

# Religionspsykologin och skönlitteraturen

## Några principiella och metodiska överväganden

HANS ÅKERBERG

*Skönlitteraturens fiktion bör ha sin givna plats inom psykologisk, psykiatrisk och religionspsykologisk forskning. Det är tesen i denna artikel. Skönlitterära författare har nämligen inte sällan förmåga att skildra psykologiska processer bättre än fackpsykologer, menar här professor Hans Åkerberg, Lund. Han visar också hur en svensk forskningstradition från och med Nathan Söderblom använt skönlitterärt material inom främst religionspsykologin.*

När Gustaf Wingren sommaren 1973 publicerade de två artiklarna «Kyrkan söker efter en vision» och «Hör vi vad romanen säger?»<sup>1</sup> upplevde jag hans appellerande humanistiska framtoning som en signal till någonting nytt inom religionsvetenskapen. Teologin kunde ha något oumbärligt att hämta från skönlitteraturen. Att lyssna till författarna, berättarna, och deras fiktiva gestalter skulle kunna ge kyrkan och teologin incitament till att kunna komma ur sitt stora dilemma: svårigheten att få kontakt med det pulserande livet utanför församlingslokalerna och fakultetsbyggnaderna.

Visserligen var inte Wingren den förste teolog som försökte bygga bro mellan teologi och skönlitteratur. Gustaf Aulén hade en del år tidigare gjort ansatser till ett sådant försök med tolkningar av gudsbilden hos Pär Lagerkvist, Harry Martinson, Hjalmar Gullberg och Dag Hammarskjöld.<sup>2</sup> Och långt före Aulén hade dennes förste lärare Nathan Söderblom gjort ett stort antal såväl teologiska som psykologiska tolkningar av skönlitterära verk hos författare som Tegnér, Geijer, Strindberg, Fröding, Selma Lagerlöf, Oscar Wilde, Leo Tolstoj och andra.<sup>3</sup> Och Söderbloms poäng var — liksom huvudsumman senare hos Aulén och Wingren — att religionsvetenska-

pen hade mycken kunskap att kunna vaska fram ur de skönlitterära författarnas liv och verk. Ändå hade Wingrens artiklar från sommaren -73 ett intensivare budskap än hans föregångares. Det fanns i dem en vädjande ton till teologi och kyrka att bredda referensramarna för att kunna bli bättre rustade för förståelse av vad som är verkliga och sant mänskliga frågor mitt i tiden.

I vilken utsträckning dessa signaler gav resultat inom de mera klassiska teologiska disciplinerna kan jag här inte bedöma.<sup>4</sup> Att liknande tankegångar funnits inom religionspsykologin och där omgående fått stort genomslag redan från slutet av 50-talet genom Hjalmar Sundén är emellertid ett faktum. Att sådana ansatser rönt kritik från positivistiskt håll vid denna tid inom såväl teologi som psykologi var visserligen ofrånkomligt, men för religionspsykologin betydde detta föga. Efterhand skulle det rentav, vilket nedan vidare exemplifieras, komma att utbildas en svensk tradition inom ämnet där skönlitterära författare och deras verk blivit en extra källa för

<sup>1</sup> SDS 31/7-73 och 10/8-73.

<sup>2</sup> Aulén, G., *Dramat och symbolerna*, 1965, 37-76.

<sup>3</sup> Se bl.a. Söderblom, N., *Svenskars fromhet*, 1933, och «Kristusbilden i Oscar Wildes *De profundis* (*Ord och bild*, 1908, 435-443, 492-502).

<sup>4</sup> Bland teologer inom historisk och systematisk teologi som senare gjort studier i skönlitterärt material bör här kanske särskilt nämnas Gösta Wrede, *Livet, Döden och Meningen. Om livsåskådningar i skönlitteraturen*, Lund 1978, samt Jan Arvid Hellström, *Den allra högsta sången. Kring Dan Anderssons tro och diktning och om annan religiös lyrik*, Uddevalla 1985; *Den hemlighetsfulla sången. Om Dan Anderssons tro och diktning*, (red.), Uppsala 1985; *Bilder. Fyra herdabrev om bild och verklighet*, Örebro 1992.

ny psykologisk kunskap om människan och hennes livsåskådningsmässiga villkor.

Frågan om i vilken betydelse och utsträckning skönlitteraturen har några väsentliga bidrag att lämna till psykologi, psykiatri och religionspsykologi är idag i de flesta sammanhang, nationellt och internationellt, en avklarad problemställning. Redan Freuds, Jungs, James' och många av de andra klassiska forskarnas arbetsätt och beroenden av skönlitterärt mytstoff för teoribildningar och för indirekt kliniska observationer antyder trenden.

Men det finns fortfarande på sina håll positivistiskt motstånd mot sådana arbetsätt, en gammaldags positivistisk stramhet med grundtanken att vetenskapen ska kunna nå fram till och fasthålla en ren och strängt objektiv karaktär. Att ett sådant ideal är en chimär och att det dessutom avskärmar forskningen från det pulserande livet har man idag, även inom de allra flesta positivistiska riktningar (även där dessa framträder i förklädnader), klart insett. Men villfarelsen hålls ändå kvar av vissa få som en reminiscens från förr, och inom ramen för en sådan förment objektiv forskning får skönlitteraturens fiktioner och annat mytstoff ingen som helst plats eller förståelse. Kanske kan det därför ändå vara av värde att diskutera sammanställa några principiella och metodiska överväganden av hermeneutisk art kring bruket av skönlitterärt material i psykologiska sammanhang.

## Skönlitteraturen som psykologisk kunskapskälla

Under hösten -92 utkom ett intressant arbete av den välkände psykiatern Johan Cullberg, *Skaparkriser. Strindbergs Inferno och Dagermans*.<sup>5</sup> Genom sina tidigare arbeten *Kris och utveckling* (1975) och *Dynamisk psykiatri* (1984) — det senare tryckt i upplaga efter upplaga — finns det idag i vårt land knappast någon psykologistuderande eller psykolog av facket för vilken inte Cullberg är ett känt och aktat namn.<sup>6</sup> Det kan

därför finnas anledning att ta del av hans nya bok, som inte minst — utöver behandlingen av två speciella kriser hos Strindberg och Dagerman — också är ett utpräglat och medvetet metodarbete.

Redan i förordet till sin bok anger Cullberg det ur metodsynpunkt monumentala stycket:

I den psykiatriska facklitteraturen kommer vi aldrig att få lika goda fallbeskrivningar som skönlitteraturen består oss med. Om man ser på en författares produktion som uttryck för ofta djupt omedvetna sidor i hans eller hennes personlighet, och ställer dessa teman i relation till det som faktiskt har hänt i vederbörandes liv, bör ny kunskap komma fram.<sup>7</sup>

Dessa ord, som tecknas av Cullberg med en viss självklarhet, kan här bilda utgångspunkt för fortsättningen av föreliggande uppsats. Någon skulle möjligen kunna invända att Cullberg genom sin psykoanalytiska infallsvinkel företräder ett mycket specifikt synsätt på hithörande metodspörsmål. Men den som granskar hans framställning finner snart dels att han är markant modererad i sin psykoanalytiska «approach» — den ligger teoretiskt och tolkningsmässigt mycket nära ett mera klassiskt hermeneutiskt arbetsätt (i linje med t.ex. James och Allport) — dels att han genomarbetar sina analyser med en sådan källkritisk akribi att han lyckas (vilket annars inte är vanligt i djuppsykologiska sammanhang) hålla framställningen fri från spekulativa inslag. Det rör sig således om i god mening empiriskt fotade studier.

Här lämnar jag i detta sammanhang slutresultaten av hans tolkningar åt sidan. Annars skulle det vara frestande att återge hur han påvisar de olika faserna i Strindbergs infernokris 1894–98 och, i linje med Söderblom (vilket dock ej anges i boken), framhåller Strindbergs strävan att i slutet av sitt liv söka nå fram till det religiösa läseri som han faktiskt burit med sig livet igenom som ett mestadels dolt arv från modern. Inte mindre lockande skulle det vara att referera analysen av Dagermans skaparkris som via flera livsåskådningsmässiga mellansteg olyckligt ledde fram till en genomförd suicid.

<sup>5</sup> Natur och Kultur, Stockholm 1992.

<sup>6</sup> För sina här två nämnda arbeten tilldelades han 1984 Svenska Akademiens pris för «Kunskapsförmedlande framställningskonst».

<sup>7</sup> Cullberg, J., a.a. 1992, 7.

Även om båda dessa utvecklingsförlopp således kan antydast ha ett högt intresse för religionspsykologin, får de dock här i denna principiellt och metodiskt inriktade uppsats stå åt sidan.

De punkter i det ovan anförda citatet av Cullberg som här kan friläggas och vara till användning är dels hans kraftfulla markering om skönlitteraturens närmast outhärliga skatt av fallbeskrivningar med psykologiskt-psykiatriskt allmänvärde, dels hans påpekande om förhållandet mellan liv och verk hos författaren och därmed också hos dennes självbiografiska och biografiska fiktioner, dels slutligen också framhållandet om den väsentliga möjligheten till ny psykologisk kunskap genom studier av skönlitteratur. Ingen av dessa punkter har egentligen ifrågasatts inom de olika hermeneutiska forskningstraditionerna och är idag närmast truismer i internationella sammanhang. Ändå kan de kanske här ha sitt värde att göra till föremål för några korta kommentarer.

Bland de teorier som inom mycken psykologi och psykiatri stått sig bäst i tiden är flera genererade ur skönlitterärt stoff. Psykologen/psykiatern har utifrån sin kliniska erfarenhet av faktiska fall analyserat fiktiva gestalter och genom en kombination av dessa till synes olika kunskaper genererat teorier som sedan prövats på klienterna. Teorierna om oedipuskomplexet, narcissismen, arketypläran, hela flödet av jungianskt mytbundna teorier och många av de mimetiska tankegångarna kan snabbt illustrera detta förhållande. Och samma arbetsätt är inte mindre iögonenfallande idag.<sup>8</sup>

Grundtanken i botten är följande. Författare inom skönlitteraturen har i många fall en sensibilitet och en verbal förmåga att avläsa och beskriva själstillstånd på så inträngande sätt att de i många sammanhang kommer djupliggande och avgörande psykologiska processer hos människan närmre än vad fackpsykologin förmår. De klassiska skönlitterära verken, som fångat sina läsare genom årtusenden, sekler, decennier, har ofta haft sina väsentligaste kännetecken i att

de återgett människans existentiella och i övrigt livsåskådningsmässiga kamper och kriser på sådant sätt att läsarna kunnat identifiera sig och på nytt och på nytt kunnat avvinna stoffet ny kunskap om sig själva och om andra. I romaner, noveller, dramer osv. framträder fiktiva gestalter som genom äktheten, dvs. genom sant igenkännbara mänskliga egenskaper och beteendemönster, upplevs som i principiellt avseende verkliga. De konfirmerar och legitimerar olika mänskliga beteendeyttringar och visar ofta på överraskande infallsvinklar till ny kunskap och nya förståelsemöjligheter.

