läran var motsägelsefull var den också meningslös. Han fann inga skäl att tro mera på kristendomen än någon annan religion och vad han framför allt vände sig emot var att om Gud är sådan som han framställs i Bibeln, så kan Gud inte kallas god och i likhet med John Stuart Mill var han beredd att ta sin plats i helvetet, om det nu var så att tvivel på Guds godhet var straffbart.

I formella språk får det inte förekomma några motsägelser eller paradoxer eftersom detta ledar till att både ett påstående och dess motsats i så fall kan härledas. På religionens och teologins område framställs däremot ofta motsägelser och paradoxer som höjden av djupsinne, som endast kan förstås av dem som redan tror.

När det gäller talens existens utgick Russell från början som en självklarhet att de existerar i någon bemärkelse. I introduktionen till andra utgåvan av *The Principles Of Mathematics*, som kom ut 1937, skriver han:

The doctrines of Pythagoras, which began with arithmetical mysticism, influenced all

¹⁵ I *Mysticism and Logic*, London, (1917) 1963, s. 49–50.

subsequent philosophy and mathematics more profoundly than is generally realized. Numbers were immutable and eternal, like the heavenly bodies; numbers were intelligible: the science of numbers was the key to the universe. /.../ Consequently, to say that numbers are symbols which mean nothing appears as a horrible form of atheism. At the time when I wrote the «Principles,» I shared with Frege a belief in the Platonic reality of numbers, which, in my imagination, peopled the timeless realm of Being. It was a comforting faith, which I later abandoned with regret.¹⁶

Skälen till varför Russell gav upp sin tro på talens existens har jag redan varit inne på, men det bör observeras att Russell beskriver sina tidigare föreställningar som en «comforting faith» som han motvilligt övergav. Detta religiösa språkbruk i samband med föreställningar om matematiken kanske verkar lite förvånande för den som aldrig reflekterat särskilt djupt över talens existens, men den psykologiska process som en övertygad religiös person genomgår då denne börjar tvivla på sin religion är i princip densamma som varje övertygad människa genomgår då hon börjar ifrågasätta tidigare självklara sanningar, det må gälla politiska, filosofiska eller andra övertygelser; processen är densamma.

Med ett bevis inom matematik och logik avses en härledning av en sats som kan logiskt härledas från uppställda axiom med hjälp av bestämda härledningsregler. Man skiljer mellan direkta och indirekta bevis. I ett indirekt bevis startar man med att antaga negationen av det som skall bevisas. Sedan försöker man att med bl.a. detta antagande som grund härleda en motsägelse, vilket bevisar att negationen av negationen är sann. Denna typ av bevis förutsätter lagen om det uteslutna tredje, men det är inte alla som accepterar denna typ av bevis. Intuitionisterna gör det inte. Inom matematiken söker

man bevis för existensen av vissa tal, men några bevis för talens existens i platonisk bemärkelse kan inte ges.

Det finns de som anser att Guds existens kan bevisas på rent logiska grunder. men de som inte redan tror på Guds existens, känner sig som regel föga övertygade. Begreppen bevis och existens har en innebörd inom matematik som skiljer sig från begreppens betydelse inom de empiriska vetenskaperna. Vilket existens- och sanningsbegrepp man använder sig av inom religion och teologi tycks variera. Vissa teologer menar att begreppen har en tredje betydelse, hos en del filosofiskt lagda tänkare som t.ex. Spinoza tycks Guds existens närmast vara att jämföra med talens, men för den fromme smålänningen är Gud lika verklig som allting annat som finns och för honom existerar endast ett sanningsbegrepp.

Avslutning

Russell fann inga bevis för vare sig Guds eller talens existens och fann heller därför ingen visshet på dessa områden. Vad han däremot kom fram till var att det inte finns någon anledning att hålla något för sant, om man inte kan presentera goda skäl som antingen kan prövas med hjälp av erfarenheten eller logisk analys. Erfarenheten och förnuftet var för Russell de medel genom vilka vi når kunskap om verkligheten. Någon gudomlig uppenbarelse eller förmåga till ett mystiskt skådande räknade han inte med i vuxen ålder och det har heller inte jag gjort i denna artikel vilket emellertid inte innebär att jag förnekar möjligheten av vare sig Guds eller talens existens, men jag kan inte finna några goda skäl för att tro det som sagts om dem är sant. Matematiken fungerar i praktiken alldeles utmärkt utan att talens existens kan bevisas, det verkar religionen också göra utan att Guds existens kan bevisas.

¹⁶ *The Principles Of Mathematics*, London, 1937, s. ix-x.

Summary

The purpose of this article is to discuss the relationship between Bertrand Russell's search for certainty in religion and mathematics and to explain in what sense this search for certainty can be seen as a religious quest. Then a more general comparison is made between religion and mathematics with special regard to the concepts of «God» and «number».

Vad är vårdarbetets etik?

HANS-OLOF KVIST

Luthersk etik, särskilt luthersk arbetsetik, diskuteras och tillämpas här på vårdarbete i nutida mening. Särskilt framhålls dels den naturliga lagens krav att möta den andra på ett sätt «som en människa möter en annan människa som människa», dels att vårdaren i den mån hon är en «christperson» också låter sitt handlande bestämmas av gudsförhållandet. Författaren är professor i systematisk teologi vid Åbo akademi.

I det följande avser jag att i all korthet ge ett förslag — ett alternativ bland andra tänkbara — till hur en etik gällande vårdarbete principiellt kunde inordnas i luthersk teologi och hur man från ett sådant positionssammanhang närmare kunde kvalificera en sådan etik.

En tradition med kristna element

Den kända liknelsen om den barmhärtige samariern i Luk. 10 anförs i lutherska sammanhang — liksom överallt i kristenheten — som ett motiv för kristet hjälparbete. Vad slags etik är det som i den kommer till uttryck? Vad är det som överhuvudtaget verkar på ett sådant sätt att en människa hjälper en annan människa i nöd? På våra vägar inträffar många krockar och dikeskörningar varvid talrika människor får svåra skador. Är det självklart att föraren i en förbipasserande bil stannar sitt fordon och beger sig för att hjälpa skadade? Åtminstone förväntas han allmänt att göra så. För säkerhets skull har man stiftat lagar för att slå vakt om det önskade beteendet. Lagstiftaren räknar med att ett hjälpbeteende kan utebli. Fastän det som berättas i liknelsen om den barmhärtige samariern inte direkt svarar mot vår tids vägolyckor och härmed sammanhängande lagstiftning, misstar jag mig knappast så värst mycket, om jag hävdar, att vägtrafiklagstiftningen på våra breddgrader påverkats av den etik, som förutsätts i liknelsen. En etik, som förmedlats av den kristna traditionen verkar fortsättningsvis i våra samhällen, fastän vi inte alltid

är medvetna om varifrån de etiska inflytelserna kommer. I statliga sammanhang eller i olika vetenskaper, t.ex. i teologin eller vårdvetenskapen, kan man visserligen inte utgå från att en etik för vårdarbetet skall vara kristen. Men klart är, att den kristna traditionen, som inverkat och inverkar på åtminstone en del medborgares värderingar, inte kan förbigås, när man söker efter ett fungerande etiskt normsystem för vårdarbetet. Det kan verka egendomligt att hävda, att det normsystem, som i fråga om vårdarbetet fungerar i våra förhållanden, är ett sådant, som innehåller så många etiska element som möjligt ur den kristna traditionen utan att dock explicit framstå som kristet.

Naturligt att hjälpa?

Exegeter har under tidernas lopp tolkat liknelsen om den barmhärtige samariern på olika sätt.¹ Vi skall här rikta uppmärksamhet framför allt på det moment i liknelsen som beskriver ett möte mellan människor i en situation, där den ena är misshandlad och halvdöd lämnats vid vägkanten. Hör det till vår mänsklighet, att vi av naturen bemöter en annan människa som människa och inte i alla situationer tänker på våra handlingar i förhållande till den materiella fördel de kan införskaffa oss? Man har hävdats, att det inte utan vidare är klart, att en människa hjälper en

¹ Se t.ex. Göran Bexell, Den barmhärtige samariern och den teologiska etiken, STK 59 (2/1983), 69–74.

annan människa, som är i nöd. I liknelsen gick prästen och leviten förbi den slagne. Och på samma sätt kör många förbi människor, som blivit liggande vid våra vägkanter. Hjälpen tycks ofta vara beroende på i hur nära förhållande — mänskligt och geografiskt — en människa står till en annan. Är det alltså naturligt för människan att hjälpa? Knud E. Løgstrup hävdar, att kärlek, barmhärtighet och andra s.k. spontana livsytringar skall förstås som något allmänmänskligt. Till det allmänmänskliga hör då också möjligheten att leva sig in i nästans situation. Enligt Løgstrup växer det etiska kravet fram ur själva den mänskliga existensen. Hans grundtes är att människor normalt möts på så sätt att de naturligt har tillit till varandra. Tilliten är ett förhållningssätt, som på ett ursprungligt sätt kännetecknar människan. En människa kan visserligen bete sig så att misstroende uppstår. Att visa förtroende för en annan människa innebär däremot att man bokstavligen ger sitt liv i den andres händer. När tillit visas på detta sätt ingår i tilliten samtidigt ett outtalat krav på att det gäller att sörja för nästans liv och att denna omsorg hör till människans existens.²

Insikt och förverkligande

I samariernas förhållningssätt kan vi skönja dylika løstrupianska existensdrag. I situationer, där en annan människa är i nöd gäller det helt enkelt att hjälpa. Det naturliga förtroendefulla förhållandet människor emellan förutsätter detta. Visserligen är det inte empiriskt bevisat att ett förtroendefullt förhållande människor emellan skulle vara ursprungligare än ett, som grundar sig på misstroende. Det må härmed förhålla sig hur som helst — åtminstone i normalfall litar människor på varandra och handlar därefter. Samariern handlade sålunda som hans naturliga mänsklighet krävde. Men är detta en fullständig förklaring på den etik samariern följde?

Den laglärde ställer Jesus en rad frågor. Jesus hänvisar å sin sida till den lag den laglärde undervisar om. Han visar också hur lagen fungerar i praktiken. Därmed vill han ha sagt att det

inte är nog med att man vet vad den för Moses uppenbarande lagen, vars innehåll i själva verket är detsamma som många människors naturliga rättsmedvetande, kräver — det gäller att även i praktiken handla i enlighet med denna lag. Den laglärde ville visa, att han efterlevde lagen. «Vem är min nästa?» Diskussionen efter detta fortsätter med Jesu liknelse. Just genom att vädja till lagen påvisar Jesus den laglärdes etiska otillräcklighet. På samma gång utövar Jesus kritik av den tidens judiska samhälle. Judarna hade inte något samröre med samarierna (jfr Luk. 9:53; Joh. 4:9). Samariernas handlande visar, att en vanlig människas kärlek och barmhärtighet kan vara starkare än rådande fiendskapspositioner. Jesus utövar samhällskritik genom att kritisera den officiella moralens och religionens renhetsföreskrifter, som hindrade prästen och leviten att hjälpa. De visste vad som var rätt, men åberopande samhälleliga skäl och praxis gjorde de inget. Detta är välbekant också från våra samhällen, där den politiska atmosfären i detta nu kan kännetecknas av rätt långtgående restriktivitet i fråga om konkreta hjälpåtgärder.

I liknelsen om den barmhärtige samariern är det djupast sett fråga om Guds- och Kristusdimensionen. Gudsdimensionen anger att Jesus visar hurudan Gud är: barmhärtig och en som hjälper i nöden. Jesusdimensionen anger åter att Jesus i samariernas person i själva verket hänvisar till sig själv. Han verkar genom att offra sig själv för andra. Jesu ord innehåller också en hänvisning till att människor, hur mycket de än försöker följa det dubbla kärleksbudet, i denna sak kommer till korta. Han själv visar vad innehållet i evangeliet är, nämligen att han som lagens fullgörare är barmhärtig ifråga om de svaga. Genom att tro på Kristus — detta är liknelsens kärna — kan människan i sitt eget liv älska Gud och nästan av hela sitt hjärta och hela sin själ. Genom sin spontana och effektiva verksamhet för nästan visar Jesus, att ett förverkligande av det dubbla kärleksbudet sker på ett uppfinningsrikt sätt och inte alltid så att ett samhälles traditionella regler följs.³

² Så Løgstrup i boken *Den etiske Fordring* (København 1956).

³ Jfr Bexell 1983, 70–72.

En episod ur det förflutna

Det är inte en tillfällighet, att det i det översta hörnet på insamlingslistan för Sveriges första diakonissanstalt, som också skulle bli Sveriges första sjuksköterskeskola, fanns en text med följande ordalydelse: «Insamling till inrättande av en diakonissanstalt i ändamål att bereda kristlig sjukvård. Stockholm den 11 april 1849. Matt. 25 kap. 40 och 45 vers.»⁴ Vad var det som fungerade som motor för den verksamhet, som syftade till grundandet av diakonissanstalten och vad var det för slags etik som därvid samtidigt gjorde sig gällande? Slutdelen av Matt. 25 är en skildring av den yttersta domen. I den lukanska berättelsen om den barmhärtige samariern frågade Jesus vad han skulle göra för att vinna evigt liv. Också i Matteus' skildring av den yttersta domen är det fråga om evigt liv eller om vem som skall överta det rike, som väntat de rättfärdiga alltsedan världens skapelse. Till de rättfärdiga säger Jesus bl.a.: «Jag var hungrig och ni gav mig att äta, jag var törstig och ni gav mig att dricka, jag var hemlös etc.» och «Vad ni har gjort för någon av dessa minsta som är mina bröder, det har ni gjort mot mig».

Det är att observera att det i de hittills anförda texterna är fråga om enskilda människor, som inför Gud frågar om sina gärningar och som personligen är ställda inför hans ansikte. Fastän texterna i Luk. 10 och Matt. 25 har använts som grund för kyrkligt-social verksamhet, är det inte utan vidare klart, att de allmänt kan fungera som grund för en samhällelig vårdarbetets etik. Jag nämnde redan, att hjälpanDET av en annan människa kan uppfattas som något som allmänt eller åtminstone ganska allmänt hör den mänskliga naturen till.

Arbetsetik och vårdarbete

Under årens lopp har många yrkesgrupper, t.ex. präster, diakonissor och sjukskötare, men också andra yrkeshjälpare, vilkas arbete traditionellt har uppfattats som kallelsearbete, genom sina

fackorganisationer lärt sig att driva sina fördelar på ett sätt, som strävar till att motsvara nutida samhällskrav. De nämnda yrkena har blivit yrken bland andra yrken, och det kallelsemedvetande man möjligen förknippat med dem har ofta blivit en tolkningsfråga. Vårdarbetets etik har blivit en del av den allmänna arbetsetiken. Då vi i alla fall lever i samhällen, i vilka luthersk kristendom på många sätt gjort och gör sig gällande i etiska frågor, är det på sin plats att med några ord beröra hur en arbetsetik kan utforma sig i denna tradition, närmare bestämt i dess begynnelseskede.

Det har blivit en vana — i synnerhet i massmedierna men även annorstädes — att tala om en protestantisk arbetsetik. Om man undantar det fall, att «protestantisk etik» kan användas som en sammelbeteckning för etiskt tänkande av olika slag, så är i protestantiska sammanhang dock en kritisk hållning när det gäller användningen av uttrycket «protestantisk etik» att föredra. Noga taget finns det nämligen inte någon strikt protestantisk etik. Däremot finns det nog reformert orienterad arbetsetik och arbetsetik med grund i Luthers teologi eller lutherskt teologiskt tänkande. I t.ex. Finlands lutherska kyrka har båda traditionerna haft sitt eget inflytande, inte minst genom förmedling av den andaktslitteratur, som cirkulerat bland kyrkfolket. För att undvika att blanda ihop olika saker med varandra, riktas uppmärksamheten i det följande på den arbetsetik, som kan tolkas fram ur Luthers eget tänkande. Det finns olika framställningar om Luthers arbetsetik — här vill jag bara nämna Gustaf Wingrens och Carl-Henric Grenholms.⁵

Fastän en etik som gäller vårdarbetet alltför kan granskas ur individuell synvinkel, som individuetik, är det efter den arbetsfördelning, som just i frågor gällande hjälp åt nödställda människor ägt rum mellan kyrka och stat samt kyrka och kommun — jag avser sjukhusväsendet och

⁴ Se Bengt Ingmar Kilstrom, *Kyrka och diakoni I*, Institutionen för praktisk teologi vid Åbo Akademi. Skrifter 31, Åbo 1987, 49, 52.

⁵ Gustaf Wingren, *Luthers lära om kallelsen* (Diss.), Lund 1942; Carl-Henric Grenholm, *Arbetets mening. En analys av sex teorier om arbetets syfte och värde*, Acta universitatis Upsaliensis. Uppsala Studies in Social Ethics 11, Uppsala 1988, 142–187; idem, *Protestant Work Ethics. A Study of Work Ethical Theories in Contemporary Protestant Theology*, Acta universitatis Upsaliensis. Uppsala Studies in Social Ethics 15, Uppsala 1993, 41–47.

socialvården —, i detta sammanhang skäl att också fråga sig hur en vårdarbetets etik kan sammanställas med luthersk socialetik. Luthers socialetik och den socialetik, som baserar sig på lutherskt teologiskt tänkande, är därvid inte det samma som ett kyrkligt-diakonalt tänkande i lutherska sammanhang.