Man kan då — i linje med Cullbergs andra framhållande — ställa sig frågan vad i en skönlitterär författares produktion som är användbart för psykologisk analys och innovativ kunskap. Är det enbart självbiografierna eller också annat material? Cullberg själv tvekar inte på denna punkt, och det har inte andra hermeneutiskt orienterade forskare heller gjort före honom. Litteraturvetaren avskärmar sig från tanken att sammanblanda diktarjaget med författarens eget jag och inriktar sina typer av studier numera på andra former av analyser än de i strikt mening psykologiska. Men för psykologin är — vilket redan Allport framhöll i sitt klassiska metodarbete *The Use of Personal Documents in Psychological Science*<sup>9</sup> — varje dokument, även de artistiska, alltid dels i någon mening autobiografiska, dels oavsett genre användbara för erhållande av ofta värdefull kunskap om mänskligt liv.

Även om det kan vara svårt, emellanåt omöjligt, att dra upp några demarkationslinjer mellan vad som är Johan och vad som är Strindberg i *Tjänstekvinnans son* eller mellan vad som är Olof och Eivind Johnson i romansviten om Olof eller mellan vad som är Anders och Pär Lagerkvist i *Gäst hos verkligheten* (för att här nämna några välkända exempel), är likväl materialet i sin helhet användbart för psykologisk analys och förståelse såväl med avseende på Strindberg, Johnson och Lagerkvist å ena sidan som med tanke på mänskligt beteende ur flera aspekter i allmänhet å den andra.

<sup>8</sup> Se t.ex. Rollo Mays arbeten *Makt och oskuld* (till svenska 1974), *Kärlek och vilja* (1975), *Modet att skapa* (1976), *Friheten och ödet* (1983), *Den omätbara människan* (1986) och — nu senast — *Ropet efter myten* (1992).

<sup>9</sup> New York 1942 (Social Science Research Council, Bulletin 49).

Men detta framhållande gäller alltså inte enbart självbiografiska framställningar. Det gäller i mycket hög grad också andra verk inom skönlitteraturen. Teorier genereras och generar, tolkningar söker avvinna materialet nya psykologiska kunskaper om mänskligt liv. Och mycket av det skönlitterära materialet har en tendens att vara flerbottnat, så att nya infallsvinklar kan upptäckas som tidigare var fördolda, och nya tidsperioder och läsararter kan borra fram ur texterna ny kunskap utan att förlora det empiriska fotfästet. Medvetet och inte minst omedvetet lyckas ofta de skönlitterära författarna registrera och återge sidor av mänskligt beteende med sådan träffsäker pregnans att det saknar motstycke inom annan litteratur. Det är också därför som erfarna psykologer, psykoterapeuter och psykiater läser mycket skönlitteratur för att komplettera och ibland fördjupa sina kliniska insikter. Hur mycket har bl.a. inte Proust och Dostojevskij (för att bara nämna två exempel) tillfört psykologin och psykiatrin under detta sekel!

Med dessa senare framhållanden har egentligen också den tredje punkten i det cullbergiska citatet berörts, nämligen möjligheten att kunna nå ny psykologisk/psykiatrisk kunskap med hjälp av skönlitterärt material. Ytterst handlar problemet om de empiriska förutsättningarna för ny kunskap. De gamla positivisterna talade på naturvetenskapligt manér om sann objektiv kunskap också kring frågor som rör människans psykiska liv. Även om en sådan uppfattning idag är lämnad som förlegad av de allra flesta, finns det inom neobehavioristiska kretsar (som kan uppträda under skilda namn och beteckningar) kvar en reminiscens av en idealiserad objektivitet, som kanske kan göra visst skäl för sig i mera artificiella attitydundersökningar men som blir enbart förment så snart upplevelsedimensionerna kommer in i undersökningsbilden. Att skönlitterärt material anses osäkert och ovetenskapligt av den gammaldags positivismen är, utifrån dennas naturvetenskapliga fastlåsthet, förklarligt — däremot inte försvarligt. Den fantombild av människan som inom positivismen i datorer och statistiska kolumner smyger runt som en generaliserad genomsnittsmänniska, vilken ingen sett ansiktet på, har, som hermeneutikern ser det, knappast något med den rådande verkligheten att göra. Denna möter man enbart i mötet med

levande människor och med dem av dessa som äger förmågan att berätta om mänskligt liv på ett igenkännande sätt i olika former, inte minst i skönlitterära framställningar. Därför finner jag det också högst relevant när Owe Wikström i sin bok *Den outgrundliga människan* framhåller Dostojevskij som psykolog.<sup>10</sup> Om man med empiri i psykologiska sammanhang innefattar en kunskap som ger insikt i mänskligt liv och som är verifierbar och falsifierbar utifrån komparativa kliniska kriterier, kan skönlitteraturen ge en mängd sådan ny kunskap.

## En svensk tradition

Bruket av skönlitterärt material för tolkningar inom religionspsykologin har inom vårt land en anmärkningsvärt stark tradition. Ansatsen finns initierad redan hos Söderblom<sup>11</sup> och återkommer sedan med spridda nedslag hos olika forskare — bl.a. hos Erland Ehnmark och Carl-Martin Edsman<sup>12</sup> — fram till Hjalmar Sundén. Men det blev Sundén som omsorgsfullt byggde vidare på grunden från Söderblom och som utvecklade studiet av skönlitterärt material till att bli ett väsentligt område inom svensk religionspsykologi.

Redan i det monumentala översiktsarbetet *Religionen och rollerna*<sup>13</sup> är framställningen prickad av tolkningar och illustrativa exempel hämtade från skönlitterära författare och deras verk (Henri Bergson, Karin Boye, Leo Tolstoj, Max Dauthenday, Sven Lidman, Aldous Huxley bl.a.), antingen utifrån Sundéns eget rollteoretiska perspektiv eller utifrån olika djuppsykologiska teorier och koncept. Emellertid uttalar han

<sup>10</sup> Wikström, O., 1990, 237–295. (Jfr von Wright, G.H., *Tanke och förkunnselse*, 1964, 62.)

<sup>11</sup> Utöver ovan i denna uppsats angivna arbeten av Söderblom bör här också hänvisas till hans *Studiet av religionen* (1908, kap. 16 och 18).

<sup>12</sup> Se t.ex. Ehnmarks tolkningar av de grekiska tragödemna, av Linné och av Runeberg i *Processen mot Sokrates*, Lund 1965, samt Carl-Martin Edsmans tolkningar av Tolstoj och andra i *Mystiker i Vällingby*, Stockholm 1968.

<sup>13</sup> Stockholm 1959 (därefter reviderad och nytryckt i flera nya upplagor; översatt till tyska med titeln *Die Religion und die Rollen*, 1966).

inte i detta arbete någon explicit metodmodell för bruk av sådant material.

En sådan princip- och metoddiskussion kommer däremot tydligt fram i hans arbete *Persona och Anima*.<sup>14</sup> I inledningen till boken skriver han där ett stycke som här kan vara av värde att återge i sin helhet:

Kan terapeuten hos sin klient genom suggestion väcka dagdrömmar som speglar dennes omedvetna eller bringar dess innehåll i dagen, bör en författare kunna påverka sig själv på liknande sätt. De personer och scener som han medvetet komponerar vid utarbetandet av sitt verk kan tänkas påverka hans omedvetna så att de komplex han bär på meddelar sina innehåll åt de diktade personernas liv. Minnen av situationer som länge bortträngts från all språklig bearbetning, därför att de för subjektet varit alltför pinsamma att medvetet umgås med, kan bli uthärdliga när de en dag förläggs till diktade personers liv. Tankar som subjektet icke vågat fullborda i en språklig formulering kan få fritt utlopp när de tillskrivs en annan person etc.<sup>15</sup>

Mot bakgrund av detta perspektiv och utifrån Jungs analytiska psykologi genomför Sundén en serie tolkningar av bl.a. Karlfeldt, Strindberg, Camus och Lagerkvist. Man kan naturligtvis diskutera säkerställdheten<sup>16</sup> i dessa tolkningar (vilket dock inte är en uppgift för föreliggande uppsats) — Sundén har kanske emellanåt en viss benägenhet för något yviga och spekulativa analyser och har inte samma fotfäste i materialet som t.ex. Cullberg — men hans principiella utgångspunkt för tolkningarna av skönlitterärt material går ur empiriskt klinisk synvinkel inte att vederlägga. Där står Sundén, liksom Cullberg, i en mycket säker tradition bland forskare med kombinerad teoretisk och klinisk erfarenhet. I en del senare böcker har Sundén också vidarefört arbetet med skönlitterärt material

genom tolkningar av Strindbergs «Påsk» och texter av Selma Lagerlöf.<sup>17</sup>

Den som därefter i Uppsala vidarefört traditionen från Sundén är Owe Wikström. I sitt arbete *De ofrånkomliga orden. Religionspsykologiska studier i modern svensk skönlitteratur*<sup>18</sup> anger han en viktig kursmarkering för frågor som berör förhållandet mellan religionspsykologin och skönlitteraturen. Religionspsykologin kan inte nöja sig med enbart förklarande studier (vare sig dessa har strängt positivistiska eller andra förtecken), utan måste gå steget längre och sträva efter studier i mänskligt liv som innefattar ambitionen av hermeneutisk förståelse.

Med nödvändighet måste därför förklarande studier kompletteras med studier där förståelsen, tolkningen, är central. Det är i detta sammanhang som analys av fiktiva, skönlitterära gestalter, biografiskt material etc. kommer in. Om inte det religionspsykologiska studiet även får innefatta sådana mer «holistiska» betraktelsesätt riskerar man att omedvetet fjärra sig från det egentliga studieobjektet: människan och hennes upplevelsevärld.<sup>19</sup>

Utifrån denna principiella utgångspunkt genomför Wikström i den nämnda boken en serie tolkningar av fiktiva gestalter i skönlitterära texter hämtade från bl.a. P.C. Jersilds *Barnens ö* (1976), Sven Delblances *Grottmannen* (1978), Lars Ahlins *Tåbb med manifestet* (1943) och Eva Alexanderssons *Fyrtio dagar i öknen* (1964).

I ett annat arbete, *Raskolnikov, Den klivnes väg mot helhet i Dostojevskijs «Brott och straff»*, utkommet samma år<sup>20</sup> som det tidigare angivna arbetet, fortsätter Wikström sin princip- och metoddiskussion kring tolkningar av fiktivt material. «Är det möjligt», ställer han frågan, «och framför allt meningsfullt att analysera en romangestalt såsom om denne vore en verklig person? Överfört till psykologins språk, är det möjligt att betrakta en uppdiktad person såsom ett «case» och göra en psykologisk case-

<sup>14</sup> Sundén, Hj., *Persona och Anima. En tillämpning av C.G. Jungs psykologi på sex författare*, Stockholm 1981.

<sup>15</sup> *Ibid.*, 12.

<sup>16</sup> Åkerberg, H., *Hermeneutik och pedagogisk psykologi*, Stockholm 1986, 78–83.

<sup>17</sup> Sundén, Hj., *Konungen och riket*, Stockholm 1983; «*Glöm inte bort vad du har*», Stockholm, 1985.

<sup>18</sup> Stockholm 1982.

<sup>19</sup> *Ibid.*, 169.

<sup>20</sup> Lund 1982.

study?»<sup>21</sup> Och efter en refererad diskussion kring ställningstaganden mellan Dover Wilson och Sven Linnér, där den senare i motsats till den förre gör en påtaglig markering för behovet av hermeneutiska studier kring skönlitterärt material, tillfogar Wikström: «Det är alltså möjligt att betrakta fiktiva personer som verkliga, särskilt när det gäller försök till förståelse av deras inre liv. Svårigheterna är mer av praktisk art än av ontologisk.»<sup>22</sup> Med «verkliga» menar Wikström här att de fiktiva personerna gestaltar reella upplevelser och beteendeyttringar som människor kan ha i olika livssituationer och som andra, läsarna, kan känna igen hos sig själva och hos omgivningen.

Med i huvudsak hjälp av C.G. Jungs teori om individuationsprocessen går han nu in i Dostojevskijs roman *Brott och straff* och tolkar huvudpersonens, studenten Raskolnikovs, väg via kamp och kris till försoning. Kompletterande sådana tolkningar samt andra perspektiv på Dostojevskijs produktion återkommer i ett senare arbete, *Den outgrundliga människan*.<sup>23</sup>

Bortsett från att Wikström i detta verk även behandlar religionspsykologins förhållande till pastoralpsykologin — ett annat inom religionspsykologin av de gammaldags positivisterna avvisat forskningsfält (som Wikström dessutom skisserat undersökningsmodeller för i en artikel i STK<sup>24</sup>) — ger han också under rubriken «Dostojevskij som psykolog» nya bidrag till principspörsmålet om skönlitteraturens förhållande till religionspsykologin, (på flera punkter i Georg Henrik von Wrights efterföljd<sup>25</sup>). Här kan ett längre citat förtjäna anföras:

Dostojevskij är inte en värld, han är världar, gigantiska i sin komplexitet. Människokildringen är bråddjup och paradoxal. Ofta ser man upp från boken. Läger den ifrån sig och går en vända. Dostojevskijs figurer talar man med när man huggar ved, när man väntar på bussen eller innan man somnar. Eller

det kanske snarare är så att *de* tränger sig på. De lever sitt liv i ens eget liv. Som ett jättelaboratorium är Dostojevskijs episka värld befolkad av de människor som han granskar och kryper under skinnet på. Efter en tid känner vi dem — bättre än våra egna vänner.<sup>26</sup>

Detta är en livfull beskrivning av mötet med Dostojevskijs romankonst. Kanske den skulle av en krass bedömare kunna sägas vara äventyrligt vetenskaplig i sitt ordval och sin terminologi, men den är, som jag ser det, präglad av Wikströms starka läsning av den ryske berättaren och laddad med en puls som likväl, direkt och indirekt, klart utsäger något mycket väsentligt om religionspsykologins förhållande till skönlitteraturen och — ej att förbise — om de stora möjligheterna till ny psykologisk kunskap genom forskning kring fiktiva gestalter.

I Uppsala har för övrigt studiet av C.G. Jung och hans symbolvärldar, eminerande från psykologiska och psykiatriska element i mytstoff, fiktioner, drömmar och dagdrömmar i spelet mellan människans medvetna och inte minst omedvetna psykiska skikt, tilldragit sig sådant intresse att man från och med hösten -93 ger från teologiska institutionen en fristående 20-poängs kurs i jungiansk analytisk psykologi.

I Lund har det, i förlängningen av Ehnmark, blivit jag själv och även Antoon Geels<sup>27</sup> som sökt föra traditionen kring studier av och om skönlitteratur och konstnärskap vidare. I en serie princip- och metodarbeten har jag arbetat med principiella, vetenskapsteoretiska, begreppsmäs-

<sup>25</sup> von Wright, G.H., *Tanke och förkunnelse*, 1964, 53–99. Även om von Wright primärt diskuterar Dostojevskij som «filosof» («Inte precis i ordets akademiska mening — Dostojevskij var varken lärd eller systembyggare — men väl i den djupare mening som täcker alla allvarliga försök att bestämma människans plats i tillvaron, oberoende av om de nyttja den vetenskapliga eller den konstnärliga formen som uttrycksmedel», ibid, 62), lämnar han också indirekt många bidrag till en existentiellpsykologisk tolkning av Dostojevskij. Här har Wikström på ett positivt sätt fångat upp en tungviktig diskussionslinje från von Wright.

<sup>26</sup> Wikström, O., 1990, 238.

<sup>27</sup> Se Geels, A., *Skapande mystik, En psykologisk studie av Violet Tengbergs visioner*, Lund 1989, och *Att möta Gud i kaos, Religiösa visioner i dagens Sverige*, Lund 1991.

<sup>21</sup> Ibid, 19.

<sup>22</sup> Ibid, 20 f.

<sup>23</sup> Wikström, O., *Den outgrundliga människan. Livsfrågor, psykoterapi och själavård*, Stockholm 1990.

<sup>24</sup> STK 1990, 163–170 (*Själasörjarens dilemma. Pastoralpsykologisk forskning — ett försummat område*).

signa och metodiska frågeställningar<sup>28</sup>, och i direkta tolkningar har jag arbetat med texter av bl.a. Herbert Tingsten, Leo Tolstoj, Marie Cardinal, Dan Andersson, Sven Stolpe, Nils Ferlin, Gustaf Fröding, Verner von Heidenstam och Jacques Werup.<sup>29</sup> Influerad av Ehnmarks fasta grepp om förhållandet mellan källmaterial och empiriskt grundade tolkningar har jag försökt frilägga ny psykologisk kunskap utifrån skönlitterärt material i kombination med biografiskt säkerställda data — i stor utsträckning efter samma principer som Cullberg (även om mina teoretiska infallsvinklar varit annorlunda och — i några få fall — präglats av litteraturvetenskapens «vardagspsykologi»).

## Artistiska dokument och generaliseringsfrågan

Till de gammaldags positivistiska kähphästarna har alltid hört frågan om vilken betydelse studiet av enskilda gestalter kan ha i ett större sammanhang. Måste man inte undersöka stora populationer och genom randomiseringstekniker och raffinerad statistik söka visa hur människor genomsnittligt reagerar inför vissa stimuli eller värdekonstellationer? Och hur blir det i sin tur om man dessutom synes släppa greppet om biologiskt levande individer och till och med går in på fiktivt material? Ur en trång positivistisk utgångspunkt kan sådana frågor bli oöverstigliga, även om de samtidigt blottar en riskfylld och ännu oöverstigligare glipa mellan levande mänskligt liv och steril databearbetning. Detta har inom religionspsykologin klarsynt insetts redan av Söderblom, men har sedan ytterligare accentue-

rats av Andrae, Briem, Edsman, Ehnmark, Sundén, Wikström, mig själv och andra.

Om vi återvänder än en gång till Cullberg, har även han anteciperande tagit upp detta spörsmål för eventuellt tveksamma läsare. Kan man genom att tolka Strindberg och Dagerman — dessutom med hjälp av, förutom biografiskt material, skönlitterära texter — lämna någonting mer än vissa utsagor om just Strindberg och Dagerman? Med den praktiserande psykiaterns och psykoterapeutens omfattande erfarenhet av kliniskt arbete besvarar han frågan på följande sätt:

Kunskapen om deras liv, tillsammans med det som de själva har meddelat oss i sina verk, ökar vår förståelse för hur kriser av detta slag hänger ihop med vår tidigare utveckling och med aktuella belastningar. Både den inre och den yttre sidan får sin belysning. Dessa mycket speciella människors kriser har *drag som i högsta grad har allmängiltig innebörd*.<sup>30</sup>

Denna deklaration får sin konkreta och konsekventa uppföljning i Cullbergs bok när han i slutavsnitten med utgångspunkt från tolkningarna av Strindberg och Dagerman generaliserande talar under allmänna rubriker om «Psykioterapi och psykiatri vid skaparkriser», «Tidiga störningar och religiös omvändelse» och — i ett helt kapitel — om «Medelålderskris och skapande».<sup>31</sup>

Egentligen fullföljer Cullberg (liksom tidigare Söderblom, Sundén och oss andra hermeneutiker) blott G.W. Allports framhållanden i det tidigare angivna arbetet *The Use of Personal Documents in Psychological Science*, där denne om nomotetiska studier (kvantitativt anbringade på stora grupper) och idiografiska undersökningar (kvalitativt inriktade på enskilda individer) summerande understryker:

Although personal documents have been profitably employed in mass investigations, it is not possible to evaluate fully their contribution to social and to psychological science as long as an exclusively nomothetic outlook prevails. *Not until we are prepared*

<sup>28</sup> Åkerberg, H., *Några religionspsykologiska principfrågor*, Lund 1980; *Tolkning och förståelse*, Lund 1981 (1984); *Interpreting Religious Phenomena*, N.J., USA och Stockholm 1981 (tills. med Olof Pettersson); *Hermeneutik och pedagogisk psykologi*, Stockholm 1986.

<sup>29</sup> Se bl.a. Åkerberg, H., *Kamp och kris*, Stockholm 1983; «På en bänk i Filipstad», *STF:s Årsskrift* 1985, 281–296; *Tillvaron och religionen*, Stockholm 1985; *Diktaren och arvet. Några Dan Anderssonstudier*, Uddevalla 1985; *Teologin i Stengrunden*, Stockholm 1985; *Sven Stolpe och Sigtunaupplevelsen*, Stockholm 1985; *Den levande Fröding*, 1986; «Askan i Ålabodarna», *Artes* 3/1992, 55–61.

<sup>30</sup> Cullberg, J., 1992, 8 (min kurs.)

<sup>31</sup> *Ibid*, 178–189.

*to dwell upon the unique patterning of personality, and to concede that lawfulness need not be synonymous with frequency of occurrence in a population, and to admit that prediction, understanding, and control are scientific goals attainable in the handling of one case and of one case alone — not until then are we in a position to assess the full value of personal documents.*<sup>32</sup>

Allport, som för övrigt alltid betonar i sina arbeten att psykologisk vetenskap alltid kräver av en

forskare *både* teoretisk kunskap *och* klinisk erfarenhet — annars handlar analyserna inte om verkligheten — har genom sin dubbla kompetens i såväl nomotetisk som idiografisk metod blivit en respektingivande riktninggivare. Hos honom är också de artistiska dokumenten, däribland skönlitterära texter i romanform och annan form, inte bara fullt acceptabla källor för ny psykologisk kunskap om mänskligt liv. De är rentav högst väsentliga för den som vill tränga djupt in i den mänskliga existensens villkor.

<sup>32</sup> Allport, G.W., 1942, 64. Som ett exempel ur motivationspsykologin framhåller Allport: «Few are satisfied with schemes of four wishes, nine factors, eighteen instincts, or twenty-one needs. As seen in case documents, personal causation is a far more intricate matter. *What for the nomotheist is hard to contemplate is the very real possibility that not two lives are alike in their motivational processes.*» (Ibid, 57).