Kallelse och yrke

Bakgrunden till Luthers utsagor om arbetet utgörs av det feodala samhället. Småindustri existerade, men något industriellt storkapital fanns inte. Inte heller gjorde man på Luthers tid någon klar skillnad mellan arbete och fritid. När Luther talar om arbete, menar han verksamheter, som äger rum i hemmet eller i dess närmaste omgivning: kvinnor, som tjänstgör i köket eller fähuset, män, som arbetar på åkrarna eller i skogen. Någon lön för arbetet gavs inte, fastän ersättning i form av pengar i en del sammanhang kunde förekomma. Luther talar om hantverkare och köpmän och en hel skrift tillägnar han soldatens yrke. Däremot visste han ingenting om det moderna samhällets långtgående arbetsfördelning och specificerade arbeten.⁶

När Luther talar om arbete använder han ofta ordet «kallelse» (= *vocatio*). Grenholm registrerar tre betydelser av detta ord hos Luther: (1) En i evangeliets förkunnelse ingående uppmaning att omvända sig till Guds rike, (2) en kallelse till präst eller en gudomlig kallelse («*divina vocatio*»), som ges åt några människor. En dylik kallelse är antingen oförmedlad (Kristi kallande av apostlarna) eller förmedlad (när någon kallas till predikoämbetet genom någon annan människa). (3) «Kallelse» betyder hos Luther även att på rätt sätt fullgöra sin yttre sysselsättning eller ställning i samhället. För «kallelse» i denna mening använder Luther termen «Beruf», första gången 1522. Varje människa är kallad till ett stånd, vari hon fullgör ett däremot svarande arbete. Kallelsen är att i detta stånd efterleva vad dekalogen påbjuder. Var och en skall enligt Luther i sitt respektive stånd, som make eller maka, son eller dotter, dräng eller piga, efterleva dekalogen. Bakgrunden till Luthers hållning utgörs av hans

kritik av klosterväsendet. När goda gärningar görs i syfte att förtjäna salighet inför Gud, är de enligt Luther förkastliga. De goda gärningarna hör nästan till. «Beruf» omspannar många olika slags arbeten och yrken. Enligt Luther finns det egentligen inte några särskilda kallelseyrken; alla yrken är kallelse.⁷

Dekalogen eller lagen har enligt Luther två bruk: ett borgerligt eller politiskt (*usus civilis*) och ett andligt (*usus spiritualis* eller *usus theologicus*). Det sistnämnda bruket driver människan till Kristus och hans förlåtelse. Lagens borgerliga bruk betyder, att den utgör grunden för det mänskliga livet i samhället och att dess uppgift är att förhindra överträdelser och orätta handlingar. Genom att hota med straff upprätthåller lagen ordning i samhället och håller människor i styr. Fastän Per Frostin ställt en hävdad lära om två styrelser eller regementen hos Luther i tvivel,⁸ är en av Luthers betoningar att Gud kämpar mot det onda på två sätt: på det andliga området genom sitt Ord, på det världsliga området åter genom svärd och överhet för upprätthållande av yttre ordning. Målet är människans timliga goda, den världslig rättfärdigheten, som uppnås genom ordning och goda gärningar. Det är i enlighet med denna teologiska helhetskonception Wingren tolkar Luthers lära om kallelsen.⁹

I Luthers tanke om skillnaden mellan två styrelser ger sig hans uppfattning om förhållandet mellan en kristen etik och en etik gällande även andra människor tillkänna. Det finns moraluppfattningar, som är gemensamma för kristna och icke-kristna, särskilt i socialetiska frågor. Enligt Luther styrs världen inte med evangelium. Också

⁷ Grenholm 1988, 151–152.

⁸ Frostin lämnade efter sig ett manuskript med rubriken «Luthers tvåregementslära». En historisk-kritisk undersökning av Luthers distinktion mellan andligt och världsligt med särskild hänsyn till några nutida Luthertolkningar». Undersökningens överraskande resultat var, att man hos Luther inte kan finna någon konsekvent tänkt lära om två riken eller två styrelser. Se Per-Erik Persson, Per Frostin in memoriam, STK68 (1992), 143–144, spec. 144. — Om Frostins tankar till temat se «Mellan Himmel och jord. Föreläsningar vid det nya Theologicums invigning i september 1990», *Religio* 35. Skrifter utgivna av Teologiska institutionen i Lund, Lund 1991, 135–156, spec. 139–140.

⁹ Se Grenholm 1988, 159–160.

⁶ Grenholm 1988, 150–151.

icke-kristna kan med sitt förnuft inse vad som är en rätt politisk handling. Luther är ingen anhängare av teokrati; han ställer sig inte bakom tanken på kyrkans förmyndarroll i politiska ting.¹⁰ Till skillnaden mellan världsligt och andligt ansluter sig Luthers distinktion mellan «Christperson» och «Weltperson». Bergspredikan ger enligt Luther uttryck för de frukter tron väcker hos den rättfärdiggjorde kristne (WA XXXII, 541, 14). Som enskild person är den kristne helt och hållet underställd det i bergspredikan uttalade kravet att inte värja sig mot det onda och att vända även andra kinden mot den som slår. Men i sitt stånd, t.ex. som far eller domare, bör han i alla fall ha omsorg om det som är honom anförtrott och göra motstånd mot det onda.

Herbert Olsson har i utförligare form behandlat bl.a. begreppet «Person» hos Luther. Hans utläggningar ger vid handen, att detta begrepp i Luthers tänkande anger människan i sin helhet («*totus homo*»). Människan är en person därför att hon står i ett förhållande till Gud och sin nästa. Att vara en person innebär enligt Luther också, att människans gudsförhållande inte bestäms utifrån hennes egna gärningar, gud gör ingen åtskillnad mellan personerna.

I människors inbördes relationer utesluter personbegreppet inte skillnader. Redan det att människan i en viss ställning, att hon har en viss uppgift («*Amt*»), t.ex. att hon är en härskare, lärare, elev, far, mor, husbonde, husmoder, tjänare, tjänarinna etc. förutsätter skillnader i människors inbördes relationer. Människan är i dylika fall en «*amtperson*» eller en «*weltperson*». Enligt Luthers förklaring av bergspredikan i WA XXXII kan varje människa betraktas både som «*einzele person*» och «*weltperson*», dvs. med hänsyn till gudsrelationen och relationen till medmänniskorna.

Det råder enligt Luther en inre enhet mellan den enskilda människan och den i världen levande människan. Som enskild är hon troende, men samtidigt har hon ett särskilt ämbete i det mänskliga samfundet. Människan är både en troende och en etiskt handlande människa. I förhållande till Gud kan hon vara antingen en kristen eller en naturlig människa. Eftersom den kristnes gudsförhållande är bestämt av tron, är den

kristne en «*christliche person*», när hon lever i detta förhållande. Som en «*christliche person*» lider den kristne allt utan att göra motstånd och som en sådan person dömer hon inte någon. Som en i världen levande och verkande person upphör hon dock inte att tillika vara en kristen person, dvs. en person, vars samhällseliga göranden och låtanden också bestäms av hennes gudsförhållande.¹¹

Mötet med den hjälpbehövande

När dessa tankar tillämpas på vårdarbete, kan det för det första sägas att den som vårdar och den som vårdas möter den andra människan som en person. I sin roll som vårdare, som kristen eller icke-kristen, verkar vårdaren på basen av sitt förnuft. Redan samhällsordningen utgör något slags garanti för att en vårdare utför sitt arbete och använder sitt förnuft när han tjänar andra människor. För det andra gäller det att skilja mellan en vårdare som i livet tillsammans med andra människor i världen är en «*christperson*» och en vårdare som under samma villkor inte är det. Eftersom den kristne underordnar sig bergspredikans krav och är beredd att avstå från sin egen rätt och lida oförrätt, ger han samtidigt i alla sina världsliga uppgifter på något sätt uttryck för att han är en «*christperson*». Fastän bergspredikan som sådan inte kan utgöra grund för någon samhällsetik eller någon vårdarbetets etik, är det inte utan betydelse att människor, som verkar i sina respektive samhällsställningar samtidigt är kristna. Det tillför vårdarbetet en dimension, där den som hjälper i varje hjälpbehövande ser Kristi kärleks ansikte: «... jag var hemlös och ni tog hand om mig ... jag var sjuk och ni såg till mig, jag satt i fängelse och ni besökte mig».

Den s.k. gyllene regeln i bergspredikan, Jesu ord i Matt. 7:12a, är för Luther vad innehållet beträffar ett sätt för lagen att framträda som naturlig lag, vid sidan av dekalogen och det dubbla kärleksbudet. Den nämnda regeln utgör den naturrättsliga grunden för Luthers social-

¹⁰ Grenholm 1988, 162–163.

¹¹ Till det föregående se Herbert Olsson, *Grundproblemet i Luthers socialetik* (Diss.), Lund 1934, 202–211.

etik.¹² Att tjäna nästan genom att arbeta är att verka i enlighet med buden i lagens andra tavla, börjande med det fjärde budet, som har med hedrandet av överheten att göra. Alla bud innehålls dock — som Luther utlägger saken i Stora katekesen — i det första budet.¹³ Det yttersta innehållet i det femte budet «Vi skola frukta och älska Gud, så att vi icke skada vår nästa till hans liv eller vålla honom lidande, utan hjälpa och bistå honom i alla faror och levnadsbehov» blir då klart.¹⁴ Oberoende av om arbetet uppfattas i Luthers termer eller enligt nutida definitioner på arbete, borde människans handlingar förmedla Guds kärlek, göra det som är bäst för nästan. Den gyllene regeln förutsätter att människan ställer sig i andras situation. I Luthers tänkande får den gyllene regeln en korsteologisk karaktär. En rätt tillämpning av den är möjlig först när kärleken riktar sig mot det som är syndigt, föraktat, fattigt och intigt,¹⁵ först när den som hjälper möter den

hjälpbehövande på ett sådant sätt som en människa möter en annan människa som människa.

En inordning av vårdarbetets etik i luthersk teologi enligt det ovan skisserade kan motivera vårdarens verksamhet på olika sätt. Eftersom varje vårdare i sitt yrke eller i sin kallelse handlar som «amtsperson» eller «weltperson» och sålunda verkar i enlighet med dekalogen i dess borgerliga bruk, tjänar han på ett yttre sätt Guds kärleksfulla syften med de människor han skapat. I den mån vårdaren därutöver är en «christperson» kan detta inte vara utan konsekvenser för hur han verkar som vårdare. Han gör inte bara det som yrkeskraven förutsätter, utan som en person vars göranden och låtanden bestäms av hans gudsförhållande uttrycker han sin tro genom att mera engagerat än yttre sammanhang tillåter leva sig in i sin nästas situation, får att så i ord och handling kunna förmedla Guds och Kristi kärlek till den han vårdar.

¹² Jorma Laulaja, *Kultaisen säännön etiikka. Lutherin sosiaalietiikan luonnonoikeudellinen perusstrukturi* (= Den gyllene regelns etik. Den naturrättsliga grunden för Luthers socialetik) (Diss.), *Annals of the Finnish Society for Missiology and Ecumenics* 32, Helsinki 1981, 35–39.

¹³ Luthers stora katekes, SKB, s. 396. Se även SKB, s. 339–440.

¹⁴ Luthers lilla katekes, SKB, s. 363.

¹⁵ Antti Raunio, *Luonnollinen laki ja jumalallinen rakkaus. Lutherin tulkinta Kultaisesta säännöstä 1522–1523* (= Den naturliga lagen och den gudomliga kärleken. Luthers tolkning av den Gyllene regeln 1522–1523). — Simo Peura (red.), *Usko ja rakkaus. Luterilaisen teologian mahdollisuudet tänään* (= Tro och kärlek. Den lutherska teologins möjligheter i dag), *Suomalaisen Teologisen Kirjallisuusseuran vuosikirja* 1989 (= Finska Teologiska Litteratursällskapets årsbok 1989), STKS:n julk. (= Finska teologiska litteratursällskapets publikationer) 165, Jyväskylä 1989, 117–135, särsk. 134.

Summary

Caring Science deals partly with questions concerning ethics. Until now no caring ethics from especially a Lutheran point of view has been proposed. In the article, elements in Luther's thinking about natural law (the Decalogue and the Sermon on the Mount) and his concept of a person are used to form a framework for dealing with that issue. Besides references to modern Lutheran theologians (Løgstrup, Wingren, Grenholm) some biblical and historical references are made, too.

IN MEMORIAM

Gillis Gerleman in memoriam

Fram till 1978 hade teologiska fakulteten vid Lunds universitet under 1900-talet haft endast tre professorer i Gamla testamentets exegetik: Sven Herner, Johannes Lindblom och Gillis Gerleman (1912–1993). Av dessa innehade Lindblom lärostolen i sjuåttio år, varför Herner och Gerleman tillsammans täcker sextio år. Det är en förmån för ett ämne att ha en sådan kontinuitet. När Gerleman endast 37 år gammal tillträdde sin tjänst övertog han ett seminarium, som under föreläsarens tid skolats i religionshistorisk metod och filologisk akribi. Det var främst den senare av dessa egenskaper som präglade Gerlemans avhandling *Zephanja textkritisch und literarisch untersucht* (1942). I en mycket koncentrerad stil presenteras här en rad briljanta lösningar på textkritiska problem. I sina närmast följande skrifter gick Gerleman över till Septuagintas prägel av att vara ett vittne om sin tids hellenistiska kultur: *Septuagint Studies*. Här var det alltså inte den textkritiska frågan som stod i centrum. Ur många synpunkter är de tre till det yttre oansenliga häftena hans mest läsvärda skrifter, inte minst studien över Jobs bok. Intresset för de gamla versioner sträckte sig även till den syriska översättningen, Peshitta, och han fick i uppdrag att ombesörja utgåvan av Esters bok i en ny, kritisk edition.

Som Gerlemans magnum opus skulle nog många vilja beteckna kommentaren till Höga Visan i *Biblischer Kommentar* (1965). Här hävdas med stor konsekvens, att Höga Visan inte är några folkliga bröllopskväden utan en litterär konstprodukt på hög nivå. Bakgrunden till beskrivningen av mannens och kvinnans utseende finner författaren i egyptisk bildkonst. Kommentaren är rik på slående observationer och originella synpunkter, vilket även kan sägas om kommentaren till Esters bok (1973).

På senare år ägnade sig Gerleman främst åt ordstudier. Han genomgick flera viktiga hebreiska ord och sökte precisera deras betydelse. Så småningom gled intresset över till Nya testamentet, och Gerlemans sist publicerade monografi heter *Der Heidenapostel* (1989). Det är en mycket originell studie över paulusbreven.

Gillis Gerleman var en god handledare av doktorander, men kanske inte av den pådrivande typen. Han sökte inte bilda skola utan tillät var och en att arbeta efter sina förutsättningar. Av hans elever har fyra blivit professorer och fyra docenter. Minnet av honom är en stimulans och ett föredöme.

Sten Hidal

LITTERATUR

Jonathan Z. Smith: *Drudgery Divine. On the Comparison of Early Christianities and the Religions of Late Antiquity*. 145 sid. *School of Oriental and African Studies, University of London, London 1990*.

I detta uppmärksammade och högst sammansatta arbete drivs två centrala diskurser, som för vissa läger, inom nytestamentlig exegetik och senantik religionshistoria, kan uppfattas som starkt provocerande. Den första diskursen, som inleder denna bokliga bearbetning av *Jordan Lectures in Comparative Religion 1988* vid *The School of Oriental and African Studies* är en idéhistorisk dekonstruktion av en protestantisk «reformationsmyt» om en unik och ofördärvad tidig kristendom som senare perverterats genom inflytanden från den myllrande senantika omvärlden med dess

mysteriekulter, sakramentsliknande kultmåltider och hierarkiska prästerskap — dvs. en förtäckt beskrivning av den pre-reformatiska medeltida kyrkan. Denna «reformationsmyt» har ofta, anser Smith, kritiklöst övertagits av företrädare för de ovan nämnda akademiska disciplinerna och applicerats i det vetenskapliga arbetet. Detta har bidragit till att det jämförande studiet av senantikens religioner och den heterogena kristendomen («early Christianities») har varit en verksamhet som präglats av mytiska föreställningar och rituell praxis och som ännu inte blivit en angelägenhet för akademisk forskning. Ty den religionshistoriska skolans tidigare ytjämförelser har inte heller hållit måttet.

Smith påbörjar nedmonteringen av «reformationsmyten» utifrån en amerikansk horisont med brevväxlingen mellan de amerikanska presidenterna John

Adams och Thomas Jefferson. Denna brevväxling berör bl.a. hur en ursprungligen ren och ofördärvad kristendom influerats av platonism och fördunklats av maktlystna präster. Vidare vittnar breven om deism och ett antitrinitariskt tänkande, drag som utmärker upplysningen. Titeln på vårt arbete kommer också från denna kontext, ty Thomas Jefferson skriver i *Notes on Virginia* (1781) att:

A patient pursuit of facts, and a cautious combination and comparison of them, is the drudgery to which man is subjected by his Maker, if he wishes to attain sure knowledge.