## Summary

### *Fiction and Psychology of Religion*

The use of fiction within psychiatric, psychological and religio-psychological researchwork is a question which has been a subject of discussion among Swedish scholars at one time but also today. Is fiction able to bring new understanding and cognition on human nature as a complement to empirical investigations? The aim of this study is partly to discuss some epistemological problems concerning that question, partly and as a hermeneutical point of view to emphasize the importance of use of fiction as well as of other types of data. With reference to a researchwork on the well-known Swedish authors August Strindberg and Stig Dagerman, recently published by a respected Swedish psychiatrist, the present study will support the hermeneutical methods of this psychiatrist, and will also point out a considerable tradition of hermeneutical approach within psychology of religion in Sweden — this tradition being the leading line. The final and summing-up question is why the great classic works of fiction possess the capacity to attract readers again and again? And the hermeneutical answer is: because of their exceptional power of demonstrating deep-lying existential experiences and feelings and because of their sometimes being indispensable as a material for psychological and clinical understanding.



# Nya hypoteser om gamla texter och gamla hypoteser om nya texter: Ny debattbok kring Qumranrörelsen och urkristendomen

HÅKAN ULFGARD

*Dödahavsrollarna och Qumransektens förhållande till urkristendomen har åter uppmärksamats i massmedia, denna gång med anledning av R.H. Eisenmans och M. Wises förra året utgivna bok, *The Dead Sea Scrolls Uncovered*, nu översatt till svenska. Forskarassistent Håkan Ulfgard, Lund, presenterar här bokens teorier och ger en kritisk analys av bland annat idén att Qumransekten skulle vara identisk med den tidiga palestinensiska judekristendomen.*

Qumranfynden mystifierar fortfarande efter snart 50 år. En viktig orsak är att en stor del av textmaterialet aldrig publicerats och blivit tillgängligt för forskarvärlden. Ansvar för detta ligger hos de personer, som anförtrots utgivningen, men som av olika skäl dröjt med publiceringen och inte släppt ifrån sig sitt material. Tacka för att detta ger en utmärkt grogrund för konspirationshypoteser! När så en nyutkommen bok, som utger sig för att avslöja Qumranrullarnas hemligheter, åtföljs av ett pressmeddelande med den braskande överskriften: «Har miljoner kristna och judar haft fel i 2000 år?» väcker detta naturligtvis läsarens nyfikenhet. Vad är det för sensationella nya rön om Dödahavsrollarna som skall presenteras? Finns det en starkare förbindelse mellan Qumransekten och Jesus och de första kristna än vad som i allmänhet hävdats? Är det ett nytt, hittills okänt, evangeliefragment som dykt upp? Pressmeddelandet fortsätter att kittla nyfikenheten genom att berätta att de forskare som hittills kontrollerat tillträdet till Dödahavsrollarna ansett att de återstående, ännu icke publicerade texterna inte skulle kunna kasta något nämnvärt nytt ljus över kristendomens uppkomst. Men nu utmanas denna uppfattning av Robert H. Eisenman, professor i Mellanösterns religioner vid California State University, Long Beach, och Michael Wise, biträdande professor i arameiska vid University of Chicago. I själva verket skulle det vara så att dessa långt om länge

«avslöjade» Dödahavsrollar — alla från grotta 4 i Qumran (4Q) — ger den sanna bilden av den palestinensiska urkristendomen: *den palestinensiska urkristendomen identifieras med Qumransekten!* Och inte nog med det: Tvärt emot den förhärskande uppfattningen att Qumransekten skulle ha varit esséer, som dragit sig ut i öknen i protest mot de mackabeiska ledarna och deras «felaktiga» tempelkult, skulle de i själva verket ha varit pro-mackabeiska messianska sadducéer och kärnan i den messianska rörelse, som inspirerade till upproret mot Rom år 66–70 e.Kr. Detta är i korthet några av de mest centrala teserna i boken «*The Dead Sea Scrolls Uncovered. The First Complete Translation and Interpretation of 50 Key Documents Withheld for Over 35 Years*», som «surfar» på en våg av nyvaknat massmedialt intresse för kristendomens ursprung och den judiska miljön på Jesu tid.<sup>1</sup>

Den i Qumranforskningens historia någorlunda insatte låter sig väl knappast förledas att tro att detta skulle vara helt nya teorier. Åtskilliga liknande hypoteser rörande texternas upphovsmän har framkastats och diskuterats ända sedan 50-talet, dock utan att vinna allmänt

<sup>1</sup> Shaftesbury, Dorset/Rockport, Mass./Brisbane, Queensland: Element 1992. En svensk översättning, gjord av doc. Eva Strömberg Krantz, utkom nyligen med titeln «*Rösterna ur Dödahavsrollarna*» (Stockholm: Rabén & Sjögren 1993). Jag har här dock enbart utgått från den engelska boken.

gehör.<sup>2</sup> Detta har emellertid inte hindrat att spekulationer om förhållandet mellan Qumranförsamlingen och de första kristna ofta återkommer i en del populärvetenskapliga framställningar och skandaljournalistik, som tyvärr blir vitt spridda och får stor genomslagskraft i den allmänna debatten. Ett av de senaste exemplen är M. Baigent—R. Leigh, *The Dead Sea Scrolls Deception*, där det dessutom bl.a. påstås att Vatikanen lagt locket på textutgivningen eftersom dödahavsfynden skulle vara komprometterande för kristendomen.<sup>3</sup> På svensk mark har vi förre engelskprofessorn A. Ellegårds teorier om att evangeliernas Jesus aldrig funnits, utan att han skall identifieras med Qumranskrifternas «Rättfärdighetens lärare»; se hans «*Myten om Jesus. Den tidigaste kristendomen i nytt ljus*».<sup>4</sup> I vår massmedialt dominerade tid är det svårt för seriös forskning att göra sig hörd gentemot sådana publikfriande teorier. Därför är det viktigt att personer, som länge varit engagerade i arbetet med Qumranfynden, och som är insatta i alla turerna kring publiceringen, tar till orda i den uppflammande debatten om texterna och deras betydelse för förståelsen av den dåtida judendomen och den framväxande kristna rörelsen. En sådan person är J.A. Fitzmyer, S.J., vars populärt hållna, men mycket initierade och väldokumenterade lilla skrift «*Responses to 101 Questions on the Dead Sea Scrolls*» förtjänar en minst lika snabb översättning till svenska och massmedial spridning som Baigent—Leighs och Eisenman—Wises alster.<sup>5</sup> Detsamma gäller K. Bergers kortfattade men grundläggande upp-

görelse med dessa «kvasivetenskapliga» teorier i boken «*Qumran und Jesus. Wahrheit unter Verschluß?*»,<sup>6</sup> och O. Betz—R. Riesner, *Jesus, Qumran und der Vatikan. Klarstellungen*,<sup>7</sup> där det eftertryckligt görs upp med sådana massmedialt upplåsta sensationsskrivierier.

## Turerna kring texterna från 4Q

Att texterna äntligen börjar offentliggöras beror till stor del på en kampanj från den amerikanska tidskriften *Biblical Archaeology Review* (BAR) och dess redaktör Hershel Shanks. I en ständig trumeld av artiklar från 1980-talets mitt (c:a 80 s. bara under tiden maj/juni 1989–juni 1992) har man satt fingret på en rad missförhållanden rörande utgivningen av Qumranfynden. Enskilda medlemmar av den ursprungliga och nuvarande utgivningskommittén har kommit i skottgluggen och avslöjats som kufiska enstöringar, som inte ens svarar på post, som alkoholister och — än värre — antisemiter. Israeliska myndighetspersoner har naglats fast vid sitt ansvar för att hemlighetsmakeriet kunnat fortsätta, trots att de politiska förhållandena helt förändrats efter kriget 1967. Ett växande stöd för kampanjen har vunnits från den internationella forskarvärlden. Men det kan vara på sin plats att jag först kort återberättar några av de spektakulära turerna kring fragmenten från grotta 4 i Qumran och deras publicering. Det är en spännande historia, full av hemlighetsmakeri, konspirationer och konspirationsteorier — ofta på högsta akademiska (och politiska) nivå.<sup>8</sup>

De texter saken handlar om är alltså fynden från den s.k. grotta 4, inte stort mera än ett stenkast från själva Qumran-ruinen.<sup>9</sup> Sedan de första skriftfynden gjorts 1947 hade Taamire-bediinerna fortsatt den lönande jakten på de gamla

<sup>2</sup> T.ex. på senare tid av B.E. Thiering, *The Qumran Origins of the Christian Church* (Australian & New Zealand Studies in Theology and Religion), Sydney 1983, repr. 1990, men även redan så tidigt som av A. Dupont—Sommer, *Aperçus préliminaires sur les manuscrits de la Mer Morte*, Paris 1951.

<sup>3</sup> London: Jonathan Cape 1991. Se den svidande kritiken i Anders Ekenbergs recension i *Signum* 8/1992, 249–250. — Det är uppseendeväckande att det officiella organet för Sveriges Universitetsläraresförbund (SULF) genom en stort uppslagen annons (*Universitetslärares* 8/1993, 21) gör reklam för och uppträder som försäljningskanal för den svenska utgåvan, «*Dödahavsruellarnas hemlighet*», Stockholm: Brombergs 1993.

<sup>4</sup> Stockholm: Bonniers 1992. Rec. bl.a. i *Signum* 5/1992, 145–149, också av Anders Ekenberg.

<sup>5</sup> New York/Mahwah: Paulist Press 1992. Se även *idem*, *The Dead Sea Scrolls: Major Publications and Tools for Study* (Society of Biblical Literature. Resources for Biblical Study. 20), rev. ed., Atlanta: Scholars Press 1990, för en gedigen bibliografisk översikt över fynden och valda delar av debatten kring deras betydelse.

<sup>6</sup> Stuttgart: Quell Verlag 1993.

<sup>7</sup> Gießen/Basel: Brunnen Verlag; Freiburg/Basel/Wien: Herder 1993.

dokumentet. När de en kväll i september 1952 samtalade om de nya skatter deras hemtrakt gömde, drog sig en gammal man till minnes att han en gång långt tidigare, då han förföljde en skadskjuten fågel, tog sig nedför den branta klippkanten alldeles vid kanten av den djupa wadi, där Qumran-ruinen ligger, och hur han därvid, sedan han pressat sig förbi några klippor, kom in i ett hålrum fullt av krukskärvor. Beduinerna begav sig strax dit, utvidgade ingången, och fann två håligheter, varav i synnerhet den ena visade sig var full av textfragment. Man gjorde sedan en god affär genom att i delposter sälja fragmenten (ända fram till sommaren 1958): De var fler än 15.000! Betalningen kom dels från den jordanska staten, men också genom utländska donatorer (universitet och läroanstalter i Chicago, Heidelberg, Manchester, Montreal och Oxford, samt Vatikanbiblioteket). Det fanns då ett nära samarbete mellan den jordanska antikvariska myndigheten, under ledning av engelsmannen G. Lancaster Harding, de franska dominikanernas École Biblique et Archéologique de Jérusalem, under ledning av Roland de Vaux, och Palestine Archaeological Museum (numera Rockefeller Museum) i Jerusalem, och det bestämdes att fragmenten skulle härbärgas av Palestine Archaeological Museum, medan

École Biblique, dvs. de Vaux, fick organisera utgivningen av texterna.

Här sås fröet till de senare missförhållandena kring textutgivningen, och här finns också grogrunden för Baigent—Leighs konspirationsteorier: de Vaux beslutar nämligen att inte enbart låta fotografera och transkribera texterna, för att sedan offentliggöra dem, vilket skett med Jesajarullen och Habackuk-komentaren. I stället väljer han att upprätta en kommitté av utgivare, som skall göra en definitiv utgåva (serien *Discoveries in the Judaean Desert* [=DJD]),<sup>10</sup> komplett med arkeologisk redogörelse och innehållslig kommentar. Förutom de Vaux själv ingår i den ursprungliga kommittén sju personer, varav tre katoliker (och präster): J.T. Milik, Jean Starcky och Patrick W. Skehan, tre protestanter: Frank M. Cross, John Strugnell och Claus Hunno Hunzinger, och en ateist: John M. Allegro. Det är kommitténs anknytning till École Biblique och dess relativt stora inslag av katoliker (Hunzinger lämnade snart kommittén och ersattes av den katolske prästen Maurice Baillet; Strugnell konverterade till katolicismen), som givit upphov till spekulationerna hos fr.a. Baigent—Leigh om en katolsk dogmatisk kontroll av textutgivningsarbetet. De har dock knappast rätt i att det från början fanns en dogmatiskt motiverad katolsk dominans i gruppen, lika lite som deras övriga hypoteser om att man från Vatikanen (via École Biblique) skulle vilja undertrycka «obekväma» avslöjanden om den äldsta kristendomen kan underbyggas av hållbara fakta.<sup>11</sup>

I den speciella situation som råder finns det inte någon överordnad myndighet, som utrustar

<sup>8</sup> Hela förloppet kring publiceringen av fragmenten från grotta 4 är i sig en spännande historia, som borde vara värd en egen framställning. Den intresserade hänvisas till Shanks inledningsartikel «Of Caves and Scholars: An Overview» i samlingsvolymen *Understanding the Dead Sea Scrolls. A Reader from the Biblical Archaeology Review*, ed. H. Shanks. New York: Random House 1992, s. xv–xxxviii. Hela denna bok ger f.ö. en värdefull överblick över några av de mest brännande frågorna kring Qumrantexterna genom bidrag av bl.a. O. Betz, M. Broshi, F.M. Cross, J.C. VanderKam, L. Schiffman, Y. Yadin m. fl. (de flesta artiklarna är tidigare publicerade i *BAR* och i *Bible Review*). — En annan initierad skildring av turerna kring fynden från 4Q ges av Z.J. Kapera, «The Unfortunate Story of the Qumran Cave Four», *The Qumran Chronicle*, 1, 2/3, (1990/1991) [=Qumran Cave Four and MMT. Special Report. ed. Z.J. Kapera, Krakow: Enigma Press 1991], 5–53. Se även Betz—Riesner, *Jesus*, 38–44.

<sup>9</sup> Berättelsen enligt R. de Vaux (†), *Qumrân Grotte 4. II. 1. Archéologie (Discoveries in the Judaean Desert. VI)*, Oxford: Clarendon 1977, 3–5.

<sup>10</sup> Fynd från 11 Qumrangrottor, påträffade fram t.o.m. 1956, ingår i serien, som p.g.a. politiska skäl även kallats *Discoveries in the Judaean Desert of Jordan*.

<sup>11</sup> Shanks, «Is the Vatican Suppressing the Dead Sea Scrolls?», *BAR* Nov.–Dec. 1991, 66–71, refererar utförligt Baigent—Leighs «konspirationshypotes», men avfärdar den bl.a. med motiveringen att flera katolska forskare, tidskrifter och forskningsinstitut finns med i «forskningsfronten» beträffande Qumranfynden; se också Fitzmyer, *Responses*, 150–152. Betz—Riesner, *Jesus*, 13–36, är en fullständigt tillintetgörande vederläggning av deras bok och metoder, men också en uppgörelse med massmedias benägenhet att hellre låta sådana skandalkrimer komma till tals än att lyssna på fackfolk (s. 45–49).

de Vaux och hans kommitté med dess befogenheter, och inför vilken han eller kommittén är ansvarig. Inte heller finns det någon sådan myndighet, som bestämmer om vem som skall ha tillträde till fragmenten, utöver kommittén av editorer. Däremot finns det en överenskommelse om att finansörerna skall få kopior av materialet, motsvarande deras ekonomiska bidrag.<sup>12</sup>

Under 50- och 60-talen arbetar kommitténs ledamöter med textfragmenten, som de delat upp sins emellan, och en del material publiceras. Det förekommer även spridning av fragmenten till undereditorer, som därmed tilldelas material för sin egen forskarmeritering. Men hela tiden är det den nebulösa kommittén av editorer som suveränt bestämmer om vem som skall få se vad. Efterhand omfördelas emellertid de ursprungliga editeringsuppdragen. Sammansättningen av den ursprungliga kommittén förändras p.g.a. dödsfall, men också p.g.a. schismer inom den ursprungliga kommittén. Fragmenten «ärves» av nya forskare och nya editorer utses. Dock bibehålles ett starkt inflytande från katolskt håll, närmare bestämt École Biblique, där både de Vaux († 1971) och hans efterträdare Pierre Benoit († 1987) är verksamma, liksom också f.n. Émile Puech. En medlem i den ursprungliga kommittén, John Allegro, blir mer eller mindre utfryst sedan hans arbete utsatts för skarp kritik.<sup>13</sup> I boken *The Sacred Mushroom and the Cross* hävdar han sedan att hela Jesusrörelsen är en bluff, byggd på hallucinatoriska effekter av en giftsvamp: resultatet blir att han definitivt avfärdas från att vara seriöst arbetande vetenskapsman.<sup>14</sup>

Sexdagarskriget 1967, som ger Israel kontroll över östra Jerusalem och därmed över samlingsarna i Palestine Archaeological Museum/Rockefeller Museum, medför ingen omedelbar förändring i kommitténs autonomi och arbets-

metoder. De israeliska myndigheterna lägger sig inte i kommitténs arbete, men kommittén intar knappast heller någon särskilt israelvänlig attityd.<sup>15</sup> Editeringsprocessen saktar nu av allt mera. Först 1977, i *DJD* VI, publiceras den officiella arkeologiska beskrivningen av grotta 4 av de Vaux (postumt; han dog 1971), och i samma volym presenterar J.T. Milik fylakterier, *mezuzot* och fragment av targumer till Leviticus och Job från grottan. Året före har Milik dock även givit ut Henokfragmenten från grotta 4, fast utanför *DJD*-serien.<sup>16</sup> Forskarvärldens otålighet växer; som Geza Vermes uttrycker det: «unless drastic measures are taken at once, the greatest and most valuable of all Hebrew and Aramaic manuscript discoveries is likely to become the academic scandal *par excellence* of the twentieth century.»<sup>17</sup>

Läget förändras emellertid 1987, när Benoits efterträdare skall utses. Den israeliska myndigheten, Department of Antiquities, beslutar då att man skall ha ett ord med i laget i kommitténs arbete. Inte så att man påverkar valet av dess ledare; det blir Harvardprofessorn John Strugnell, som varit med i kommittén från dess begynnelse (och som under denna tid konverterat till katolicismen — ännu ett bidrag till konspirationsteorin!). Men man tillsätter en person, som skall understödja och påskynda arbetet med publiceringen av texterna, före arméstabschefen Amir Drori, och vid hans sida dessutom en grupp israeliska experter: bl.a. Magen Broshi, Emmanuel Tov och Jonas Greenfield. Som ett resultat

<sup>12</sup> de Vaux, *Qumrân Grotte 4*, 4.

<sup>13</sup> *Qumrân Cave 4*. I (4Q158–4Q186) (*DJD* V), Oxford: Clarendon 1968; för en nedgörande kritik, se J. Strugnell, «Notes en marge du volume V des «Discoveries in the Judaean Desert of Jordan»», *Revue de Qumran* 7, 1969–71, 163–276, liksom hos Fitzmyer, *The Dead Sea Scrolls*, 46 (jfr *idem*, *Responses*, 152f).

<sup>14</sup> Garden City, NY: Doubleday 1970. Han har sedan utgivit boken *The Dead Sea Scrolls and the Christian Myth*, Devon: Westbridge Books 1979, repr. Buffalo, NY: Prometheus Books 1984. För vidare grävande i hans sorgliga öde, se Betz—Riesner, *Jesus*, 28. 32.

<sup>15</sup> Shanks ger i artiklarna «Silence, Anti-Semitism and the Scrolls», och «Is the Vatican Suppressing the Dead Sea Scrolls?», *BAR* Mar./Apr. 1991, 54 ff. resp. Nov./Dec. 1991, 71, flera exempel på den anti-israeliska hållningen hos de Vaux och flera medlemmar i kommittén av editorer. Mest utrymme ges emellertid åt Strugnells antisemitism, eftersom den utnyttjas som ett led i tidskriftens kampanj för att få bort honom från kontrollen över texterna. Man drar sig inte heller för att offentligt skildra hans alkoholproblem — ett osmakligt inslag i tidskriftens f.ö. välmotiverade kampanj.

<sup>16</sup> J.T. Milik, *The Books of Enoch: Aramaic Fragments of Qumran Cave 4*, Oxford: Clarendon 1976.

<sup>17</sup> G. Vermes, *The Dead Sea Scrolls. Qumran in Perspective*, London: Collins 1977, 24. Fitzmyer, *Responses*, 142–147, instämmer i kritiken, men ger (givetvis) ett mycket mindre spekulativt svar på frågan varför utgivningsarbetet blivit så försenat än Baigent—Leigh.

kan det nu för första gången bli tal om en preliminär tidsgräns för utgivningen (1996),<sup>18</sup> men det är också nu som processen fram emot en tidigare publicering av fragmenten sätts igång.