Smith gör vidare en mängd intressanta iakttagelser om dessa presidenters korrespondens och knyter ihop avsnittet genom att hävda att denna kan sägas vara en variant av det protestantiska, historiografiska projektet som inledd under reformationstiden.

Hos Melancthon och Calvin finner vi nämligen spridda hänvisningar till att vissa moment i katolsk rituell praxis, exv kring helgonens relikier, beror på inflytanden från den senantika hedniska omgivningen. Det är emellertid Zwinglis efterträdare i Zürich, Heinrich Bullinger (1504–75), som utvecklar detta tema i verket *De origine erroris*. Detta tänkande följs upp av Mathias Flacius Illyricus och hans cirkel i Magdeburg, vilka producerar det monumentala verket *Historia Ecclesiae Christi* (Basel 1559–74) som avser att visa hur nya testamentets rena kristendom blivit påvekyrka och successivt alltmer fördärvats för att åter kallas till de friskt flödande källorna av Martin Luther. Smith fyller på denna polemiska antikatolska linje med andra namn, antingen från reformationen eller upplysningen som direkt eller indirekt påverkat den dialog som förs mellan Adams och Jefferson. Men Smith nöjer sig inte med utarbetandet av den idéhistoriska bakgrunden till denna brevväxling, utan använder dialogen som ett fallstudium — ett exempel — på en dominerande protestantisk diskurs.

Ty, anser Smith, denna diskurs har inte endast historisk betydelse, utan genom att den förhållandevis problematiskt har övertagits av representanter för akademiska discipliner fortsätter den att präglade vår förförståelse. För varför skulle annars, frågar Smith, tidiga kristna sakrament — speciellt de paulinska — särskiljas från mysteriekulternas rituella handlingar genom hänvisning till att de sistnämnda karakteriseras av *ex opere operato*? Därmed har vi börjat nysta på en viktig tråd i Smiths verk; nämligen förhållandet mellan den framväxande kristendomen och de s.k. mysteriereligionerna. Ett tema som Smith valt ut för dess omfattning, allmänna betydelse och möjlighet att så att säga jämföra jämförelserna.

Smith avfärdar här först den religionshistoriska skolans komparativa projekt. Ty vad som krävs är inte en diskurs som kritiklöst finner likheter, utan en jämförande analys som visar skillnaderna, som kvalificerar jämförelserna utifrån ett medvetet valt teoretiskt perspektiv. Denna olikheternas metodologiska diskurs saknas exv hos Alfred Loisy, en exponent för den religionshistoriska skolan.

Ty för Loisy, och jag parafraiserar ett citat av honom i Smiths framställning, var Jesus en frälsargud på samma sätt som en Osiris, en Attis, en Mithra. I likhet med dem var hans hem i den himmelska världen, i likhet med dem uppträdde han på jorden. Och på samma sätt som Adonis, Attis och Osiris dog han en våldsamt död men återvände till livet — en gåring av universell frälsande natur. Smith sammanfattar torrt att utifrån en dylik likhets-paratax kan föga av värde utläras. De återupprepade s.k. likheterna fördunklar de skillnader som annars kunde göra en dylik jämförelse intressant. Exit den religionshistoriska skolan.

I sin kritik av jämförelser mellan senantika religioner och den framväxande kristendomen inom exegetikens hägn inriktar Smith sin analys på det egendommiga förfarandet att kristendomen förses med epitet såsom «unik» eller «sui generis» med närmast ontologiska förtecken, betecknande någonting ojämförligt värdefullt. Det är alltså inte fråga om språkbruket hos en biolog som genom jämförelser sluter sig till att en viss art är unik, ty då konstateras endast A är unik i förhållande till B, vilket också innebär att B är unik i förhållande till A. Utan i exegetisk språkbruk finns en tydlig tendens, enligt Smith, att ordet «unik» brukas som en superlativ som omöjliggör jämförelser. I sin framställning utvecklar Smith bl. a. hur denna superlativa unicitet utvecklats vad gäller evangeliegenren och apokalyptiken.

Smith argumenterar fränt; om kristendomen är unik i förhållande till andra senantika religioner, då är apostolisk eller paulinsk kristendom unik i förhållande till andra och senare kristendomar. Detta är i själva verket en version av den protestantiska historiografiska myten om en ofördärvad kristendom som sedan korrumpeteras. Vi bör vidare inse, skriver Smith, att vi enligt denna modell faktiskt inte jämför den tidiga kristendomen med senantikens religioner. Ty de sistnämnda är kodord — står för — katolicismen och studeras utifrån en protestantisk reformatorisk katalog om vad som utmärker denna fördunklade av den tidiga kyrkan.

Hur har då den unika, ojämförbara och ofördärvade tidiga kyrkan skyddats enligt denna mytiska historiesyn? Smith mejslar fram tre försvarsstrategier.

1. En anti-hednisk teknik som så att säga fryser de senantika religionerna i ett sent skede och därmed genom att konstatera att källmaterialet för exv myste-

riekulterna är sent i förhållande till den tidiga kristendomen gör att jämförelser — kronologiskt sett — är omöjliga. Detta trots att judiskt material som är ännu senare används för att belysa den tidiga kyrkan.

2. En anti-katolsk teknik som ser utvecklandet av kyrkans hierarki m. m. som sekundära inflytelser från omgivningen.

3. En antisemitisk teknik som erkänner en viss samhörighet med den tidiga kyrkan, men som snabbt distanserar sig genom protestantisk hermeneutik; skillnaden mellan etisk och rituell rigorism visavi evangelisk frihet, skillnaden mellan det nya och gamla förbundet, lag och evangelium osv.

Hur har då forskarvärlden reagerat på Smiths hypotes om en protestantisk historiografisk myt som har haft ett generellt problemformuleringsprivilegium? Efter vad jag har sett har Smiths tanke om denna protestantisk förståelse mötts av mestadels översvallande recensioner. Två möten kring verket arrangerades 1991 av *American Academy of Religion* samt *Society of Biblical Literature*. Några inlägg från dessa möten återges i *Numen International Review for the History of religions* vol. XXXIX fasc. 2 (nov. 1992). Bland dessa går Burton L. Mack t.o.m. så långt att han anser att en protestantisk religionsdefinition är utgångspunkten för alla större religionsteorier som blivit använda för att komparera kristendomen med andra religioner.

Men Smith bedriver inte endast en skoningslös kritik av tidigare forskning, utan framlägger också riktlinjer för en ny metodologisk diskurs — med relevanta exempel — vad gäller religionshistorisk komparation och vi har därmed kommit in på den andra huvudlinjen i framställningen.

Smith önskar att på nytt tänka igenom det komparativa projektet. Enligt Smith leder nämligen en genealogisk komparation, dvs. sökandet efter beroenden och lån till att den givande religionen vanligtvis privilegieras om inte de ovan nämnda försvarsmekanismerna får verka. Istället driver Smith tanken om analoga jämförelser, ty dessa betonar att det är fråga om en intellektuell sysselsättning med termer som likheter och skillnader, transformationer och inversioner, familjelikheter dvs. en rikare vokabulär än det binära systemet som dekreterar att något är antingen ett lån eller icke-lån, dvs. något autoktont.

Smith studerar i detta sammanhang Adolf Deissmann, vilken arbetade intensivt med detta problem i sitt monumentala verk *Licht vom Osten*, och som hävdade att analogier, dvs. likheter som inte kan förklaras genealogiskt, har uppkommit genom spontana uttryck för emotioner och reflektioner, dvs. genom allmänmänskliga psykologiska faktorer. Medan däremot formelartat uttryckta likheter visar på en genealogisk släktskap. Deissmanns fråga blir om likheter beror på

liknande religiösa erfarenheter eller om de är genealogiskt beroende.

Smith intresserar sig inte för den genealogiska komparationen av ovan nämnda skäl utan driver istället att alla jämförelser egentligen är analogiska och faller under J.S. Mills dictum att «om vi har den minsta orsak att antaga något verkligt samband mellan ... A och B, är argumentet inte längre om analogier.»

Smith skriver och här förstår jag inte riktigt hans tankegångar:

In the case of the study of religion, as in any disciplined inquiry, comparison, in its strongest form, brings differences together within the space of the scholar's mind for the scholar's own intellectual reasons. It is the scholar who makes their cohabitation — their sameness — possible, not «natural» affinities or process of history. Taken in this sense, «genealogy» disguises and obscures the scholar's interest and activities allowing the illusion of passive observation (what Nietzsche has termed ... the «myth of the immaculate perception»).

Som en flitig läsare av den banbrytande konsthistorikern Ernst Gombrich vet jag naturligtvis att den romantiska myten om det oskyldiga ögat och den passiva perceptionsprocessen ersatts av tänkande om en målinriktad aktiv och på kognitiva mönster uppbyggd perception, men en dylik medvetenhet utesluter ändå inte att användningen av genealogiska komparationer med nödvändighet bör tyda på en dylik naivitet.

Jag vill i detta avseende stödja mig på Hans G. Kippenberg, som i sitt konferensinlägg i ovan omtalade vol av *Numen*, kritiserar Smiths tes att alla egentliga komparationer är analoga och försvarar Deissmanns tanke att likheter mellan olika religioner kan förklaras antingen som diffusion/lån eller som en självständig utveckling. Ty den genealogiska kategorin kan inte avföras från den religionshistoriska scenen, för om en observatör finner en viss likhet mellan olika objekt bör han försöka att förklara denna likhet. En av de förklaringsstrategier som står till buds är då den genealogiska.

För mig förefaller det som om Smith i sin polemiska iver och upptäckarglädje i kartläggandet av den protestantiska historiemyten förblindats av sin egen djupgående kritik och utifrån detta uteslutit den genealogiska komparationen. Men Smiths nya komparativa projekt innehåller andra mer utvecklingsbara delar.

Med Smith bör vi skarpt hålla isär genealogi och analogi, vilket inte har gjorts i mycken tidigare forskning. Smiths utsaga att jämförelser varken är naturliga eller givna, utan är delar av en intellektuell teoribaserad process förefaller också i högsta grad utvecklingsbar. Vidare bör en komparation vara historiskt oriente-

rad och således först analysera kontinuitet och diskontinuitet inom den egna traditionen innan relationer till andra traditioner kommer upp på dagordningen.

Det sistnämnda gäller framförallt den stora och komplicerade frågan om de s.k. döende och återuppvästande gudomligheterna i Främre Orienten. Ty, även om Frazers grandiosa paradigm länge har bestämt både den religionshistoriska och delar av den exegetiska horisonten, får detta synsätt numera anses som helt överspelat. Dessa gudomligheter uppstår nämligen inte likt Kristus, utan fortsätter att existera på annat sätt. Detta gäller i särskilt hög grad Attis och vad Smith med den italienska religionshistorikern Sfameni Gasparro kallar Attis överlevande i döden. Smith konkluderar härvidlag, med en träffande formulering: *what is soteriological for the dead is to remain dead*. Smith alluderar här på två generella perspektiv som han har utvecklat i sina andra publikationer. Han skiljer nämligen mellan lokativt och utopiskt inriktade religiösa traditioner.

Den lokativa traditionen karakteriseras av att kosmisk och social ordning upprätthålls utifrån tanken att en instabil och kaotisk tillvaro har övervunnits och fått gränser. Stabilitet premieras och den lokativa traditionen ingjuter och väcker förtroende. Allting har sin bestämda plats i en dylik tradition. Smith beskriver detta också som utmärkande helgandets religioner. Han skriver:

The soteriology of such view is two-fold: emplacement is the norm, rectification, cleaning or healing is undertaken if the norm (expressed primarily, although not exclusively, in the language of «boundaries») is breached.

I denna lokativa tradition är det således, enligt Smith, soteriologiskt för de döda att stanna på sin plats och förbli döda, men med förbindelse till de levande. Attis kan enligt den frygiska myten, som Pausanias och Arnobius återberättar, röra på sin minsta lem och hans kropp ruttar inte; han är ett *praesens numen* som i sitt överlevande i döden, genom det rituella sörjandet av honom — ett pathos som blir ett ethos — tillförsäkrar den troende ett visst hopp om fortlevnad, existens efter döden.

Efter analysen av Attis-traditionen går Smith över till den tidiga kyrkan och dess data kring död och uppståndelse. Smith väljer nu att temporärt se bort ifrån texterna och istället huvudsakligen använda sig av det ikonografiska material som presenteras i G.F. Snyders, *Ante Pacem: Archeological evidence of Church Life Before Constantine*, Mercer Press 1985.

Hans slutsatser utifrån detta material, daterat fram till slutet av andra århundradet, är kontroversiella. De avlidna kristna fortfor att tillhöra en utökad kristen

familj och hörde samman med de levande genom släktskap. Böner riktades till de avlidna, måltider — refrigeria — avåts för att fira den avlidnas födelse — eller dödsdag. Detta kan förefalla okontroversiellt, men Smith kontrasterar då ikonografien mot texterna. Ty i den förra saknas, anser Smith, klara ikonografiska belägg för uppståndelsetro och den yttersta domen. Han argumenterar att de döda förblir döda i en annan sfär än de levandes, men det finns kontakt, minne och närvaro. Smith skriver t.o.m. att det från vår synvinkel är liten skillnad om detta uttrycks i att Attis rör sin minsta lem eller om föreställningen innebär att man gör en vinlibation på den dödes grav och firar refrigerium.

Smith tolkar i detta sammanhang de båda traditionerna lokativt, men det är nu högst intressant att han anser att de båda också kom att utveckla utopiska perspektiv. Vad karakteriserar då den utopiska världsynen enligt Smith?

Han anser att den kännetecknas av ett nedbrytande av alla gränser, helgandet av ett ordnat rum är inte det primära utan frälsning söks genom uppbrott, uppror och transcendens. Vad gäller Attis-traditionen kan vi endast iakttaga fragment av en dylik utopisering; de allegoriserande diskurserna hos kejsar Julianos, Sallustios, Naasenerhymnen till Attis, framväxten av tauroboliet osv. Tendensen är emellertid tydligare inom den kristna sfären.

Ty, enligt Jonathan Z. Smith, kan en liknande process och reinterpreteration iakttagas alltifrån semitiska «baptistiska» grupper, vilka använder ett religiöst språk karakteriserat av rent och orent, dvs. exemplifierande den lokativa traditionen, till utvecklandet av mer utopiska frälsningsmål. Dessa är då uttryckta i termer av återfödelse och i konsekvens därmed ett utsträckande av efficiteten för riterna och ett utökande av dess transcenderande effekter.

Utifrån ovanstående går Smith t.o.m. så långt att han anser att mysteriekulterna och icke-paulinska former av kristendom har mer gemensamt än vad paulinsk kristendom har med icke-paulinsk. Detta påstående och tankarna om de lokativa respektive de utopiska perspektiven är några av de intellektuella utmaningar Smith ställer oss inför.

J. Peter Södergård

Mogens Müller: *Kirkens første Bibel. Hebraica sive Graeca veritas? XVI + 152 sid. Forlaget ANIS, Frederiksberg C, 1994.*

Författarens tes är att den kristna kyrkans Gamla testamente snarare borde utgå ifrån den text som återfinnes i Septuaginta (LXX) än från den judiska hebreiska masoretiska texten (MT). Det är alltså legitimt att i

Jes. 7:14 i anslutning till LXX välja översättningen «jungfrun» i stället för MT:s «den unga kvinnan». I Sverige valde man redan 1917 den senare översättningen som en konsekvens av att man genomgående lade MT till grund för den svenska kyrkobibeln översättning av Gamla testamentet. Den danska kyrkobibeln 1931 följer också MT, men man behöll «jungfrun» och vissa andra traditionella återgivningar av enskilda ställen, när de nytestamentliga författarna direkt anknyter till ordvalet i LXX. Detta har väckt en del diskussion i Danmark i samband med nyöversättningen av Gamla testamentet 1992.

En diskussion av detta slag blir i Sverige lätt förenkla till att gälla ett ställningstagande för eller emot en fundamentalistisk bibelsyn. Den danska diskussionen rymmer andra teologiska dimensioner. För Mogens Müller gäller det vilket som var den äldsta kristna kyrkans Gamla testamente och vad det får för konsekvenser för oss idag.

Författaren låter sin tes växa fram inom ramen för en utförlig historisk genomgång av LXX:s tillkomst-historia. Det började i Alexandria (där traditionen om den egyptiske konungens biblioteksintresse tas på allvar, s. 21). De apokryfiska skrifterna behandlas däremot mera försiktigt, och det pekas på att de endast undantagsvis citeras i Nya testamentet (s. 16). I företalet till Syraks bok anföres också «Skrifterna», men dessas omfång är inte självklart. (Är för övrigt översättningen av τῆς ... ἀνάγνωσις med «forskningen», s. 8, riktig?)