Parallellt med *BAR*:s kampanj börjar även Eisenmans engagemang i saken, sedan han under en forskarvistelse i Jerusalem 1985–86 av de officiellt ansvariga för utgivningen av Qumranfynden fått veta att han aldrig skulle få se dem i sin livstid. Han beskriver det själv som att det var hans engagemang i egenskap av känd forskare, tillsammans med det ökade internationella och massmediala trycket, som sedan ledde till att det plötsligt, via omvägar, började dyka upp fotografier av de hemlighetsfulla fragmenten i hans post på hösten 1989. Till sist, efter ett år, var högen sex fot hög, bestående av inemot 1800 fotografier!<sup>19</sup>

Samtidigt med *BAR*:s och Eisenmans kampanjer, men oberoende av dem, sker emellertid saker, som också för publiceringsprocessen framåt. I *BAR* Mar./Apr. 1990, 22 f., slås det upp som ännu ett avslöjande att det finns en hemlig konkordans till de opublicerade fragmenten. J.A. Fitzmyer, en av de mest välrenommerade katolska bibelforskarna (själv inte kommittémedlem), berättar där hur han själv på slutet av 50-talet tillsammans med några andra då unga forskare, bl.a. R.E. Brown, utarbetade en konkordans till de opublicerade fragmenten i form av ett kortregister över dess ord med omgivande sammanhang.<sup>20</sup> «Konkordansen» spreds endast till vissa forskare, fr.a. sådana i kommittén, men själv hade Fitzmyer ingen. 1988 dyker emellertid i Göttingen upp en tryckt version av «kortkonkordansen», distribuerad av Hartmut Stegemann (på Strugnells vägnar), och denna erbjuds han att köpa för \$300!<sup>21</sup> Men har man en heltäckande konkordans, så kan man «baklänges»

rekonstruera texten, och just detta kunde nu ske genom Ben Zion Wachholder och Martin G. Abegg vid Hebrew Union College, Cincinnati, Ohio, sedan en kopia av konkordansen nått deras bibliotek.<sup>22</sup>

Samtidigt skedde emellertid på ännu ett annat håll sensationella saker, som också kom att påskynda publiceringsprocessen. Redan tidigt gjordes flera uppsättningar fotografier av fynden i grotta 4. Av säkerhetsskäl förvarades de på olika håll i världen. Ett ställe var Ancient Biblical Manuscript Center (ABMC) i Claremont, California; ett annat Hebrew Union College i Cincinnati. Det betydde dock inte att de hölls tillgängliga för forskare; en överenskommelse med kommittén av editorer förbjöd detta. Men här ingrep ödet i form av en rik dam. När de israeliska myndigheterna, tillsammans med kommittén, 1980 beslöt göra ännu en omgång säkerhetskopior, bekostades arbetet delvis genom en donation från Elizabeth Hay Bechtel, som i sin egenskap av finansär satt med i ABMC:s Board of Trustees. Då hon just vid detta tillfälle för en gångs skull inte fick sin vilja igenom i styrelsen gick hon till handgriplig protestaktion genom att helt sonika «kidnappa» lasten av fotografier när flygplanet från Israel landade i Los Angeles i oktober 1980. I stället för till ABMC fördes fotografierna till det privata Huntington Library i San Marino, California, där Mrs Bechtel låtit bygga ett specialarkiv. Ledningen för Huntington-biblioteket vägrade lämna ifrån sig fotografierna till ABMC, och så förblev situationen under hela 80-talet. Eisenman hade alltså de eftersökta texterna på långt närmre håll än han kunde ana då han jagade runt efter dem i Jerusalem 1985–86.<sup>23</sup>

<sup>18</sup> En kopia av en «Suggested Timetable», daterad 25/1 1989, finns i *BAR* Jul./Aug. 1989, 20.

<sup>19</sup> Eisenman—Wise, *The Dead Sea Scrolls Uncovered*, 2–4. Fitzmyer, *Responses*, 157, återger ett rykte att fotografierna kom från dödsboet efter Najib Albina, fotograf vid Palestine Archaeological Museum, via en advokat i Long Beach.

<sup>20</sup> Faktum är dock att redan de Vaux omnämner existensen av en «kortkonkordans» till de opublicerade fragmenten, utarbetad av bl.a. Fitzmyer och Brown; se *DJD* VI, 7.

<sup>21</sup> Se Fitzmyer, *Responses*, 153 f., 155 f., där han själv skildrar hur han blev engagerad i och arbetade med denna «kortkonkordans».

<sup>22</sup> B.Z. Wachholder—M.G. Abegg, *A Preliminary Edition of the Unpublished Dead Sea Scrolls — The Hebrew and Aramaic Texts from Cave Four*, Fasc. 1, Washington, D.C. 1991. Bakom utgivningen stod (naturligtvis) Biblical Archaeology Society, som också publicerar *BAR*. Jfr Fitzmyers kommentarer om «bootlegging», *Responses*, 154 f.

<sup>23</sup> Så långt enligt J.A. Sanders, «What Can Happen In a Year?», *BAR*, March 1992, 38 f.; Shanks ger en något avvikande, men i allt väsentligt likartad redogörelse i «Of Caves and Scholars», xxxi f.

Kring 1990 håller alltså kommitténs exklusiva monopol på fragmenten från grotta 4 på att brytas. Men spektaklet kring dem är inte slut än. I april 1991 planerar Eisenman att på Brill's förlag i Leiden ge ut en faksimiledition av < sina > fragment. Tio dagar före publiceringsdatum drar sig emellertid förlaget ur p.g.a. påtryckningar från kommittén.<sup>24</sup> I stället blir det (naturligtvis) Biblical Archaeology Society som träder in som utgivare, och texterna publiceras i november 1991.<sup>25</sup> Då har emellertid redan två månader tidigare Huntington-biblioteket (utan att samråda med ABMC) beslutat att ge forskare fritt tillträde till sin uppsättning av fotografier.<sup>26</sup> Protester och hot om juridiska efterräkningar från ABMC, de israeliska myndigheterna och kommittén av editorer hjälper inte.<sup>27</sup> Och här är vi nu: *BAR* och dess redaktör Hershel Shanks, ledaren av kampanjen mot kommittén, kan triumfera.<sup>28</sup> Den gamla kommittén av editorer är diskrediterad och överkörd, liksom (delvis) de israeliska myndigheterna. John Strugnell har fått schavottera som alkoholist och antisemit och i slutet av 1990 tvingats bort som kommitténs ledare. Han har ersatts av Emmanuel Tov (Hebrew University), som vid sin sida har Eugene Ulrich (Notre Dame University) och Émile Puëch (École Biblique).<sup>29</sup> Texterna från grotta 4 är nu tillgängliga för forskarvärlden.<sup>30</sup> Det gamla loppet är kört — ett nytt kan börja.

<sup>24</sup> Eisenman—Wise, *The Dead Sea Scrolls Uncovered*, 4.

<sup>25</sup> R.H. Eisenman—J.M. Robinson, *A Facsimile Edition of the Dead Sea Scrolls*. Prepared with an Introduction and Index, I–II, Washington, D.C. 1991.

<sup>26</sup> Se även Fitzmyer, *Responses*, 148.

<sup>27</sup> Men att det går att hävda en slags <upphovsmannarätt> till Qumranfragmenten visas av att Biblical Archaeology Society (dvs. Hershel Shanks) av en domstol i Jerusalem ådömts att betala den israeliske forskaren Elisha Qimron ett skadestånd på 100.000 shekel för förlorade intäkter p.g.a. den <olovliga> kopieringen och spridningen av 4QMMT (om denna text och turena kring dess publicering, se nedan n. 36); jfr Betz—Riesner, *Jesus*, 42 f.

<sup>28</sup> Se dock invändningarna hos Fitzmyer, *Responses*, 147 f. mot Shanks metoder (och Eisenmans tolkningar).

<sup>29</sup> *BAR* har dock inte alltför uppskattande saker att säga om de två förstnämnda, se *Mar./Apr.* 1991, 53.

## Kritisk granskning av R.H. Eisenman—M. Wise, *The Dead Sea Scrolls Uncovered*

Först att kasta sig in i debatten om vad de <nya> fragmenten innehåller är nu Eisenman och Wise (hädanefter kallade E/W) — de har ju ett visst försprång. Inledningsvis berättas hur det kom sig att de kunnat ta del av de i mer än 35 år undanhållna Qumrantexterna och hur de och deras medarbetare under kort tid (januari 1991 — maj 1992) i två mindre grupper intensivt sysslat med att tyda, översätta och kommentera texterna för att så i denna volym kunna presentera de, som man anser, femtio bästa av dem. Eisenman är den som varit mest inblandad i processen, och det är också hans uppfattningar som tydligast framträder när läsaren så presenteras för den övergripande teori om Qumransektens ursprung och förbindelse med urkristendomen, som framkommer mera i detalj i den följande presentationen av de enskilda texterna. Det heter [s. 7] att Eisenman och Wise har kompletterande, men inte likadana, uppfattningar rörande det historiska perspektivet på texterna.<sup>31</sup> Båda är överens om texternas <selotiska> och <messian-

<sup>30</sup> En omfattande förteckning över vad texterna (ungefärligen) innehåller, på vilket språk de är författade, hur de betecknas, vem som har tilldelats dem för editering, samt bibliografiska uppgifter om var de redan behandlats, ges av E. Tov i artikeln <The Unpublished Qumran Texts from Caves 4 and 11>, *Journal of Jewish Studies* 43, 1992, 101–136 (även i *BAR* Jun. 1992, 94–104). En katalog över samtliga Qumrantexter har påbörjats av S.A. Reed, *Dead Sea Scroll Inventory Project: Lists of Documents, Photographs and Museum Plates*, Claremont: Ancient Biblical Manuscript Center 1991–92, liksom en konkordans till dem, *Graphic Concordance to the Dead Sea Scrolls*, Tübingen—Louisville 1991, under ledning av J.H. Charlesworth.

<sup>31</sup> Eisenmans idéer känns igen från hans tidigare böcker *Maccabees, Zadokite, Christians and Qumran: A New Hypothesis of Qumran Origins*, Leiden: Brill 1983, samt *James the Just in the Habakkuk Pesher*, Leiden: Brill 1986. Wise har förut undersökt Tempelrullen och särskilt frågan om dess funktion som en slags <andra Lag> för qumraniterna i boken *A Critical Study of the Temple Scroll from Qumran Cave 11* (Studies in Ancient Oriental Civilization. 49), Chicago, Ill.: The Oriental Institute of the University of Chicago 1990.

ska» karaktär, men en av dem (= Eisenman, fast det står inte explicit) vill gå längre i en «sado-kidisk», «sadduceisk» och «jude-kristen» teori. För Wise är det viktigt att slå fast hur de nya textfynden ger stöd åt den förut avfärdade hypotesen om ett samband mellan den selotiska rörelsen och Qumransekten. För Eisenman — och det är här det verkligt kontroversiella i boken ligger — visar de hur den palestinensiska («jakobitiska») kristendomen såg ut, i motsats till den paulinska: «While the Palestinian one was zealot, nationalistic, engagé, xenophobic, and apocalyptic; the overseas one was cosmopolitan, antinomian, pacifistic — in a word «Paulinized» [s. 10].» Dessa Qumranfynd, som undanhållits den kritiskt granskande forskarvärldens ögon i mer än 35 år, skulle alltså därmed avslöja vad urkristendomen verkligen var: en messiansk elit, som i mackabeisk efterföljd drog sig undan i öknen för att förbereda sig för det apokalyptiska heliga kriget. I extrem renhet och nitälskan för Lagen i väntan på hämndens dag väntade man på sin roll som messianska «stöttrupper». <sup>32</sup> Så såg alltså den ursprungliga kristna rörelsen ut i Palestina, enligt Eisenman, vilket han menar är svårt att fatta för dem som är vana vid en mera «hednakristen», «overseas approach» [s. 11 f.].