Gamla testamentet föreligger i olika textrecensioner, något som har blivit ytterligare belagt genom Qumranfynden. Det är alltså ännu svårare än förr att stanna för en enda text som den «bästa» eller «riktigaste». Då diskussionen här närmast gäller MT eller LXX pläderar författaren för LXX med en rad argument: Redan i förkristen tid betraktades denna grekiska text som «inspirerad», på samma nivå som den hebreiska texten. LXX är inte heller helt «grekisk» utan har kvar och vittnar om sin hebreiska bakgrund. Det är slutligen fråga om en skapelseprocess, där LXX blir ett traditionsvittne (s. 86 ff.) och i sista hand legitimeras som kyrkans Gamla testamente genom *interpretatio Christiana* (s. 116.).

Vad är nu att säga om detta? En spontan invändning är att anföra parallellen med Vulgatas framväxt som allenarådande kyrkobibel i den romersk-katolska kyrkan under medeltiden, men författaren avfärdar denna process som «historiens ironi» (s. 74) Men måste man ändå inte bedöma detta på samma sätt som den äldsta kristna kyrkans bruk av LXX? Eller hade det som skedde i kyrkans äldsta tid en annan och mera normativ betydelse? Och vad var det i så fall egentligen som skedde? Nya testamentet är skrivet på grekiska och därmed också de däri ingående citaten från

Gamla testamentet. Men dessa citat kommer inte genomgående från LXX (jämför s. 106.), om man inte utvidgar septuagintanamnet till att omfatta alla grekiska textformer, där somliga är svåra att belägga utanför Nya testamentet. Och nog är det väl sannolikt att Jesus utgick från en hebreisk Jesaja-text, när han predikade i Nasarets synagoga.

På s. 96 ff. diskuterar författaren LXX som *translatio et sive interpretatio*. Han kan tänka sig att den hebreiska text som låg till grund för översättningen skilde sig från MT (s. 103). Och det är nog rätt klart att det är så. LXX är till stor del en ganska ordagrann översättning av en från MT något avvikande hebreisk förlaga. Men, säger han vidare, LXX är någonting annat och mera än en ord för ord-översättning. Som traditionsvittne har LXX en annan status (s. 113). Recensenten blir här inte riktigt klar över om detta innebär att LXX utöver att ge en ordagrann översättning också ger en *interpretatio*, eller om denna interpretation snarare ligger i LXX:s roll som traditionsvittne. Om det är Nya testamentets och den äldsta kristna kyrkans bruk som har gjort LXX till kyrkans Gamla testamente, måste man ställa motfrågan om traditionen verkligen skall få låsa en text som den autentiska bibeltexten. Det har funnits tendenser att göra så med MT; skall vi nu göra så med LXX i stället?

En annan fråga är vad det teologiskt innebär om kristendomen säger sig ha ett annat Gamla testamente än judendomen — att vi inte bara väljer att utgå från olika textrecensioner av de gammaltestamentliga skrifterna utan att vi dessutom skulle mena att det föreligger en principiell och saklig skillnad, som inte har att göra med olika tolkningar av samma texter? Och vilka konsekvenser får detta för den judisk-kristna dialogen? Innebär detta att man som jude förväntas acceptera Nya testamentet, innan man kan gå till sina egna skrifers vittnesbörd? Svårigheter av detta slag bidrog i den äldsta kyrkan till att man sökte sig till den hebreiska versionen av Gamla testamentet.

Till sist: Jag har svårt att se denna sakligt och principiellt avgörande skillnad mellan MT och LXX. Dessa båda är för mig textformer bland flera andra. Om man vill kanonisera texten i LXX hamnar man dessutom i ett riktigt utbud av grekiska handskrifter och textrecensioner inom och utom den textmassa som vi traditionellt benämner LXX. När man i dagens läge skall fastställa grundtexten som underlag för en översättning av Gamla testamentet torde man snarare få ta MT som utgångspunkt för att sedan med hjälp av Qumrantexter, Samaritanus och de olika grekiska texterna få fram MT i så ursprunglig form som det går. Kanske kan nya insikter och nya fynd i framtiden öppna nya möjligheter.

Att Nya testamentet läser dessa texter i ljuset av tron på Jesus som den i Gamla testamentet utlovade

Kristus är självklart. Men för den sakens skull behöver inte Septuaginta bli kyrkobibel.

Bo Johnson

J.F. Schumaker (ed.): *Religion and Mental Health*, 320 sid. Oxford Univ. Press, New York, Oxford, 1992.

Det har, äntligen, utkommit ett samlingsverk om religionen och den mentala hälsans relationer till varandra. Området har, i varje fall här hemma, varit näst intill tabubelagt.

Boken består av en inledning och tjugofyra kapitel, som till antal mellan fyra och åtta grupperats under fyra huvudrubriker: historiska perspektiv, affektiva och kognitiva konsekvenser, psykosociala dimensioner samt tvärkulturella perspektiv. De flesta kapitlen har en ensam författare, men i några har flera samarbetat. Majoriteten av författarna är psykologer, liksom utgivaren, men några är sociologer och psykiatrer, och en är antropolog; vad en av författarna, Leslie J. Francis, har för utbildning i botten vågar jag endast anta: han hör troligen till psykologerna, eftersom han — mycket konsekvent — utgår från Eysencks teorier om neuroticism och psychoticism. Att döma av den även i övrigt knapphändig presentationen av bidragsgivarna är de flesta sannolikt relativt unga; antropologen i sällskapet, Erika Bourguignon, är dock professor emeritus. Författarna har med få undantag anglo-amerikansk-australiansk bakgrund (utgivaren är australiensare) men en är nederländare och två är israeler.

Utgivaren tar i inledningen upp metodologiska problem (sådant som definitionsfrågor och selektion av undersökningspersoner/-grupper) och diskuterar i anslutning här till en del äldre arbeten på området; han summerar vidare innehållet i de tjugofyra kapitlen på sådant sätt, att läsarens nyfikenhet väcks. (Han står själv för ett kapitel: om konsekvenser av «irreligion» för den mentala hälsan.) Kapitlen sammantagna spänner över vitt skilda fält av de intrikata och långt ifrån entydiga relationerna mellan religion och mental hälsa. De är sinsemellan litet olika disponerade men ungefär lika långa. De utgör inte forskningsrapporter utan komprimerade litteratursammanställningar, vilket inte utesluter, att ibland också egen forskning refereras. De är genomgående välskrivna, och litteraturförteckningarna är omfattande. Ett index i slutet av boken gör det möjligt att använda den som uppslagsbok, men den är värd en grundlig läsning alltigenom. Koncentrationen gör emellertid, att man behöver tid på sig.

Litteraturförteckningarna upptar huvudsakligen (men inte enbart) engelskspråkig litteratur. Jag har inte överblick nog att bedöma hur mycket forskningsresultat som publiceras på andra språk men misstänker att

snedfördelningen återspeglar en realitet. Vid läsningen av J.D. Sheas historiska kapitel om «Religion and Sexual Adjustment» blir jag osäker om hur långt författaren gått till källorna eller nöjt sig med att redovisa andras tolkningar. Den i övrigt mycket omfattande litteraturlistan upptar endast ett par Augustinus-översättningar. Att läsa kyrkofäder och medeltida kyrkoledare i original torde visserligen stöta på svårigheter för den som varken är kyrkohistoriker eller språkexpert, men frågan kvarstår hur rättvisa i sina urval och slutsatser de moderna författare varit, som Shea refererar.

Det är nog ofrånkomligt, att de flesta undersökningar, som refereras i boken hänvisar till den judisk-kristna traditionen. För oss som lever i den traditionen är det inte oviktigt. Avdelningen med tvärkulturella perspektiv ger dessutom intressanta utblickar, som manar till eftertanke. Jag trodde t.ex. inte, att jag skulle ha så svårt att förstå buddhistiskt tänkande, när ändå jämförelser hela tiden görs med västerländska uppfattningar. (G. Groth-Marnat är författare till det kapitlet.)

Inte bara utgivaren utan flera av de andra bidragsgivarna återkommer till definitionsproblemen: det är långt ifrån självklart hur vare sig religion, religiositet eller mental hälsa skall definieras. Andra definitionsproblem dyker upp gång på gång. Det är helt naturligt. Ingen säger dock rakt ut vad som faktiskt borde gå att göra åt saken: att alltid, så exakt som möjligt, ange hur man valt och hur man avgränsat, inte så, att man nödvändigtvis måste välja och avgränsa likadant som andra forskare (det skulle riskera att låsa utvecklingen) men så, att olika undersökningars resultat blir jämförbara. Som det nu är (hittills varit) blir resultat ibland onödigt svårtolkade (om ens tolkbara), vilket flera förf. återkommer till. En indelning i intrinsikal och extrinsikal religiositet tycks dock vara meningsfull att utgå från, i varje fall i den nordamerikanska kultur, där den stora majoriteten inte bara säger sig ha någon sorts religiös tro utan också har anknytning till något samfund.

På olika sätt och olika håll återkommer vidare, att det ingalunda är säkert, hur man skall dra gränsen mot psykopatologi i olika kulturer, religioner och världsuppfattningar och vid olika tider i mänsklighetens historia. I snävaste laget finner jag den definition, som Raymond H. Prince använder på religiösa upplevelser: «By religious experiences I mean states of mind which their subjects invest with supernatural or preternatural meaning (interpreting the experiences as related to such agencies as spirits, gods, devils, or magical influences)». Gör man så, blir å andra sidan upplevelser (eller deras yttringar) åtkomliga för forskning även inom andra kulturer än där man själv hör hemma.

I de arbeten som refereras har forskarna, där det varit möjligt och/eller lämpligt, arbetat med intervjuer, frågeformulär, observationer. Det framgår dock, visserligen mera indirekt än direkt, att pålitliga data på de

områden boken behandlar är utomordentligt svåra att komma åt, om man vill nå djupare kunskap än som är möjligt vid användande av enkla (men kanske också missvisande) indikatorer, som t.ex. registrerad samfundstillhörighet eller kyrkibesöksfrekvens eller andra undersökningsgrupper än college-studerande. En av allt att döma erfaren intervjuare, H.G. Koenig, som skriver om religion och mental hälsa hos äldre personer, konstaterar emellertid, att även om somliga inte vill tala om sin religion, så visar sig flertalet villiga att göra det inför en lyssnare, som inte dömer, kritiserar eller predikar. Hade någon på analogt sätt vågat tala med etablerade kriminella (det finns många sätt att avgränsa en sådan grupp) hade kapitlet om kriminalitet och religion (W.S. Bainbridge) kunnat bli mycket spännande; bristen bör knappast skyllas på författaren.

På ett undantag när präglas kapitlen helt av strävan efter objektivitet. Undantaget är J.T. Richardsons om mental hälsa hos «cult consumers». Det utgår från ett konkret rättsfall. Tonen är polemisk på ett sätt, som känns igen från amerikanska TV-rättegångar. Måste man ta i så för att göra klart, att man skall vara försiktig med psykiatisering även i fall, där en person ansluter sin till en extrem sekt? Här föreligger också en ensidighet i argumentationen, som annars inte återfinns i boken.

Jag är undrande inför ytterligare ett kapitel, det som handlar om religiositet, depression och suicid, men av annan anledning. Varför har det anförtröts åt en sociolog (Steven Stack), som skrivit ett rent sociologiskt upplagt kapitel? Visst kan det vara intressant att veta, att en sociologisk suicidlitteratur existerar, men det finns vid det här laget en omfattande psykiatrisk suicidologisk forskning, som bort beaktas. Än mer uppenbar blir bristen på psykiatriskt perspektiv i det korta underavsnittet om religion och depression.

Det torde, trots invändningarna ovan, redan ha framgått, att jag anser boken vara av hög klass, omsorgsfull och kritiskt värderande. Läsaren blir i hög grad problemmedveten och stäms till försiktighet och ödmjukhet inför bedömningen både av forskningsresultat och av enstaka fall «ute på fältet». Man får rikligt med anvisningar om hur man kan fördjupa sig. Viktigast tycker jag dock är en öppenhet hos författarna, vilken stimulerar till följdfrågor. Det som redovisas framställs inte som ett avslutat helt (vilket det för all del inte heller kan bli frågan om, så som verkligheten ser ut), utan så, att det kan ge incitament till vidare forskning, f.ö. ofta efterlyst av författarna. Utöver vad jag redan antytt i den vägen menar jag, att det t.ex. vore viktigt att försöka ta reda på hur långt de amerikanska resultaten att religiositet, i varje fall intrinsikal sådan, höjer välbefinnande och minskar oro stämmer i ett långt mera sekulariserat samhälle som det svenska eller om det som tycks gälla för äldre personer i USA

också har giltighet för medelålders yrkesaktiva, där och här. En annan recensent hade sannolikt gett andra förslag. Här finns att ösa ur.

Eva Johanson

Gunnar Appelqvist: *Luthersk samverkan i nazismens skugga. Sverige och Lutherakademien i Sondershausen 1932–1945*. 207 sid. Skrifter utgivna av Svenska Kyrkohistoriska föreningen. II Ny följd 47. Uppsala 1993 (Diss. Uppsala).

Gunnar Appelqvists avhandling ventilerades i Uppsala den 18 maj 1993. En resumé är införd i STK 1993 s. 152. Uppläggnings av förf:s undersökning är inte originell, utan följer den forskningsinriktning som angetts av främst Eino Murtorinne. Förf. beklagar att Murtorinnes *Risti hakaristin varjossa* är tillgänglig endast på finska. En engelsk- eller tyskspråkig läsare torde göra samma reflexion inför förf:s eget arbete. Ämnesvalet är väl motiverat, särskilt som någon större undersökning av de svensk-tyska förbindelserna under hela det Tredje rikets tid förut inte gjorts. Verksamheten vid Lutherakademien i Sondershausen får därför fungera som titthåll in i en ovanligt komprimerad epok. Framställningen håller sig i allmänhet nära källorna, och förf. intar en balanserad attityd. Avhandlingsämnet formulerades redan 1979, och arbetet synes till stora delar ha avslutats flera år före tryckningen. I källförteckningen anges resp. arkivorter principiellt «uti-från de förutsättningar som rådde då forskningen bedrevs», men att i ett 1993 utgivet arbete skilja mellan arkiv i Väst- resp. Östberlin, ger dock ett egenartat intryck. I litteraturlförteckningen upptas endast fyra arbeten tryckta efter 1985 — bl.a. saknas samlverket *Der Holocaust und die Protestanten*, Wolfgang Gerlachs *Als die Zeugen schwiegen. Bekennende Kirche und die Juden*, och Steven Kobliks av rec. i Tro & Tanke, Supplement, 1993, starkt ifrågasatta arbete om Sverige och judeproblemet (*The Stones Cry Out*).

Förf:s syfte är inte att formulera nya teorier, utan att ta hänsyn till «så mycket som möjligt av det källmaterial som är tillgängligt». Detta syfte uppfylls i betydande utsträckning betr. det omfattande tyska källmaterialet, däremot inte fullt ut beträffande det svenska. När förf. nämner att biskop John Cullberg var ordförande i den statliga utredning angående ändrade bestämmelser för det kyrkliga kollektiväsendet, som tillsattes med anledning av debatten om den s.k. kyrkonazismen i Sverige, hade det funnits anledning att efterforska Cullbergs efterlämnade papper. Dessa förvaras i Västerås domkapitels arkiv och är tillgängliga för forskning. Där finns t.ex. brev från Anders Nygren till Cullberg, som kunde kompletterat förf:s framställ-

ning av debatten om kyrkonazismen, men också annat material som öppnar viktiga, fördjupande perspektiv.

I sin skildring av det svenska deltagandet i Sondershausen efter andra världskrigets utbrott, urskiljer förf. flera grupper: professorer och studenter från Lund (Hugo Odeberg, Ragnar Bring), präster från Göteborgs stift med Ivar Rhedin «som ledare», Lars Wollmer från Svenska Landskommittén samt representanter för en ekumenisk linje (Arvid Runestam och Anna Söderblom). När förf. beskriver göteborgsstiftarnas bild av den nya Tyskland som «odelat positiv», bygger han uteslutande på Lutherakademiens tyska referat av svenska tidningsartiklar, trots att han tidigare framhållit hur dessa pressklipp syftade till att gentemot de tyska myndigheterna motivera akademiens existensberättigande. Förf. konstaterar så, att även hos den västsvenska gruppen hade «myndigheternas strävan att låta Sondershausen skapa en positiv bild av det krigförande Tyskland givit utdelning».

Betr. en av deltagarna i gruppen kan detta omdöme helt avfärdas. I ett brev till John Cullberg 23/8 1940 skildrar Lars Malmgren, som i samband med seminariet i Sondershausen rest runt i landet, hur han först nu insett nationalsocialismens karaktär av religion. Hans tidigare «sympatier i mer än ett avseende» ersattes av «en känsla av beklämning». Det var «närmast kusligt se den direkt religiösa fanatism, som präglade allas anleten» när Hitler visade sig, och han konstaterar att «aldrig och ingenstades har hedendomen så direkt slagit mig i ansiktet som på «Reichsparteitagsgelände» i Nürnberg». Samtidigt var han övertygad om en tysk seger, där inte heller kristendomen skulle komma att lämnas intakt. Brevet — som utgör ett belysande tidsdokument — visar att utlänningar, genom de vidare rese-möjligheter som deltagandet i Sondershausen ännu i början av kriget erbjöd, kunde få sin blåögt positiva Tysklandsbild ersatt av djupare, avsevärt mörkare intryck. Förf. har otvivelaktigt rätt i sin uppfattning av Sondershausen som tysk krigspropaganda, men trots att han registrerar att propagandan t.o.m. kunde bli direkt handgriplig, som vid seminariets utflykt till Quedlinburg i augusti 1938, problematiserar han inte all propagandas dubbelhet: att effekten lätt kan bli en helt annan än den avsedda.

Ibland missar förf., som när han — utan belägg — påstår att delar av den svenska gammalkyrkligheten tog avstånd från biskoparnas adventsbudskap 1942 (med anledning av deportationen av de norska judarna). En annan miss gör han på en punkt i sin annars förtjänstfulla karakteristik av ärkebiskop Erling Eidem, som spelar en huvudroll i avhandlingen. När Eidem i maj 1934 genomförde ett enligt honom själv fullständigt misslyckat besök hos Hitler, var det inte «en statschef bland andra statschefer» han sökte. Det var istället en människa bland statschefer. Därför blev

besvikelsen så total, när Eidem insåg att hans personalistiska strategi kom fullständigt till korta i mötet med inkarnationen av en omänsklig ideologi. Likväl drog han inte några vittgående slutsatser av sitt misslyckande, utan fortsatte i de flesta fall att handla politiskt uteslutande genom personliga kontakter. Annars är förf:s bedömningar av Eidem nyanserade, och hans beskrivning av Eidems uppfattning av en ideell nordisk enhet så att säga ovanför den politiska verkligheten är träffande. Frågan om ideal och verklighet i Eidems åskådning och gärning vore värd en egen undersökning, och skulle även kunna förklara hans återkommande tal om sin egen otillräcklighet.

De gjorda invändningarna får inte skymma det faktum att Gunnar Appelqvist genom sin avhandling om Sverige och Lutherakademien i Sondershausen utfört en värdefull forskningsinsats, som borde kunna inspirera inte minst kommande doktorander till ny forskning inom ett ännu förvånansvärt obearbetat fält. Till de många problemen kring det invecklade samspelet mellan svenskt kyrkoliv och 1930- och 1940-talets politiska situation finns ett rikt tryckt och otryckt källmaterial — i in- och utländska arkiv, som inte begränsar sig till Svenska kyrkan.

Anders Jarlert

Wolfhart Pannenberg: *Den apostolske Trosbekendelse*. 179 sid. Anis, Religionspedagogisk Center, Frederiksberg 1991.

Wolfhart Pannbergs utläggning av trosbekännelsen, utgiven i flera upplagor på olika språk, utkom redan 1972. Denna danska utgåva, översatt av Aage Schjøler, är försedd med en utförlig introduktion av Niels Henrik Gregersen och Peter Widman. På grundval bl.a. av en intervju med Pannenberg 1984 skildras hans dramatiska biografi och hans utveckling som teolog och författare. Peter Widman beskriver kortfattat den systematiska grundidén i hans författarskap. — Ett särskilt skäl att uppmärksamma Pannbergs korta sammanfattning av trosläran är att den skrevs relativt kort tid efter hans genombrott med programskriften *Offenbarung als Geschichte* 1961. Det som var huvudpunkter i hans uppgörelse med Bultmannskolans existentiella interpretation — och andra symbolteorier — framstår med särskild pregnans. Den för Pannenberg utmärkande kombinationen av solid historisk insikt och en systematisk helhetstolkning av människans livssituation möter också i hans kommentar till Apostolicum. Genom denna danska utgåva har den gjorts lättare tillgänglig också för svenska läsare.

Bengt Häglund

Reinhard Slenczka: *Kirchliche Entscheidung in theologischer Verantwortung. Grundlagen, Kriterien, Grenzen*. 280 sid. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1991.

Detta arbete av professorn i dogmatik i Erlangen innehåller något så ovanligt som en teologiskt underbyggd aktuell kyrkokritik. Det är inte en kritik med negativa förtecken, inte heller är den det genomgående temat. Den största delen av boken ägnas åt «Grundlagen», dvs. åt de fundament varpå kyrkans verksamhet bygger: om Kristus som kyrkans grund och om den i Jesu namn församlade menigheten, om Guds ord och Skriften. I en andra avdelning behandlas bl.a. kriterierna för teologiska omdömen och en tredje del handlar om gudstjänsten och om «herdeämbetet». Huvuddelen av kyrkokritiken följer i en fjärde avdelning, som behandlar sådana ämnen som kyrkans gränser, heresin, sann och falsk kyrka, kyrkans framträdande i informations-samhället, språkförvirringen i gängse användning av många av teologins huvudord. Ett av de kritiska kapitlen bär överskriften: «Wann hört die Kirche auf, Kirche zu sein?» Liksom det finns «namnkristna», finns det också «namnkyrkor», som tappat bort de förutsättningar, som är väsentliga, men ändå arbetar vidare i kyrkans namn.

Ett litet men inte helt oviktigt exempel på författarens kyrkokritik är vad han säger om sättet att inleda en gudstjänst: det sker ofta numera med allmänt hållna, vänliga hälsningsord, som kan verka tilltalande men lätt gör att det hela råkar in i en glidande övergång från en verklig gudstjänst till en «Veranstaltung», en «performance» i prästens och andra medverkandes regi, med församlingen degraderad till publikum.

Sammanfattande kan sägas att boken är en djupgående teologisk analys, värd att begrunda, en praxisorienterad systematik på hög nivå.

Bengt Hägglund

Sallie McFague: *The Body of God: An Ecological Theology*. 274 sid. SCM Press, London 1993.

I sin prisbelönta och omdebatterade «Models of God» började Sallie McFague 1988 att tala om världen som «Guds kropp».

Diskussionen kring McFagues tes är långtifrån avslutad: att bruket av nya metaforer i den kristna tros-läran löser gamla och nya problem i en «ekologisk tidsålder». Därför förväntar man sig nu en fördjupad metodreflektion och en precisering av skapelse-teologin, särskilt när hennes senaste essay med titeln «The Body of God» bär underrubriken «en ekologisk teologi».

Kristendomens förkroppsligande

McFague disponerar sitt stoff enligt ett konventionellt mönster. Sin utgångspunkt har hon i «den ekologiska krisen» och ställer den «organiska modellen» i kontro-vers till maskinmodellen.

Eskatologin bildar slutpunkten: McFague upprepar sin tes att bruket av den nya kroppsmetaforen leder till en tidsenlig uttrycksform för kristendomen. Denna bild förankrar hon inom en vidare kroppsjäreligion och en «postmodern vetenskap». Kroppsbildens etiska praxis leder enligt henne till en friskare värld för alla levande.

Till skillnad från den naturliga teologin förespråkar McFague en «naturens teologi». Denna leds av en naturvetenskapligt informerad världsbild istället för att söka bevisa Gudsuppenbarelse genom naturvetenskaplig kunskap.

McFague presterar en omfattande syntes av ett stort antal forskningsrön från fysiken, biologin och socialantropologin. Tillsammans utgör alla de nya kunskaperna «den gemensamma skapelseberättelsen».

Jag saknar här kritiska perspektiv på forskningsrönen och fr.a. på deras tillämpningar. Förf. riktar sin kritik utslutande mot den mekaniska natursynen. Den nya fysikens och biologins populära rön smälter hon samman för att uppnå en «ekologisk enhet».

McFague deltar kraftfullt i formuleringskonkurrensen kring den s.k. nya världsbilden. Vem lyckas först med att göra sin syntes om *allting* trovärdigt och normerande? Med tanke på kristendomens historiska erfarenheter hade jag önskat mig en smula återhållsamhet och respekt för situationen där en gammal världsbild stelnar och så öppnar rum för många nya omvärldsbilder.

Bokens centrum utgörs av tre kapitel: människosynen, relationen mellan Gud och världen, kristologin.

Människans identitet bestämmer förf. genomgående som kroppslig. Det är i kroppen som själen bor. Det är kroppen som utgör livets bas. Förf. anknuter till andan i «den nya kroppsligheten» i västlig kultur och vetenskap och förespråkar «förkroppsligandets (embodiment) religion». Det är till denna religion som kristendomen kan ge särskild bidrag utifrån sin tro på att Gud blivit världens kropp i Kristus. McFague förkroppsligar kristendomen.

Människans etiska bestämning omskriver McFague med frasen att vi bör veta och inta «vår plats i tingens schema». Med «tingens schema» menar hon den ekologiska ordningen av vilken människan är en del. Med «plats» avser hon — i likhet med biologernas begrepp «nisch» — människans biologiska och sociala funktion i en lokal kontext.

Angående relationen mellan Gud och värld pläde-rar McFague för en kombination av en organisk

modell och en handlingsmodell: Gud handlar kroppsligt i världen som kropp.

Till stöd för handlingsmodellen åberopar hon hebreisk och kristen tradition. Till stöd för den organiska modellen åberopar hon främst Carolyn Merchants idéhistoriska tes om den stoiska organmodellens marginalisering under moderniteten samt den nya världsbildens organistiska kunskap och andlighet.

McFague argumenterar vidare *mot* en tolkning av I. Mosebokens skapelseberättelse vilken enligt henne leder till synen på världen som Guds produkt. Hon gör flitigt front mot den fornkyrkliga läran om skapelsen ur intet (*cratio ex nihilo*).

Dessvärre förväxlar hon skapelseberättelsen i Platons Timaios — där demiourg-guden formar den eviga materian till ett konstverk (Tim. 19a) — med Gamla testamentets skapelseberättelse — där Gud på mångahanda sätt verkar och uppehåller många ting och varelser.

McFague utför inte någon självständig analys av källor från antiken, bibeln eller de kristna klassikerna. Hon förbigår att hennes ordbild av «Guds kropp» har sitt ursprung i den eklektiska stoiska filosofin.

I denna hellenistiska filosofiska kontext fick den antika kristendomen sin första teologiska utformning. Stoikerna postulerade gudomens allomfattande närvaro i världens vara. De beskrev etikens främsta mål som att bli naturlig. Den naturliga lagen och senare tiders naturrättstraditioner har sin upprinnelse i de stoiska filosofernas eklektiska natur- och lagreligion.

Det tål att noteras att kristendomen under senantiken lyckats övervinna denna pan-en-teistiska religion (Gud-allt-i-alla) medan vi under senmoderniteten möter kristna teologer som förespråkar liknande tankar som de antika stoikerna. Varav kommer denna likhet mellan senantik och senmodern kontext?

I kapitlet om kristologin talar McFague oklart om det «kristiska paradigmet» (*christic paradigm*). Kroppens, dvs. världens «form» är det «kristiska paradigmet». Kroppens «utsträckning» (*scope*) är den kosmiske Kristus. Jag tror att McFague helt enkelt menar att Kristus är världen och att världen genom sin helhetliga och sköna form uppenbarar Kristus.

Enligt McFague är det nödvändigt att «relativisera inkarnationen av Jesus» för att kunna «maximera inkarnationen i relation till kosmos». Den historiske Jesus är för henne en «plats» bland flera. Den uppståndne likställer hon med den kosmiske Kristus: den «Kristus som befriats från Jesus av Nasarets kropp, närvarande i och för alla kroppar» (s. 179).

Vad gäller treenighetens tredje person föredrar McFague att tala om Anden som andedräkt. Det är det kroppsliga som skall framhävas. McFague väljer även att tala om Anden som «den» eftersom hon räds en alldeles för personalistisk gudsbild.

I vägvalet mellan teism och panteism ansluter förf. sig till Moltmann och pläderar för en «panenteism», dvs. för en gudstro som uttrycker såväl Guds transcendens som hans immanens.

Även här förbigår förf. att den s.k. panenteismen har sin förebild i Plotinos' reception av Platon under 200-talet e.Kr. Till Plotinos' syn på att världens vara utflödar ur Guds vara förhöll sig fornkyrkans teologer ytterst distanserade. De valde i stället att ge företrädet åt bibelns bildspråk.

Fyra brister

McFagues teologiska essay har enligt min mening fyra allvarliga brister: begreppslig inkonsistens, eklektisk skrift- och traditionstolkning, ohållbar etisk normering och frälsningshistorisk reduktionism.

- Förf. slirar i sin filosofiska begreppslighet, så att läsaren tvingas ut på äventyrliga och branta stigar på hela berg av begrepp. Begreppen «model», «view», «image», «picture» och «metafor» definieras olika men de används ofta i synonym betydelse. Eftersom förf. inte använder sig av metafor teorier eller av de estetiska vetenskapernas bildbegrepp blir det ofta svårt att följa med i hennes tankegång.

- Av en god trostolkning bör man kräva att den är förenligt med sin samtids vetande om naturen. McFague lever i hög grad upp till detta krav, även om hon okritiskt väver samman många rön till en allomfattande natur-story.

Hennes natursyn speglar på så sätt i hög grad den rådande förvandlingen av modernitetens naturbild. Den tog sin början vid 1800-talets början och närmar sig nu en alltmer homogen biologisk världsåskådning.

McFagues krav förtjänar att kraftfullt understrykas: trostolkningen måste låta sig informeras av moderna ekologiska forskningsrön. I lika grad som McFague tar sin samtida *situation* på allvar försummar hon dock kristendomens *tradition*. I utläggningen av sin egen bild av världen som Guds kropp fjärrar sig teologen långt från det klassiskt-kristna paradigmet.

Enligt min mening öppnar sig i hennes gudsbild en ariansk och en modalistisk avrund. Arius förespråkade under 300-talet en åtskillnad mellan Kristi kropp och Faderns gudom. Slår inte McFague in på en liknande bana, när hon hävdar att Kristi andlighet inkarneras efter uppståndelsen i alla världens kroppar? Suddar hon inte ut det unika i inkarnationens mysterium?

Modalisterna reducerade under 300-talet Guds frälsningsverk till en skådespelares rollframträdanden. Hotar McFague att reducera Guds handlande till roller enligt mänskliga bildföreställningar?

- McFague påstår att den nya ordbilden direkt kan brukas för etisk normering. Hon framhäver ofta kravet att de förtryckta och fattiggjorda i samhälle och natur skall uppmärksammas. Till skillnad från befrielse-

logerna, vilka hon åberopar, stannar hennes krav dock vid att känna och visa «solidaritet». Trots all god vilja förmår hon inte att tillerkänna de fattiga ett företräde angående gudskunskapen och de moraliska handlingsmönstren.

McFagues konstruktion av en «allomfattande» metafor riskerar enligt min mening att få en — av förf. säkerligen inte avsedd — totalitär tillämpning, om den inte relateras till andra bilder och situationer. Trots att redan filosofen Kant — som McFague i sedvanlig empiristisk anda pucklar på — påpekade, att man inte kan lägga några adekvata sinneserfarenheter till grund för en enda världsbild (Kritik der reinen Vernunft, B, 490), påstår McFague att hennes totalbild av världskroppen är erfarenhetsrelaterad. Vilka erfarenheter syftar hon på?

McFague hävdar att hennes föreställning av världen som Guds kropp leder till en bättre värld för alla. Hur kan man göra ett sådant resonemang trovärdigt?

Vad är det som säger att t.ex. ett bioteknik-företag skulle kunna uppvisa större moraliska ansvarstaganden om dess medarbetare föreställde sig genmaterialet som en kropp istället för en maskin?

För mig ter det sig faktiskt mera troligt att effekterna av maskinföreställningen skulle bli lindrigare. Det var nämligen organismtanken i biologin som möjliggjorde ökad insyn och manipulation på sådana organnivåer som för den gamla fysiken förblivit helt oåtkomliga. Har inte just organism-metaforen bidragit till de nya och etiskt utmanande biologiska forskningsrönen?

Enligt min mening verkar McFague legitimera en biologistisk samhällssyn med uppenbara risker att moralen reduceras till kunskap «om individens plats» i helheten. I mitt perspektiv ter sig tanken på skapelsens *ordning* — om än i ekologisk tappning — alldeles för dominerande för att det biologiska livet skall framstå i hela sin tvetydighet: evolutionens liv såväl i livsbefrämjande symbioser som i våldsamma selektionskonflikter.

- McFague anpassar okritiskt frälsningsläran till rådande trender och reducerar frälsningen — istället för befrielse av de fattiggjorda — till en terapi för en sjuk planet. Hon använder begreppen «befrielse» och «helande» i synonym betydelse. Med tanke på att föreställningen av världens kropp f.n. möter starkt gensvar i de nyandliga rörelserna undrar jag om hon inte reducerar de klassiska begreppen.

Är frälsningens mål enligt den kristna tron verkligen avsaknad av sjukdom och död samt evig hälsa? Mycket tyder på att McFague menar så. Om så är fallet lämnar hon även på denna punkt den klassiska frälsningssynen på *hela skapelsens frälsning från ondo* till förmån för en syn på frälsning som alla varelsers välmående och lycka.