Texterna delas i åtta grupper: Messianska och visionära texter; profeter och pseudo-profeter; bibeltolkningar; kalendertexter och tjänstgöringslistor för prästerna; testamenten och förmaningar; lagtexter; hymner och mysterier; slutligen texter med varierande innehåll: astrologiska och magiska texter, amuletter, texter som visar på sektens liv, och slutligen vad som utges för att vara en lovsång till «kung Jonathan» (= mackabéerkungen Alexander Jannæus). 25 fotografier av fragment avslutar boken, varigenom författarna menar att läsaren ges tillfälle att kontrollera noggrannheten i translittereringen och översättningen. Så är dock knappast fallet, eftersom många — de flesta — texter är helt fragmentariska. Antingen finns bara små stycken av pergamenten bevarade eller så kan bara enstaka ord eller bokstäver läsas på varje rad. Ytterligare en osäkerhetsfaktor är det inbördes sambandet mellan de

olika fragmenten. Rekonstrueringsarbetet är som att lägga pussel där flera — de flesta? — bitars form, färg och mönster är okända. Det säger sig självt att läsaren av E/W:s bok är i händerna på just deras uppfattning om texternas lydelse, deras urval av texter och deras presentation av dem. Den engelska översättningen är full av ofta mycket omfattande konjekturer. Grundtextens hebreiska/aramaiska säger inte på långt när så mycket som E/W låter påskina. <sup>33</sup> Helhetsintrycket av den blir därför att den är alltför provisorisk och bristfällig som textedition; här saknas t.ex. även de noggranna textkritiska kommentarer, som utmärker publikationerna i *DJD*-serien. Gängse metoder för dateringen av texterna avfärdas på ett svepande sätt som alltför osäkra [s. 12 f.]; så förutsätter ju hypotesen om ett nära förhållande mellan Qumranrörelsen och den «jakobitiska» urkristendomen att flera av texterna måste dateras till kort före 70 e.Kr. Det negativa intrycket förstärks dessutom av att E/W ofta påstår sig vara de första som publicerar eller diskuterar en viss text, medan de i själva verket bygger på andras arbete utan att detta klart framgår. <sup>34</sup>

Som ett inlägg i debatten om Qumranfynden är E/W:s bok tankeväckande, men långt ifrån övertygande. Dess största värde består i att den presenterar ett brett spektrum av texter, som visar på den genre- och innehållsmässiga mångfalden i Qumranbiblioteket. Men det är just denna omvittnade mångfald, som talar emot E/W:s historiska och teologiska generaliseringar. Jag vill sammanfatta mina invändningar mot deras teorier i några frågor: Var qumraniterna verkligen pro-mackabeiska «messianska sadduceer»? Var qumraniterna och den äldsta palestinensiska judekristendomen verkligen samma rörelse? Till detta kommer att boken är full av generaliseringar och ett tendentiöst bruk av sådana samtida texter, som skulle stödja förf:s hypoteser. Och frågan gäller till sist även: Vad blir det av Jesus?

<sup>33</sup> Ett exempel bland många är den enligt författarna viktiga texten om «Guds son» (4Q246) [s. 70]. Fotografiet av textfragmentet (avbildning 4) kan här jämföras med E/W:s «translittererade» text, varvid det visar sig att bara den andra halvan av varje rad i den första textkolumnen existerar!

<sup>34</sup> Endast c:a hälften av texterna har inte publicerats förut; jfr Betz—Riesner, *Jesus*, 44.

<sup>32</sup> Som en senare jämförelse hänvisas till Cromwells militanta puritanism i sextonhundralets England och till islams militanta spiritualitet [s. 12]!

## Var qumraniterna verkligen pro-mackabeiska <messianska sadducéer>?

Några kontroversiella konklusioner om den historiska bakgrunden för Qumrantexterna drar E/W av detaljer i de prästerliga tjänstgöringslistorna (som f.ö. mest är fulla av uppgifter om namn och kalenderdata). I några mycket fragmentariska dokument förekommer (förutom namn på präster) namn som kan förknippas med kända historiska personer: Æmilius (Æmilius Scaurus, general under Pompejus i Syrien och Palestina), Shelamzion (Salome Alexandra, mackabeisk drottning 76–67 f.Kr., hustru till Alexander Jannæus, som regerade 103–76) och Hyrcanus (Hyrcanus II, son till de föregående, överstepräst 76–40, regent 67 och romersk lydkonung 47–40). På grundval av dessa namn och en rekonstruktion av sammanhangen i vilka de nämns drar E/W slutsatsen att de som skrivit Qumrantexterna representerar ett sadduceiskt, pro-mackabeiskt — inte tvärtom, vilket ofta ansetts — prästerskap. Kring denna tidiga <sadduceiska> rörelse byggs det upp en omfattande hypotes om att den skulle ha splittrats i <messianska sadducéer> resp. <herodianska sadducéer> i samband med och efter det romerska maktövertagandet 63 f.Kr. De <messianska sadducéerna> har så av olika forskare givits benämningar som <esséer>, <seloter> och <judekristna>. Men medan det är de <messianska sadducéerna>, som står bakom Qumrantexterna, består de <herodianska sadducéerna> av det (trots namnet) fariseiskt influerade ledande tempelprästerskapet under romersk/herodiansk tid. Enligt denna historierekonstruktion ger Qumrantexterna sitt stöd åt mackabéerhärskarna fram t.o.m. Alexander Jannæus, och därefter åt hans andre son, Aristobulus II (som låg i ständig fejd med sin äldre bror Hyrcanus II om kunga- och prästvärdigheten) och dennes son Antigonos (kung och överstepräst 40–37). Däremot menar E/W att texterna tar avstånd från Salome Alexandra och Hyrcanus II, vilka sympatiserade med fariséerna. Hyrcanus fick ju dessutom sitt ämbete som överstepräst bekräftat av romarna, de onda hedningarna i Qumrantexterna.

Författarna återkommer till samma tema i sin sista text, vilken presenteras som ett trumfkort

att spelas ut mot alla eventuellt kvarvarande skeptiker gentemot deras omvärdering av Qumransektens ideologi och politiska sympatier. Den inleds med orden «En helig sång till kung Jonathan» (av utgivarna identifierad med mackabéerkungen Alexander Jannæus, vilket enligt dem skulle avslöja att Qumransekten alls inte var så anti-mackabeisk (anti-jerusalemisk) som forskningen hittills gjort gällande. Den <onde prästen> i Qumranskrifterna skulle alltså inte kunna identifieras med Alexander Jannæus. I denna rekonstruktion av en förbindelse mellan den pro-mackabeiska, selotiska och sadokidiska fronten i samband med och efter det romerska maktövertagandet i Palestina 63 f.Kr. blir i stället Alexander Jannæus en hjälte i det folkliga motståndet mot utländskt inflytande, medan Salome Alexandra och Hyrcanus II tillsammans med fariséerna är kollaboratörer med romarna. Folkets sympati, avspeglad i Qumrantexterna, ligger inte hos de kompromissviliga fariséerna, vilka senare understöddes av Herodes den store.

Det krävs här en hel del kännedom om mackabéer- och hasmonéertidens historia för att kunna förhålla sig självständig gentemot E/W:s snabba översikter över komplicerade historiska förlopp, till vilka det inte finns särskilt gott om pålitliga, sinsemellan oberoende källor, och gentemot de avancerade hypoteser, som byggs upp med hjälp av dessa översikter och de fragmentariska texterna. Det måste understrykas att fragmenten själva sannerligen inte lämnar något entydigt stöd till förmån för förf:s teorier. Det är t.ex. inte alls säkert att E/W:s sista text verkligen talar om «kung Jonathan».<sup>35</sup> Kontexten kring de få andra ställen där namn på judiska ledare förekommer är alltför fragmentarisk för att man med säkerhet kan dra några långtgående slutsatser om tendensen i hela materialet. Rekonstruktionen av de folkliga stämningarna och av det historiska förloppet i Palestina under århundradena närmast före och efter vår tideräkningsbörjan bygger knappast på ett brett utnyttjande av de befintliga källorna, utan på ett högst selektivt urval av notiser, vars exakta information om sakförhållanden långt ifrån är självklara.

<sup>35</sup> Betz—Riesner, 44. Dessutom är avbildningen (bild 25) oppochnedvänd!



## Var qumraniterna och den äldsta palestinensiska judekristendomen verkligen samma rörelse?

Författarnas <avslöjanden> om vad de <undan-gömda> Qumranfynden i verkligheten innehåller når sin spekulativa höjdpunkt i teorierna om förhållandet mellan Qumranrörelsen och den palestinensiska urkristendomen, särskilt Jakob och hans anhängare [se särskilt s. 170, 186 och 216]. Evangelisternas skildringar av Jesus och den första jesusrörelsen kan då inte vara att lita på; de skriver för hedningar på andra sidan Medelhavet (eller i varje fall utanför Palestina) och ger en <Pauliniserad> version, där den ursprungliga rörelsens glödande messianska, nationalistiska, apokalyptiska och legalistiska fanatism är bort-censurerad, undertryckt eller förvrängd. I själva verket går det en linje mellan de omtalade <messianska sadducéernas> torahtrohet, via Jakob, <Herrens broder>, och de lagivrande judekristna i den äldsta kristna församlingen i Jerusalem (ζηλώται τοῦ νόμου, Apg. 21:20) fram till de judekristna ebioniterna, omtalade av de fornkyrkliga historieskildrarna Hegesippus och Eusebius. Det är alltså inget mindre än ett paradigmskifte författarna pläderar för, både vad beträffar bilden av den dåtida judendomen och av den första kristna rörelsen: Evangelierna ger ingen autentisk bild av vad Jesus och hans första judiska anhängare stod för. De (liksom Paulus) representerar en hednakristendom, som förvrängde en ursprungligen främlingsfientlig, militant lagivrande och nationalistisk rörelse. Inte heller är den konventionella judiska historieskrivningens bild av en dominerande fariseisk, <rabbinsk>, judendom kring Jesu tid korrekt. De som anger tonen i den judiska opinionen är de extrema, apokalyptiskt inspirerade, lagivrarna, och i fokus för deras nationalism står templet i Jerusalem.

Särskilt Jakob, <Herrens broder>, och det nytestamentliga brev som bär hans namn tillskrivs gång på gång samma uppfattningar som de E/W finner i de <nya> Qumrantexterna. Detta gäller inte minst i presentationen av den text, som ofta kallats <MMT> (en förkortning från en formulering i grundtexten: בוקצת מעשה ההורה, dvs. ungefär <några av Lagens gärningar>).<sup>36</sup> Dess innehåll har sagts utgöra sprängstoff i Qumran-

forskningen, då det skulle kunna kasta nytt ljus över vilka qumraniterna egentligen var. Enligt E/W rör det sig om ett (eg. två) brev, riktade till en konungslig person, förmodligen Agrippa I († 44 e.Kr.) eller Agrippa II († c:a 100). Några hållbara argument för denna datering framförs inte, men för E/W måste den sammanfalla med den <jakobitiska> urkristendomen. Avsändarna (= qumraniterna) ger här en utförlig halakisk genomgång av vilka gärningar de anser kunna <tillräknas som rättfärdighet>. Lagtolkningens anti-fariseiska tendens skulle enligt E/W spegla uppfattningen hos de <messianska sadducéer>, som i deras historierekonstruktion identifieras med Qumransekten och den jakobitiska urkristendomen [s. 183].<sup>37</sup> Dessutom ses en formulering i texten om att ett rätt handlande skall <tillräknas som rättfärdighet> som en antitetisk parallell till det paulinska uttrycket om hur rättfärdighet tillräknas p.g.a. tro och inte gärningar (Rom. 3:28; jfr Abrahams-exemplet i 4:9 och Gal. 3:6). Detta skulle visa motsättningen mellan den legalistiska <judekristendomen> och den <förvanskade> paulinismen [s. 182 f.].