En världssjäl i en världskropp?

McFagues essay utgör ett fullödigt bidrag till den teologiska delen av den allmänna ekologiska diskursen. Hennes suggestiva och «övertalande» bilder berör. De griper närmast tag i läsarens kropp.

McFague målar världens bild som en kropp. In i denna världsbild tecknar hon sin gudsbild. Tecknar-mallen är den antika tanken att kroppen utgör andens och själens kär. Analogt till själen, som är i sin kropp, är Gud i sin kropp. Blir inte McFagues gud med en sådan analogi till en världssjäl i en världskropp?

Min kritik skall inte misstolkas. Jag delar helt förf.s avsikter att integrera en klassisk kristen trostolkning i en ekologisk kontext. McFagues essay utgör ett för den nordamerikanska debatten mycket representativt och inspirerande bidrag. Den uppmanar till en fortsatt intensiv bearbetning av en svår men viktig fråga: Hur skall kristen tro möta den populär-ekologiska nyandligheten och de nya ekologiska rönen?

Sigurd Bergmann

Bengt Kristensson Uggla: *När kartan inte stämmer. Teologiska och filosofiska orienteringsförsök. 230 sid. Stockholm: Verbum, 1993.*

Den som menar att teologi är tråkigt och utan relevans för samtiden har ännu inte läst Bengt Kristensson Ugglas (BKU) bok *När kartan inte stämmer*. BKU är lärare vid Teologiska seminariet i Lidingö, och disputerar snart på en avhandling om filosofen Paul Ricoeur. Den bok som vi här har att göra med är dock inte någon svårtillgänglig avhandling, utan en serie försök från BKU:s sida att orientera sig i samtiden, att pröva teologins relevans för den situation vi befinner oss i just nu. Detta sker genom en samling essäer skrivna de senaste åren och publicerade i olika tidskrifter. Det som är genomgående för hela boken är viljan till samtal. Essäerna är försök att sätta sig in i en annan tänkares mening och föra ett resonemang med denne i en tid efter «enhetssamhällets» och «enhetsvetenskapens» sammanbrott. Det är som att ha några av samtidens största och mest intressanta filosofer, teologer och författare på en kopp kaffe hemma vid köksbordet — Paul Ricoeur, Jürgen Habermas, David Tracy, Johannes Slök, Eberhard Jüngel, Gustaf Wingren, Benkt-Erik Benktson, Harry Månsus, Lars Ahlin, Sven Delblanc och Jonas Gardell — bland andra! Som läsare av boken bjuds även vi in att delta i samtalet. Författaren har en generös och informell inställning till det han skriver om, men drar sig inte heller för att kritisera. Således inte ett samtal där alla förväntas tycka samma sak! Detta är inte heller BKU:s mening: «Vad vi behö-

ver är konflikter, *intressanta teologiska konflikter*, om inte den svenska teologin skall upplösas i isolerade öar.» Enligt den katolske teologen David Tracy — som BKU introducerar i kapitlet «Mångfald och tvetydighet. David Tracy och pluralismen» — har teologin tre «offentligheter» som den måste relatera till för att inte enbart vara en privat angelägenhet — samhället, akademien och kyrkan. BKU vill i *När kartan inte stämmer* försöka orientera oss i alla tre. Detta kan vi hitta, förutom i ovanstående essä om Tracy, i «Den nya överskådligheten», och «Varför hörs inte evangeliet i evangeliet? Harry Månsus på väg hem». Personligen tycker jag «försöken» med modern svensk skönlitteratur är mycket intressanta att läsa.

Denna dialog med några av samtidens tänkare gör att vi inbjuds till intressanta samtal. Det finns dock några samtal som är viktigare för BKU:s egen del än andra. Dessa är samtalen med filosofen Paul Ricoeur och teologen Gustaf Wingren. Ricoeur är den som i första hand tillhandahåller den filosofiska hermeneutiken och Wingren skapelseteologin. BKU:s vilja är att nå fram till en ny filosofisk antropologi efter enhets-samhällets och enhetsvetenskapens sammanbrott, och en sådan finns närmast att få i en «kritisk dialogfilosofi». Denna filosofiska antropologi vill ge en «allmänmänsklig» grund för en skapelseteologi. «Kanske måste dagens kyrkor och teologi återerövra en äkta *mänsklighet* för att alla förbli *kristna*.» Det är dock denna anknytning till skapelseteologin som gör att vissa av BKU:s försök ter sig en aning «tvetydiga». Låt oss därför — i linje med författarens egen intention — ta upp en kritisk frågeställning. Bokens karaktär — essäsamling — innebär naturligtvis att den inte är ett systematiskt verk som förklarar allt. BKU framhåller också att «essä» betyder «försök», och det är därför inte «färdiga resultat» vi möter i boken. Framför allt vill *När kartan inte stämmer* kommunicera viktiga problemställningar på ett sätt som är tillgängligt även för den intresserade icke-fackmannen.

Vi måste dock fortsätta samtalet med BKU genom att fråga oss hur hans skapelseteologiska ärende går att kombinera med den trinitariska ansats vi också finner i boken, fr a i essän «Fyra försök att tala om Gud», där författaren anknuter till Eberhard Jüngel, professor i systematisk teologi och religionsfilosofi i Tübingen och «luthersk barthian». BKU skriver: «Men treenighetsläran är inget kuriosita tillägg till gudstron, som man både kan ha och vara utan. Den har att göra med Guds väsen och identitet. Om man i den kristna traditionen vill tala om vem Gud verkligen är måste man därför också kunna tala trinitariskt om Gud.» På annat ställe kan BKU även hävda att «sammanhanget mellan rubrikerna Skapelsen, Lagen, Evangeliet och Kyrkan bärs upp av en trinitarisk berättelse, ett Guds treenighetsmönster som är tydligt i både bekännelsen och

Bibeln uppbyggnad. Wingrens teologi är inte bara skapelseteologi utan lika mycket trinitarisk teologi, därför förmår den också hålla samman credots olika delar i ett levande och dynamiskt sammanhang.» Min kritiska fråga är om inte en trinitarisk teologi är en utpräglad uppenbarelseteologi, som till viss del står i spänning med en skapelseteologi, åtminstone om man med skapelseteologi menar en teologi som medelst en filosofi söker en «allmänmänsklig» grund för teologin. På vilket sätt hänger skapelseteologi och trinitarisk teologi samman menar BKU? Problemet med den typen av skapelseteologi som Wingren står som företrädare för är inte att man anknuter till filosofi, utan att man isolerar denna anknytning till just första artikeln. «Öppenheten» finns hos skapelsen, «egenarten» hos frälsningen. En gammal trinitarisk formel som tas upp bl.a. av Jüngel är *opera trinitatis ad extra sunt indivisa*, vilket innebär att skapelseverket endast kan tillskrivas Fadern *per appropriationem*. Skapelseteologin kan väl därför knappast baseras på något annat än en skapelsetro. Naturligtvis vill varken Wingren eller BKU hävda ett gudsbevis som «bevisar» Skaparens existens. Skaparen är snarast anonym i skapelsen. Men vad har vi då för anledning att tro att erfarenheten av «verkligheten» är identisk med «skapelse» i kristen mening? Är inte «skapelse» ett utpräglat trosbegrepp? Kan inte «skapelse» som trosbegrepp också vara kritisk till «verkligheten»?

Jag tror att en av grunderna till oklarheten i relationen mellan skapelseteologi i skandinavisk mening och den kontinentala trinitariska teologin med rötter hos Barth har att göra med att dessa två traditioner egentligen aldrig mötts. Gustaf Wingren menar att Barth aldrig har förstått sig på skapelsen — han har rent utav ingen skapelseteologi — p.g.a. sin kristocentriska ansats. Allting blir koncentrerat till Kristus och kyrkan. Detta är dock knappast vad Barth menade. Barth har dock å sin sida aldrig förstått sig på Wingren. För Barth luktade allt tal om skapelseteologi från lutherskt håll för mycket av konservativa «skapelseordningar» och medlöperi i den nationalsocialistiska staten. Vi kan dock absolut inte inordna Wingren bland dessa tyska lutheraner. Möjligen finner vi för första gången begynnelsen till ett fruktbart möte mellan dessa teologiska traditioner hos BKU. Desto viktigare är det att hålla det kritiska samtalet igång. Här får vi stöd av BKU själv: «Man måste kritisera och hålla igång en levande debatt kring det man vill bevara och stödja. Att tysta ned sin kritik leder lätt till att man i längden «förråder» det man ville skydda.» I BKU:s bok får vi ett tvärsnitt av en sådan debatt. Dessutom visar boken att teologi är *roligt*. *När kartan inte stämmer* är en «teologi med halleluja»!

Joseph Runzo (red.): *Is God Real?*, xviv + 216 sid. MacMillan, London 1993.

Denna bok inleds med påståendet att «Detta är en ovanlig samling essäer omkring ett ovanligt viktigt ämne inom religionsfilosofin.» Den sägs utgöra en ovanlig samling då den inte bara samlar några av de mest kända och kunniga religionsfilosoferna av idag utan också presenterar en genuin dialog mellan olika ståndpunkter och positioner. Det beror främst på att boken framsprungit ur en konferens i USA 1991 och att några av deltagarna i efterhand fått skriva kommentarer till andras konferensinlägg. Att bokens ämne är ovanligt viktigt torde inte bestridas — vid läsningen blir det dock uppenbart att frågeställningen uppfattats olika av deltagarna. Boken handlar om realism kontra antirealism v.g. religion och Joseph Runzo definierar således debattens ämne som «vilken ontologisk status — om någon — och vilken mening — om någon — har en transcendent gudomlig verklighet?» (s. xiv). I ett eget inlägg argumenterar han sedan för att denna diskussion leder till ett val av världsbild (s. 165). John Hick vill å sin sida se det hela som en debatt mellan naturalism och religion (uppfattad i realistiska termer). Att utveckla en icke-realistisk syn på religionen behövs nämligen bara om det finns goda skäl att avvisa en realistisk uppfattning (s. 9). Mest kärnfullt uttrycks frågeställningen av Stephen Davis: «Skapade Gud oss eller skapade vi Gud?» (s. 59).

Vad innebär då dessa positioner? Ja, därom var man alltså inte alltid ense. Religiös realism skulle kunna definieras som att det finns en transcendent religiös verklighet oberoende av oss människor. Antirealisten förnekar detta (s. xii).

Medan boken är ganska knapphändig vad gäller det realistiska alternativets utseende och innebörd (representerat av Joseph Runzo, John Hick, Brian Hebblethwaite & Paul Badham) så ges stort utrymme åt de antirealistiska alternativen. Det är uppenbart att realismen här får status av ortodox utgångspunkt, en position som utmanas av alternativen. Så trots att det främst är antirealismens förtjänster och svagheter som diskuteras kan man sakna ett alternativ: en antirealistisk tolkning av den ortodoxa tron i västvärlden. Jag hade gärna sett att man gett plats åt att ta upp i hur hög grad grekiskt filosofiskt tänkande påverkat den traditionella gudsbilden och fråga huruvida detta kan anses fruktbart och giltigt idag. På så sätt kunde realismen, dess ursprung och villkor, ha fokuserats mer än vad som faktiskt nu är fallet. Don Cuppitts bidrag är ett undantag då han ägnar några sidor åt detta, men den diskussion han för är dock så kategorisk, och platonism respektive antirealism tecknas i sådana ytterlighetstermer, att den för många torde sakna värde.

I boken presenteras alltså fyra olika antirealistiska positioner. Jack Verheyden diskuterar inledningsvis Ludwig Feuerbachs materialistiska syn. Denne såg religionen som en projektion av det mänskliga och var således religionskritiker. Guds absoluta natur är egentligen människans egen natur. Feuerbach kunde ändå hävda att religionen är av yttersta vikt: att förneka religionen är att förneka det mänskliga.

Gemensamt för de övriga alternativen är att de till skillnad från Feuerbachs utgör specifikt religiösa tolkningar av Gud. Det är lätt att uppfatta anti-realisten som ateist eller icke-religiös. En styrka med boken är den återkommande betoningen av att anti-realistiska tolkningar av religionen utgör *religiösa* tolkningar. Don Cuppitt går så långt som att hävda att det är ett religiöst krav att börja se på vår religiösa tro som anti-realistisk. Vi har ju alltid sett på andra trossystems gudar på detta vis och enligt Cuppitt skulle det ge stora förtjänster om vi gjorde sammalunda med vår egen Gud (s. 53). Cuppitt drar ofta ut konsekvenserna av sina postmodernistiska förebilder, med början i Nietzsche, så långt det bara går och presenterar en för mer traditionella åsikter mycket utmanande bild av vad religiositet innebär.

Francis Cook argumenterar för att vi i väst har mycket att lära av de östliga religionerna, främst zenbuddismen, och deras diskussion av antirealistisk tro. När människor reflekterar över språket tror de ofta naivt att ord måste referera till något. Men att tro att ens språk «fångar» in verkligheten medför enligt detta tänkande att man avsäger sig andra möjligheter att se verkligheten och leder därför till lidande för både språkanvändaren och andra. Genom denna traditions ofta chockerande och förbluffande undervisning kan man dock fås att överge vanan att tro att «reality has any relationship at all with concepts, categories, dualisms or the words that encode and express these creatures of the mind» (s. 64). Liksom Cuppitt framhåller Cook att detta antirealistiska förhållningssätt finns inom ett religiöst system som har frälsning som mål och tar religiositet på yttersta allvar. Jag frågar mig dock om det är möjligt att, vilket Cook hävdar som ideal, använda ordet «berg» om berg i normalt språkande samtidigt som man är medveten om att berget inte är något berg (s. 74)! När vi t.ex. lär ett barn vad ett berg är, bibringar vi det då en hypotes eller en illusion? Är det inte så att vad ett berg är bestäms just genom denna inläring, och att diskussioner huruvida ett berg är ett berg eller inte saknar mening om de förs oberoende av denna inläring?

Slutligen möter vi i boken D.Z. Phillips och John Whittaker, representanter för wittgensteinsk religionsfilosofi. De menar att dikotomin mellan realism och antirealism är falsk och inte uttömmar möjliga ställningstaganden i frågan. Phillips avfärdar båda positio-

nerna som lika missvisande. Att fråga efter Guds existens är att behandla Gud som ett objekt, vilket inte tillåts av det kristna språkets »grammatik» (sätt att användas). Vare sig man argumenterar för eller emot att Gud skall uppfattas som realistiskt existerande behandlas Gud på ett otillbörligt sätt. Realisterna i diskussionen låter sig inte nöjas därmed utan placerar utan att tveka Phillips i det antirealistiska läget. Mot realisterna har Phillips å sin sida ett starkt begreppsligt argument: Om religiös praxis såsom realisten säger har sin styrka på grund av tron att Gud verkar däri, vari består då denna tro? Enligt Phillips kan inget svar ges, då denna tro inte kan ges mening genom det som logiskt sett beror på den: religiös praxis. En sådan från praxis avskild tro är substanslös, enligt Phillips.

Whittaker å sin sida söker gå längre än Phillips och tala om i vad religiös sanning består. Den religiösa trons poäng är inte att ge riktiga beskrivningar av metafysiska fakta, utan poängen är dess följder. Realisten gör felet att förstå religiöst språk som deskriptivt, fastän det i själva verket är regulativt. Det bestämmer hur vi skall uppfatta vår omvärld och resulterar i »assessments of worth» (s. 122).

Blir då frågan avgjord? Inte alls. Tyvärr ägnas en del utrymme åt att tala om hur andra missförstått den egna positionen, vilket i och för sig i flera fall är nog så sant. Vad vi finner här är snarast olika paradigmer — för att använda Kuhns term — vilka tidvis inte finner någon gemensam arena att diskutera på. Kanske är *June O'Connors* bidrag »It's time to talk about trust» som utförligt diskuterar detta det mest upplysande bidraget. Hennes förslag blir till sist att »we would gain insight further and faster in a discussion such as this by laying out in narrative form our own personal trajectories, giving emphasis to the intellectual and other prominent influences that mark our life stories» (s. 179). Ett kanske vågat, måhända naivt förslag, men inte desto mindre relevant. Att deltagarna i diskussionen inte alltid möts hindrar inte att boken är mycket förtjänstfull: den visar de olika positionerna på ett ovanligt klart sätt och ger en bra översikt över denna pågående debatt. Den lämpar sig väl som kursbok på våra teologiska utbildningar och är för alla intresserade av denna fråga väl värd att läsas.

Stefan Eriksson

Per Sundström: *Medicin, etik, teologi, möten och konfrontationer*. 250 sid. Libris. Malmö 1993.

Sundström presenterar i sin senaste bok en etisk ståndpunkt, i vilken han utgår ifrån ett omaka ämnespar i traditionell mening. Å ena sidan en biologiskt orienterad kunskap om liv som ett snarast »cellsamt» äventyr,

gestaltat i det medicinska ämnesområdet. Å andra sidan den dogmhistoriskt orienterade teologin, med ett mer sällsamt anspråk på kunskapen om människans existentiella spörsmål. Å ena sidan det empiriskt verifier- och falsifierbara. Å andra sidan det mer spekulativt präglade.

Även om de ämnesområden som Sundström valt att utgå ifrån i sin ansats till etik, av tradition hör till skilda fakulteter, så inkluderar dess objekt människans hela livsvärld. Något krasst kan vi sammanfatta det som att medicinen hör till den vetenskap, vilken av tradition reducerat människan till enskilda delar, för att i ett nästa moment under kontrollerade former finna dessa delars samband. Samtidigt har teologin utgjort ett eget avgränsat ämnesområde, i vilket man ofta tagit avstånd från den naturvetenskapliga ansatsen. I stället har man betonat människan som helhet, skapad genom en gudomlig vilja. Resultatet i människosyn har i detta fall närmast resulterat i en uppfattning om människan som oantastbar, genuin och isolerat integritetsskyddad.

Att ställa de båda ämnesinnehållen inför varandra till en vidare diskussion kan tyckas överilat. Men frågan är om det i författarens version inte är ofrånkomligt, då de var för sig ger oss nödvändig kunskap för de mångfasetterade frågor vi ställer oss om vårt livs möjligheter och begränsningar. Genom de erfarenheter vi erhållit genom kunskaper i respektive ämne om det mänskliga livet söker författaren också ett vidare underlag för diskussion kring människosynens plats i en bestämd medicinskt etisk frågeställning. Frågan huruvida Dina och Mina organ kan anses vara Våra organ. Hur skall diskussionen föras kring tillgängligheten av organ för transplantation, var skall den föras och av vem?

Mycket förenklat kan vi sammanfatta Sundströms intention till att ställa frågan om människovärdet som det basala i en etisk ståndpunkt. Till denna fråga svarar också i författarens grundantagande en faktisk ontologisk »basis». Här använder han sig av medicinsk kunskap för att förklara livsförutsättningen, samt genom teologins bidrag bibringa förståelse för densamma.

Det hela kan jämföras vid en slags »gungbrädesetik», där den centrala punkten, eller etiken, balanserar motiven för besluten. De två tyngderna på var sida om denna centrala punkt utgörs av respektive färdighet. Den medicinska å ena sidan och den teologiska å andra sidan.

Till den medicinska färdigheten hör en hantverkskicklighet, vilken skall utföras med sensitivitet och ödmjukhet. Men i denna ställs också utövaren inför hela människans situation sådan den framstår i det mänskliga mötet. Att tolka detta *hela mötet* sådant det framstår inom exempelvis psykiatriska delområden, geriatrika vårdområden, eller mer specifikt kring frå-

gan om dina och mina organ, kräver ytterligare aspekter än rent bio-medicinska.

Sundströms utgångspunkt är att kunskaper i teologi och filosofi ger färdighet till att *möta* också medicinska problem (inte lösa dessa !). Teologi utgår ur det mänskliga mötet, ur människans strävan att identifiera och ge meningsbärande epitet åt det oartikulerade. På samma sätt hör också redan etiken till detta möte mellan två parter, till den relation i vilken både krav och an-svar finner uttryck. Just denna relation kräver dock mer av ett möte än vad en traditionell transcendental-filosofisk etik i Kants «hyperrationalistiska» ansats kan tillvarata. Kants lösning av etiska problem är i grunden alltför konstruktionistiskt och hyporelationellt. En motkantiansk uppfattning skulle i stället vara att det är människovärdet som utanför mina filosofiska modeller ställer kravet på mig, som uppfordrar mig till etik, till att svara an, till det redan genuina. Detta möte är aktivt!

Sundström ägnar sin framställning till att redogöra för grundsatserna i detta aktiva möte, vilket han motiverar utifrån kännedom om både medicinens och teologins ämnesområde. Nu har han nått fram till den egentliga början av den etiska processen. Till det intellektuella och sakmässiga övervägandet om etisk bedömning hör integrationen av människan såsom aktiv, kreativ varelse. Denna gungrädesetikens centrala punkt är i sammanhanget utfall av en både filosofisk och psykologisk process, till vilken vi kan räkna både sensitivitet och kognition — över det ontologiskt givna.

Likväl som vi kan betrakta å ena sidan medicinsk kunskap, å andra sidan teologisk beredskap över livssituationen, som två aktörer på gungbrädet, kan vi till balansakten också knyta aspekterna av egoism respektive altruism. I detta möte får altruismen aldrig bli vägledande, vilket har varit på väg att utvecklas i debatten om organ donation. Till den balansakt som Sundström introducerat till en etik, lämnar han två huvudnycklar, «gnosis» och «gratia». Människan i egenskap av patient utgör en aktiv process mellan altruism och egoism också i det mest kritiska tillstånd. Till det helhetstänkandets «gnosis» som Sundström nu presenterar för oss hör den kognitiva process som kan tillerkännas vår individuella status. Till nådens «gratia» hör den «ontologiske basis» som obegränsat inkluderar respekten för det varande, oberoende funktionalitet och rationalitet (jfr också s. 107) Människans roll av patient innefattar i sin rollbeskrivning drag av båda karaktäristika. I partituret skulle man kunna tänka sig att «gnosis» framställs genom hälsans process — att «svara på» behandling, omvärld och förväntan. Till «gratia» hör paradoxalt nog lidandet. Och här möts medicinens och teologins väg till medmännisklighet — i människors möte, av ömsesidighet.

Det finns en relevant tanke i begreppet ömsesidighet, eller i den mer komplexa betydelsen av Løgstrups betoning av «interdependens», nämligen den andres respekt till mig och vederbörandes ömsesidiga beroende av mitt ställningstagande. Sundström redogör för både den individuella och relationella grunden för en «interdependens» som en basal förutsättning för en etisk referens av meta-fysik, psykologi och teologi. Samtidigt invänder han med ogillande emot vad som kan tydas som en svensk teologisk missuppfattning av grunderna till denna «interdependens».

Här inträder dock en svårighet. Ofta ställs vi inför situationen att den ene är i beroende av hjälp och kan bli hjälpt. Men samma respekt skall också finnas i det fallet där den ene är i behov av hjälp, men inte kan bli hjälpt. Även här skall föreligga en interdependens, även här sker möte — men så mycket svårare att handskas med. Detta är Homo Patiens' kärnpunkt, vilket understrykes. Att respektera individens bärande av smärta och lidande såsom fundamentalt mänskligt, mellan «gnosis» och «gratia».

Teologin förmår lära något särskilt om detta mänskliga möte, mellan krav och ansvar, mellan altruism och egoism. Författaren noterar speciellt skillnaden mellan «gnosis», vilket han knyter till helhetstänkandet, och «gratia», vilket han knyter till nåden.

En Sundströmsk regel lyder i detta möjligen; Mina och Dina organ blir inte Våra organ i kraft av en *autonom interdependens*. Mina organ förblir mina organ i kraft av min aktiva vilja. I kraft av en interdependens förutsätts inte ett allmänt offer i förhållande till det aktuella behovet av tillgängliga organ. Specifikt ställer Sundström oss inför integritetens skarpa och läser in Levinas teorier i sin balansakt. «Den andre» får inte generaliseras utifrån mina tanke- och känslomönster. Öppenheten för andras olikhet hör till moralens förutsättningar. Att offra sig själv kan, om så skulle ske, enbart relateras «till individens eget existentiella val». Den teologiska aspekten till individens integritet ger individens *fria vilja* som en yttersta kvalitet. Att utgå från en förekomst av «Interdependens», det vill säga situationen av individens «interdependens», kan som författaren påpekar inte regleras utifrån en nyttoaspekt. Den har sin referens i individens diskurs, på gott och ont. Till denna ömsesidighet av beroendeskaper och utsatthet, hör både tillit och miss-tillit, frihet och begränsning.

I samma spänningsfält mellan möjlighet och begränsning, mellan hälsa och lidande finner vi problemet kring transplantationens möjlighet och organ donationens begränsning. Här är det frågan om organ tagandets anständighet i vilken personlig frihet och integritet ställs mot kärlek och barmhärtighet som obligatoriskt krav. En teologisk hållning i detta problem har varit att läsa samman etikens krav och plikt

med en teologins offertanke. Detta har gjorts med utgångspunkt i begreppet «interdependens». Sundströms motargument är otvetydigt ogillande. «En plikt att donera organ kan inte formuleras och rättfärdigas som en generell och universellt tvingande norm: en sådan plikt kan endast omvittnas av den presumtive donatorn själv: «Detta är nu min plikt»».

Det möte mellan medicin och teologi som Sundström ställer oss inför är närmast en etik som «relationens fenomenologi». Detta möte lämnar mycket kvar att studera, om balansakten i ämnens möte och människors möte, om tydningen av individens aktiva insats och den andres korrektiv till mitt eget krav. Väl mött Sundström!

Anna Andersson Carlsson

Gösta Wrede: *Vittmena berättar. En antologi. 239 sid. Libris, Örebro 1993.*

Gösta Wrede är ett välkänt namn i både svensk teologi och svenskt kyrkoliv. Wrede har varit universitetsteolog inom ämnet systematisk teologi, därefter pastor primarius samt slutligen kyrkosekreterare vid Svenska kyrkans centralstyrelse i Uppsala. På uppdrag av bokförlaget Libris har Wrede sammanställt en antologi av egna texter, vilka tillsammans ger en god bild av dennes allsidiga författarskap.

I antologin ingår såväl artiklar, recensioner och utdrag ur större arbeten som egna meditationer och dikter. En första grupp texter behandlar ett av Wredes intresseområden, nämligen vad nutida skönlitterära författare säger om livsåskådningsfrågor. Här möter t.ex. Camus, Sonnevi, Pär Lagerkvist, Ekelöf men främst Birgitta Trotzig och Artur Lundkvist, som ägnas längre essayer.

Vidare har Wrede valt att ta upp Tauler och Tycho Brahe, vilka båda fängslat författaren, samt två intressanta studier om Geijer och Wallin. Ett kapitel handlar om ansvar och skuld, ett om pluralismens utmaningar och ett om frigörelse i kristen mening. Slutligen möter vi Einar Billing, vars teologi var föremål för Wredes avhandling, Luther och humorn. Teologin i Stockholm, svensk systematisk teologi under 1900-talet samt en anknytning till arbetet på Svenska kyrkans bekännelse och identitet; Wrede var själv aktiv deltagare i den förnyade reformation som Svenska kyrkan eftersträvar.

Antologin ger således en bild av en ovanligt allsidig och gränsöverskridande teolog, som dessutom kan skriva klart och tydligt; man hoppas att detta inspirerar yngre teologer till efterföljd. Gösta Wrede är en teolog som genom sitt författarskap bidrar till att överbrygga de nyare klyftorna mellan teologi och kultur,

mellan kyrka och kultur. Han fullföljer därigenom en fin men ofta undgängd tradition i svensk teologi, tidigare företrädd av namn som Söderblom, Tor Andrae och Gustaf Aulén.

Det är naturligtvis ingen slump som avgör vad en teolog väljer att skriva om. I Wredes fall tror jag man ser en klar förbindelseänk mellan Tauler, Luther och Billing, Geijer och Wallin. Det är inte minst kombinationen av erfarenhet och teologi samt uttrycksförmågan. Wrede framhåller indirekt, ibland direkt, den betydelse erfarenheten har och bör ha i det teologiska tänkandet; utöver erfarenheten också känslan.

I studien om Geijer ser Wrede som föredömligt att Geijer inte skjuter tron åt sidan som filosofiskt mindervärdig. Tron är en del av det mänskliga erfarenhetslivet och såtillvida lika verklig som vetenskaplig tankeverksamhet. Förmuftet är, menar Geijer, en inkompetent domare över religionen; det kan ha en mening om religionen men absolut ingen kunskap. Och, tillägger Geijer: vad är tro, om ej en sanning för känslan?

Den kombination av öppenhet och identitet som utmärker Wredes egen kristendomstolkning — i kombination med hans eget intresse för skönlitterära uttrycksmedel — disponerar för intresset för skönlitterära författares texter. Wrede är nog med att redovisa att han ger bara en läsart; andra får bidra med andra tolkningar.

Att genomföra livsåskådningsanalys av skönlitterära texter är metodiskt ganska besvärligt, bland annat med tanke på att innehållet också ligger i den litterära gestaltningen. I den utmärkta studien om Artur Lundkvist är Wrede välgörande försiktig men lyckas ändå få fram några viktiga sidor i Lundkvists relation till religionen, konkret uttryckta i dennes egna ord vid samtal med Wrede: «Religionens frågor kommer man aldrig ifrån, men man skall se upp med svaren!» Wrede finner för övrigt — i linje med vad jag ovan påstått — Lundkvists inställning snarast föredömlig för en teologs arbete: det är människan och hennes värld som studeras, inte himmelska ting, som «trots alla försök är omöjliga att nå med mänskligt studium» (s. 71).

I avsnittet om Birgitta Trotzig intar, inte oväntat, lidandet en central plats, liksom i flera andra partier i boken. Här utreds åter på ett klagörande sätt svårigheten att få fram en livsåskådning av ett material, som rör sig med antydningar och gestaltningar och vars författarinna själv värjer sig mot just färdiga åskådningar och för övrigt mot en objektiv litteraturkritik. Wrede visar hur det tidigare svenska areligiösa kulturklimatet medförde kritik eller negligering av den religiösa dimensionen i Trotzigs författarskap, t.ex. i Hedenius' genomgående kritik av Trotzigs texter. Karl Vennberg däremot förstod dem bättre, redan från början, och Trotzig fick Aftonbladets litteraturpris. En passus i

motiveringen vittnar — som Wrede framhåller — om kulturklimatet i början av 1960-talet: det skulle vara en «oförlåtlig eftergift åt kraven på irreligiös renlevnad» att undanhålla Trotzig priset.

Ärkebiskop Gunnar Weman har i förordet framhållit något viktigt, som jag tror har bidragit till att Wrede har valt att studera och nu presentera dessa vittnen: var och en «har ett inre landskap, där vi mer eller mindre generöst kan släppa in varandra». Dem som Wrede dragits till — författare och teologer — och lyckats avvinna många för nutida teologi och kyrkor viktiga vittnesmål är sådana som själva delgivit något av sina inre landskap, vilket i sin tur givit liv åt Wredes framställning och en betydelse långt utöver den rent historiska.

Göran Bexell

Carl-Henric Grenholm & Göran Lantz (red.): *Etik, religion och samhälle. En festskrift till Ragnar Holte. 248 sid. Nya Doxa, Nora 1992.*

Tre problemområden bearbetas i festskriften: etik och religion, etik och samhälle samt etik och biomedicin. I det följande skall av utrymmesskäl bara en del av artiklarna kommenteras.

Lunda-etikern Göran Bexell skriver om religionernas etik, gudslära och etisk relativism. Han konstaterar att det i alla religioner finns ett intimt beroende mellan den religiösa tron och moralen och att det i religionerna trots religiös oenighet går att formulera en långtgående moralisk enighet om en grundnorm om medmänsklighet. Det sagda innebär i sak ett falsifierande av en etisk deskriptiv relativism som fattas som total, däremot inte av en partiell etisk deskriptiv relativism, dvs. en sådan som endast gäller de kulturspecifika tillämpningarna av en grundnorm. Religionernas gemensamma etiska grund och religiösa motivering för moralen inverkar enligt Bexell i en situation av värdeosäkerhet närmast befästade på moralens ställning i samhället. De ger grund för talet om värdegemenskap kring grundläggande värden och normer. — Bexells fördomsfritt skrivna artikel, som berör ett svårgripbart ämne, kan uppfattas som ett korrektiv till vad som på en del håll i fråga om religionerna ofta framförs som närmast ett axiom: att religionerna i stället för att befästa gemenskap skapar konflikt.

Eberhard Herrmann argumenterar mot uppfattningen att den kristna etiken principiellt betraktas som något annat och bättre eller mera grundläggande än all annan etik. Det finns ett plan, på vilket man allmänt kan argumentera i moraliska frågor. Samtidigt är det klart, att en reflektion kring moraliska problem kan se olika ut beroende på om man är kristen, marxist, bud-

dhist, muslim osv. Eftersom det oberoende av religiösa och livsåskådningsmässiga kontexter finns klara kriterier på när en handling är omänsklig och därför omoralisk är det i fråga om den konkreta handlingen inte avgörande om den är kristen etc. utan om den är moralisk. Därmed blir moralen hos Herrmann också ett korrektiv till religioner och livsåskådningar, när dessa tenderar till att bli fanatiska och omänskliga. Tyngdpunkten läggs därmed annorlunda än hos Bexell. Gemensamt för vardera är att de är öppna för religioners och livsåskådnings motiverande betydelse för moraliska avgöranden.

Göran Möller skriver om tre metaetiska ståndpunkter (moralisk realism, emotivism och moralisk relativism) och deras livsåskådningsmässiga förutsättningar. Kristen trosåskådning kan kombineras med olika metaetiska ståndpunkter. Valet av ståndpunkt är beroende på hur den kristna trosåskådningen närmare är utformad. För Möller är sådana element i en kristen trosåskådning som ger ett perspektiv på människans liv genom att sätta in det i ett sammanhang mest av betydelse när man frågar efter det sätt på vilket de är relevanta för metaetiska ställningstaganden. Walter Kasper, John Macquarrie, John Dwyer och Charles Taylor får i sammanhanget leverera diskussionsunderlag. Möller kommer fram till att emotivismen och den metaetiska relativismen i sina renodlade former kan vara svåra att förena med den kristna trostolkning (Kasper) han själv låter komma till tals. Också den moraliska realismen är i detta hänseende i den meningen problematisk att den ofta är förenad med en statisk syn på människan. Möller kan dock tänka sig möjligheten av en sådan «moralisk realism som är förenlig med en dynamisk och historiskt orienterad syn på människan och som gör rättvisa åt människans kreativa egenskaper». — Möllers informativa artikel är tankeväckande bl.a. på så sätt, att man gärna vill veta mera om hur etiska normer och värderingar, som är oberoende av människans föreställningar, är kopplade till kristen trostolkning. Är den moraliska realismen i kristet trossammanhang uttryck för ett ogenomtänkt sätt att koppla religion och moral till varandra?

Carl-Henric Grenholm intar en öppen attityd till en sådan politisk utopism som går att förena med ett förankrande av socialietiken i både skapelsen och eskatologin. Kristen eskatologi kan vara förenad med en etik, som förtydligar, fördjupar och i vissa avseenden avviker från moraluppfattningar, som människor eljest gemensamt kan hålla sig med. — Grenholms på distinktioner rika artikel behandlar rätt långt en amerikansk-engelsk diskussion. En fråga, som går utöver den uppgift Grenholm ställt sig, är i vilken mån en eskatologiskt orienterad gudsrikesföreställning som ett argument för ett försvar av politisk utopism är relevant också för lutherska teologiska grundavgöranden

gällande Guds rike och det sätt på vilket detta skall sammanställas med människans moraliska handlande.

Robert Heeger bidrar med en artikel om ansvarig deliberation vid etisk rådgivning. Rådgivaren främjar beslutsfattandet i moraliska frågor, «t.ex. genom att klarlägga och diagnostisera problem, genom att analysera begrepp och argument eller genom att väga förpliktelser och ansvarigheter». Heeger visar, att den ansvariga deliberationen är en komplex sysselsättning. För att förebygga förebråelsen att sökandet efter en reflexiv jämvikt bara blir ett befästande av egna fördomar och godtycke, uppställer Heeger några metodologiska regler och två villkor rörande avvägning och intuitiva moraliska omdömen. Rådgivaren skall vara mottaglig, öppen för fakta och moraliskt finkänslig. De intuitiva moraliska omdömena skall framträda med en impressiv, nödgande makt. De moraliska principerna skall uppfylla villkor som enkelhet och universalitet. Vid avvägningen gäller att den ömsesidiga korrigeringen av intuitiva moraliska omdömen, moraliska principer och moraliskt relevanta fakta är beroende av de motstridiga elementens relativa styrka. Gränserna för tillkomsten av intuitiva moraliska omdömen är åter bestämda av det moraliska subjektets personliga erfarenheter, dess delaktighet i en moralisk tradition och dess mänskliga natur som det delar med subjekt tillhörande andra traditioner. — Den som med anledning av dessa regler och villkor frågar efter ytterligare preciseringar och konkretioner, blir utan svar. Heegers tanke är väl den att respektive deliberationssituation skall ge svaret på dessa frågor. Den moraliska normativiteten är alltså något den etiske rådgivaren måste beakta, fastän inte i utgångspunkten för sin verksamhet. Men försvåras inte det hela av att de närmare uppfattningarna om denna normativitet uppvisar stora variationer hos olika moraliska subjekt, både individuella och kollektiva?

Anders Jeffners artikel kallad *Drömmen om en normativ världsordning* innehåller en jämförelse mellan Thomas av Aquinos lära om människans faktiska ställning i världen och den i Peter Singers världs bild ingående idén om tre klasser av levande varelser. Jeffner konstaterar, att vardera opererar med en normativ gradering. En skillnad i förhållande till Thomas är att graderingen hos Singer är intresseorienterad. Jeffner ställer sig kritisk till att Singer skulle ha funnit en mera självklar koppling mellan värde och struktur än Thomas (och biocentriskerna). Singer kommer i konflikt med grundläggande etiska erfarenheter, t.ex. att växter och lågt stående djur har egenvärde eller att människor har förpliktelser mot varandra oberoende av deras aktuella intressestatus. — Artikeln är på ett välgörande sätt kritisk i en aktuell diskussion.

Holsten Fagerberg, som länge bidragit med tungt vägande inlägg i svensk debatt om etiska tillämpnings-

frågor, behandlar frågan om «Turners syndrom och äggdonation» mot bakgrund av ett aktuellt fall och svensk lagstiftning. Med tanke på att många medicinska åtgärder i själva verket bara är manipulationer av naturliga livsprocesser förundrar sig Fagerberg över resonemang om onaturligt och naturligt som just i fråga om äggdonation förs i en svensk utredning. Holstes resonemang om genetisk integritet ser Fagerberg som ett välkommet korrektiv till en mer eller mindre svagt grundad naturrättsligt attityd. — Överhuvud är det önskvärt att den etiska problematiken i samband med olika slag av ärftliga sjukdomar så mångsidigt som möjligt behandlas i olika specialundersökningar. Det föreligger hittills bara i otillräcklig grad forskning i dessa ting och dessutom är den etiska sakkunskapen i det som finns att tillgå inte alltid vad den borde vara.

Efter denna genomgång kan recensenten bara lyckönska till en festskrift värdig jubilarer. Artiklarna — också de som här inte blivit berörda — är rika på uppslag och tankeväckande innehåll. Den så gott som genomgående höga nivån på artiklarna kan uppfattas som vittnesbörd om att Holstes inflytande också i detta avseende burit god frukt.

Hans-Olof Kvist

Resuméer av doktorsavhandlingar

Samuel Byrskog: *Jesus the Only Teacher. Didactic Authority and Transmission in Ancient Israel, Ancient Judaism and the Matthean Community. Coniectanea Biblica: New Testament Series 24. 501 sid. Almqvist & Wiksell International, Stockholm 1994.*

I avhandlingen analyseras Matteus behandling av jesustraditionen utifrån motivet om Jesus som den ende läraren (jfr Matt. 23:8–10). Undersökningen innehåller två delar, dels en bred rekonstruktion av Matteus primära sociokulturella situation för tradering och dels en detaljerad analys av Matteusevangeliet. I studiet av Matteus behandling av jesustraditionen använder sig Byrskog av de mönster för tradering som fanns i Matteus egen primära sociokulturella situation och undviker därmed i möjligaste mån tolkningsinstrument och modeller främmande för Matteus själv.

Avhandlingens två delar är strukturerade på ett likartat sätt utifrån tre grundläggande problemområden. För det första studeras hur tradenterna definierade sin egen kontext för traderingsarbetet

(«the setting of transmission»). Av speciellt intresse är de sammanhang där en lärares ovanliga auktoritet bestämde den traderande gruppens självförståelse på ett sådant sätt att tradenterna förstod sig själva som lärarens elever.

Vidare analyseras traderingsmotiven («the motives of transmission») som hör samman med tradenternas uppfattning om läraren, s.k. personrelaterade traderingsmotiv. Dessa motiv skapades inte primärt utifrån praktiska angelägenheter i en gudtjänstfirande och missionerande församling utan främst i elevlärarrelationen själv. I avhandlingen samlas tre sådana motiv: (a) ett rent didaktiskt motiv («the didactic motive»), där lärarens undervisning i sig bar tillräcklig vikt för att traderas, (b) ett didaktiskt-biografiskt motiv («the didactic-biographical motive»), där tradenterna integrerade lärarens undervisning i sin uppfattning om lärarens liv och (c) ett didaktiskt-legitimerande motiv («the didactic-validating motive»), där tradenterna integrerade lärarens undervisning i en process som bekräftade och upphöjde lärarens person och status. De tre motiven utesluter inte varandra. Det är av speciell vikt att se hur de två senare motiven samverkade med det första i traderingsarbetet.

Det tredje grundläggande problemområdet rör korrelationen mellan traderingskontext och traderingsmotiv, å ena sidan, och själva traderingsprocessen («the process of transmission»), å andra sidan. Detta samband studeras med avseende på tre aspekter i traderingsprocessen: (a) de sätt på vilka tradenterna identifierade traditioner som undervisning från en viss lärare («the identification of traditions»), (b) de medel — muntliga och skriftliga — som tradenterna använde för att bevara och föra vidare traditionerna («the means of transmission») och (c) själva bevarandet och bearbetningen av traditionerna («the preservation and elaboration of traditions»).

Huvudkonklusionen blir att den matteiska traderingsprocessen till stora delar styrts av motivet om Jesus som den ende läraren. Matteus har medvetet bevarat och bearbetat traditionen i en bestämd kontext där tradenterna sett på sig själva som Jesu elever. Arbetet motiverades utifrån en önskan att ta till vara Jesu undervisning som en integrerad del av hans unika liv och person. Själva traderingen ägde inte rum i församlingens gudstjänst eller mission och var inte enbart motiverad utifrån praktiska angelägenheter. Avhandlingen visar också att den matteiska församlingen hade tradenter som var ytterst kapabla att troget förmedla traditionen trots deras egna och församlingens kreativa aktiviteter. Den betonar också vikten av att studera traderingens tekniska aspekter tillsammans med en analys av tradenternas omgivning och övertygelser. Som en ytterligare avkastning framkommer breda fenomenologiska mönster för tradering i antiken.

Bertil Kristerson: *Stig Larssons idé- och romanvärld, 184 sid. Almqvist & Wiksell Int., Stockholm 1994.*

Under 1980-talet rådde både i Sverige och övriga världen högkonjunktur för en semiotisk litteraturkritik som bannlyste allt utanför texten som ovidkommande för tolkningsakten. Ett av flera syften med avhandlingen är att visa att detta synsätt är för snävt. Genom att jämföra Stig Larssons egen idévärld med hans konstnärliga produktion, fr.a. de fyra romanerna *Autisterna* (1979), *Nyår* (1984), *Introduktion* (1986) och *Komedin I* (1989), vill avhandlingen visa att det existerar ett tydligt samband mellan Stig Larsson själv och hans romanvärld.

Hans egen idévärld går att kartlägga med hjälp av intervjuuttalanden och artiklar som han själv skrivit med moraliskt och filosofiskt innehåll. Denna kartläggning redovisas i kap. 1 under tre rubriker: *Varseblivningsrelationen*, *Moraluppfattningen* och *Estetiken*.

I avsnittet om estetiken behandlas filmens betydelse för Stig Larssons författarskap. Fr.a. har Pasolinis filmestetik influerat hans romanskrivande. Filmens egenskap av att på en och samma gång kunna suggerera en verklighet samtidigt som den är ett tecken för denna verklighet har påverkat hans estetik. I ett särskilt avsnitt tecknas också Stig Larssons livs-åskådningsutveckling.

Romanvärlden behandlas i ett särskilt kapitel med utgångspunkt från den kartläggning av hans idévärld som har redovisats i kap. 1.

I ett avslutande kapitel görs ett försök till djuppsykologisk tolkning av *hela* hans författarskap. Hans *icke-fiktiva* och *fiktiva* produktion ses här med hjälp av Jungs begrepp *Den transcendent funktionen* som två olika men om varandra påminnande skapelser av de båda *kompletterande* och *kompenserande* funktionerna i människans psyke: den *medvetna* och den *omedvetna* funktionen.

Undersökningen leder fram till att det existerar ett samband mellan Stig Larssons idé- och romanvärld. Därför finns det också fog för att hävda, att en rent textorienterad läsning av hans romaner skulle gå miste om den extra dimension som en mer biografiskt inriktad läsning skulle kunna ge som tar hänsyn till att det är just Stig Larsson som är romanernas författare. Kunskap om den verkliga författaren, t.ex. i form av kunskap om hans idévärld, kan därför tillfoga en extra dimension i läsoplevelsen som ökar förståelsen inte bara av författaren utan också av den värld som författaren skriver om.

DISKUSSIONSINLÄGG

I STK 1/1994 gör Inge Lønning och Krister Stendahl var sin teologiska granskning av *Befrielsen — Stora boken om kristen tro*. Bl.a. finner Lønning att det reformatoriska arvet har kommit i skymundan, dvs. att boken är för lite luthersk, medan Stendahl tycker att den är alltför västkyrklig, dvs. katolsk/luthersk. Båda anför goda skäl för sina bedömningar och jag skall inte gå i diskussion med dem. I stället vill jag ta upp något som de två inte har observerat eller ansett värt att nämna men som jag menar är av viss vikt i svensk och svenskkyrklig teologi.

När «Stora Boken» först koncipierades presenterades en s.k. «timglasmodell»: först skulle komma en bred översikt över skapelsen, därefter skulle framställningen via allmänreligiositet och profetia föras fram till «nälsögat» Jesus Kristus, varifrån sedan ljuset från denna brytpunkt skulle spridas tillbaka över tillvarons hela bredd.

Av denna plan har det blivit en torso. I skapelse-delen — den som kommer före kapitlet om Jesus — finns människans relation till universum och till livet på jorden. Men om människors förhållande till varandra är bara den onda avsidsidan med och om människans relation till sin Skapare finns bara några ord om syndafallet mot bakgrund av hennes skapelse till Guds avbild och ett avsnitt om det religiösa språket. Stendahls iakttagelse att Gamla testamentet inte får något utrymme för vad det är i sig självt gäller i lika mån den mänskliga gemenskapen och i synnerhet samhällslivet. Detta behandlas enbart, och då under kristet förtecken, i kapitlet om hur kristen tro omsätts i handling. Samhällsproblematisken reduceras till en fråga om hur kristna människor bör förhålla sig till olika situationer och fenomen. De bilder och textpassager som berör den industriella produktionsprocessen tycks t.ex. snarare peka på de negativa biverkningar som kristna bör protestera mot tillsammans med andra miljömedvetna än på de produkter som alla, kristna som okristna, faktiskt använder i sitt dagliga liv.

Jag ser här en fatal lucka i svensk och svenskkyrklig teologi, bristen på en bred och genomtänkt skapelseteologi. De aspekter på skapelsen som har kommit tillbaka i den allmänna debatten, astronomin och biologin, är med i boken. En kristen människosyn är på väg men fördröjs av läsningar mellan meningsriktningar som har påfallande svårt att lyssna på varandra. Samhällsanalysen är ännu helt inordnad under ett kristet eller efterkristet moraliserande.

Även en annan av Stendahls iakttagelser bestyrker denna tolkning. Han noterar att stycket om Anden i

Treenigheten är kortfattat och svagt. Läser man hela kapitlet — som är placerat efter kapitlet om Jesus — ser man att det till stor del handlar om Andens medverkan i skapelsen. Dessa delar hör sakligt sett hemma i läran om skapelsen och borde enligt den första skissen ha placerats före inkarnationen. När man inte gör rättvisa åt Andens verk i skapelsen utan blandar samman det med och inordnar det under Andens verk i kyrkan, blir hela bilden av Anden svag och förvirrad. Ännu i den tredje — eller är det fjärde — efterpietistiska generationen tycks svenskt teologiskt tänkande vara bestämt av den pietistiska koncentrationen på andra trosartikeln. Denna helhetsbild torde stå sig även om man tar hänsyn till en rad vägande insatser i arbetet på en svenskkyrklig luthersk skapelseteologi, Gustaf Wingrens kanske främst men också andras. Kanske har också traditionerna från en polemisk «bibelkritik» bidragit till att skapa svårigheter för ett frimodigt positivt bruk av GT.

Denna uppläggning av boken avgjordes i själva verket redan när redaktionen gjorde kapitelindelningen och lade ut beställningar på de första «rättexterna» till dessa. När texterna så småningom och i ojämnt tempo kom till oss i ledningsgruppen och strukturen började synas, var loppet redan kört.

Boken speglar här den teologiska hållningen hos det svenskkyrkliga etablissemanget. Även i det grundläggande urvalet är den vad redaktionen kallar «ett tidsdokument». Därför är det poänglöst att kritisera boken som sådan. Mer produktivt torde vara att se dess brister som symptom på luckor i svenskt teologiskt tänkande, i varje fall sådant detta når en vidare krets än författare och läsare av specialundersökningar. Vad jag saknar och efterlyser är en kristen samhällsanalys ur ett annat perspektiv än det halv- eller trekvartsreformerta moraliserandets, en svensk-luthersk skapelseteologi. En sådan skulle, som Stendahl säger om GT, se mänskliga uppfinningar och mänsklig samlevnads många former dels sådana de kan spåras i den treenige Skaparens avsikter, dels sådana de faktiskt kan iaktas i syndens förvridna gestalt. En sådan genomgång, gjord utan att «evangeliet» dras in i den, skulle också kunna låta evangeliet förbli evangelium och då även klarare se dettas verkliga roll i den organiserade mänskliga gemenskap som vi kallar samhälle.

UNIVERSITETSDIBLIOTEKET

Erik Petré.

94 -07- 0 8

LUNO