Det är tillnamnet <den Rättfärdige> (*Zaddik/ Zadok*) på Jakob i en del tidiga kristna texter, liksom benämningen <ebioniter> (= <de fattiga>) på judekristna i Palestina, som enligt E/W avslöjar ett direkt samband med 4Q-fragmenten, där begrepp som צדיק och אביון ofta förekommer som självbenämningar på rörelsens medlemmar. Ständigt impliceras på liknande sätt särskilda förbindelser mellan Qumranrörelsen och Jakobstraditionen, med slutsatsen att det i prak-

<sup>36</sup> 4Q394–399, enligt E/W egentligen två brev [s. 182–200, 220]. Det har rätt en hel del uppståndelse kring publiceringen av denna text, som är aviserad att komma ut som *DJD X*, med den skandalomsusade (se ovan!) J. Strugnell samt E. Qimron som editorer; se Shanks, <The Difference Between Scholarly Mistakes and Scholarly Concealment>, *BAR* Sept./Oct 1990, 64–65, och Kapera, <How Not to Publish 4QMMT in 1955–1991>, *The Qumran Chronicle*, 1, 2/3, (1990/1991), 55–68. Samme man ger i detta temanummer även en fyllig bibliografi till denna mångomskrivna text (s. 75–80).

<sup>37</sup> En sådan identifiering av brevets avsändare och mottagare är långt ifrån oomstridd. Se diskussionsinläggen av bl.a. L.H. Schiffman, P.R. Davies, R.E. Eisenman och J.C. VanderKam i det ovan nämnda numret av *The Qumran Chronicle*. Jfr Fitzmyer, *Responses*, 100–102.

tiken skulle varit samma nationalistiska, främlingsfientliga, messianska och lagivrande grupp inom judendomen, men att de i forskningen gått under olika namn.<sup>38</sup> Svagheten i detta resonemang är emellertid att det bygger på ett ensidigt val av källor och ett lika ensidigt läsande av dem, särskilt vad beträffar de nytestamentliga texterna. Så fort en tanke eller ett uttryck från de «nya» Qumranfynden kan beläggas i Jakobsbrevet framställs detta som ett argument för att det skulle finnas ett speciellt samband mellan just dessa texter, och, i ett vidare resonemang, mellan Qumranrörelsen och den av E/W rekonstruerade palestinensiska urkristendomen. Risken för cirkelbevisföring är uppenbar. Man förbigår dessutom med tystnad att samma föreställningar (t.ex. «den rättfärdige») ofta också finns både i den övriga judiska efterbibliska traditionen och i de övriga nytestamentliga skrifterna, men går gärna till senare kyrkliga skrifter, fr.a. Eusebius (och Hegesippus), för att där finna stöd för teorierna om ett särskilt samband mellan Jakob, ebioniterna och qumraniterna.

## Generaliseringar och ett tendentiöst bruk av källorna

En viktig punkt i min skepsis mot E/W gäller deras generaliserande och ensidiga sätt att behandla och utnyttja sina källor. Några begrepp, som anges vara särskilt centrala för den qumranitiska textsamlingens ideologi, jämförs ytligt med liknande uttryck i NT, varpå man drar slutsatsen att samma trosföreställningar skulle finnas i båda rörelserna. T.ex. hävdas [s. 59] att begreppen *חסד* och *צדק* skulle vara helt grundläggande i såväl Qumran som NT. (Det förstnämnda översättes konsekvent med «piety», dvs. «fromhet», vilket är både olyckligt och felaktigt, eftersom man då inte tar hänsyn till när ordet användes om Gud i betydelsen «nåd», resp. om människor i betydelsen «förbundstrohet».) Naturligtvis spelar båda begreppen en viktig roll i såväl Qumranrörelsen som bland de första kristna, men de är centrala i *hela* den bibliskt grundade judiska och kristna traditionen — ett

faktum som E/W tycks ha glömt. Återigen röjer sig deras överdrivna sökande efter samband mellan Qumranrörelsen och en i deras ögon hittills obeaktad palestinensisk tradition inom urkristendomen. Inte heller övertygar deras försök att först sammanställa paret *חסד—צדק* med Jesu dubbla kärleksbud (*חסד* = att älska Gud, *צדק* = att älska sin nästa) och därefter påstå att den urkristna litteraturen på ett omisskännligt sätt associerar dessa begrepp med Jakob, Herrens broder [s. 223]. Men just detta strävar förf. hela tiden efter, nämligen att knyta sin rekonstruerade palestinensiska urkristendom till Jakob, Herrens broder, och till det nytestamentliga brev, som bär hans namn. De bygger en omfattande teori på oprecisa associationer mellan några få termer utan att tillräckligt beakta den gemensamma bakgrunden i den bibliska begreppsvärlden.

Allt de skriver är inte heller så sensationellt nytt som de hävdar. Det gäller t.ex. messiasuppfattningen i Qumranfynden: Medan tidigare forskning fäst sig vid hur Qumrantexterna talar om dels en konungslig och dels en prästerlig messiasgestalt (Israels resp. Arons messias; IQS 9:11), så betonar E/W att dessa «nya» fragment enbart nämner *en* messiansk gestalt (en nationalistisk, davidisk messias). Förf. söker förringa betydelsen av att det på andra håll i Qumrantexterna talas om två messianska gestalter; det heter också att dessa ställen inte är många, och att de dessutom är svårtydda. Deras konklusion blir att texternas messiasuppfattning överensstämmer med vad de anser vara den normerande «en-Messias»-uppfattningen i övrig judendom och kristendom, och sedan denna identifikation etablerats går man vidare och understryker hur central en sådan nationalistisk messiasföreställning är i Qumranfynden, medan man förundrar sig över att tidigare forskare inte beaktat detta förhållande [i H; 84 f.]. — På detta och flera andra ställen avslöjar sig författarnas taktik och bristande teknik. Naturligt nog vill man få över läsaren på sin sida, men detta sker genom svepande halv-sanningar och obestyrkta påståenden. Qumrans messianism (en, två eller tre messianska gestalter? politisk-nationalistisk eller religiös-spiritualistisk?) och dess förhållande till övrig judendom inkl. den tidiga kristna rörelsen har ju sedan länge varit föremål för mycken diskussion.<sup>39</sup>

<sup>38</sup> Jfr Eisenmans ovan anförda bok *James the Just in the Habakkuk Pesher*.

För att sammanfatta: E/W:s <nya> bild av judendomen kring vår tideräknings början och av den första kristna rörelsen är onekligen provocerande och spännande. Men — vilket också framgått ovan — flera kritiska frågor måste ställas mot deras metoder och hypoteser. Fr.a. är det just mot en helhetsbakgrund av samtliga (nu kända) Qumrantexter, annan samtida judisk litteratur, och de äldsta kristna texterna, vilka alla har sina rötter i Skriften, som deras försök till en omvärdering av förhållandet mellan Qumranrörelsen och den palestinensiska urkristendomen blir problematisk. Deras läsning av källorna är selektiv och tendentiös, och deras hypoteser grundade på ett ensidigt utnyttjande av dem.<sup>40</sup> Inte minst gäller detta deras antagande om en förbindelse mellan qumraniterna och mackabéerna. Båda säges beskriva sig själva med hjälp av en terminologi, som lånats från Israels ökentraditioner (de utvalda, som i öknen förverkligar förbundet med Gud och genom ett heligt liv förbereder sig för det eskatologiska kriget). Det påstås därvid att särskilt teman från tempelinviignings- och lövhyddefesten skulle spela en central roll i Qumrantexterna, liksom i 1–2 Mack. (t.ex. pekas på analogin mellan att mackabéernas tidvis bodde i tält och att man under lövhyddefesten bor i hyddor) [sid. 274–276]. Men då inställer sig frågan: Om Qumranrörelsen i själva verket är promackabeisk, med lövhyddefestsideologin som ett viktigt inslag i sin självförståelse — varför märks detta inte i alla de hittills publicerade dödahavsrollarna, som varit kända i 40 år? I stället är det ju den årliga förbundsförnyelsefesten, som står i centrum.<sup>41</sup> Men det är i stil med

bokens övriga innehåll att det gärna dras snabba slutledningar om historiska sammanhang.<sup>42</sup>

## Vad blir det av Jesus?

Mitt i kanonaden av historiska och ideologiska hypoteser gapar ett stort tomrum: Vart tar Jesus från Nasaret vägen i E/W:s paradigmskifte? Om deras bild av de jakobitiska <kristna> och de qumranitiska <messianska sadducéerna> tecknas i skarpa drag, så är deras Jesusbild mycket otydlig, om den alls framträder. Man skulle faktiskt kunna eliminera honom ur deras bok utan att han skulle saknas särskilt mycket. Visserligen nämns namnet ibland, men vem Jesus egentligen var, och var han hör hemma i den omfattande rekonstruktionen av den kristna rörelsens ursprung, framstår helt och hållet som en gåta. — Nej, kanske inte helt och hållet, för också här uppfinner E/W en slags <konspirationsteori>: Eftersom evangelierna är riktade utåt, mot den hellenistiska världen (de är ju t.ex. skrivna på grekiska), har deras Jesusbild anpassats efter en icke-judisk läsekrets. Därför, menar de, har den ursprungliga lagivern, främlingsfientligheten och nationalistiska messiasförväntan redigerats bort, så att det inte finns mycket kvar i evangelierna att bygga en (i deras ögon autentisk) Jesusbild på. En av få sådana upplysningar skulle vara talet om Jesu nitälskande beteende (ζήλος) vid tempelrensningen. Dock är det här fråga om evangelistens kommenterande skriftcitat i Joh. 2:17,<sup>43</sup> men genast finner E/W ett samband med notisen i Apg. 21:20 om de tiotusentals <lagivramna> bland de judekristna i Jerusalem och Judéen; de skulle alla vara Jakobs anhängare!

Förf:s fixering vid att söka leda i bevis förbindelsen, rentav identifikationen, mellan Qumranrörelsen och den palestinensiska, <jakobitiska>, urkristendomen, hindrar dem här från att rätt balansera mot varandra de både positiva och negativa samband, som finns mellan Jesu ord eller uppfattningar och <qumranitiska> föreställ-

<sup>39</sup> Se t.ex. Fitzmyer, *The Dead Sea Scrolls*, 164–167, och Vermes, *The Dead Sea Scrolls. Qumran in Perspective*, 184–186, 194–196.

<sup>40</sup> Måste t.ex. alla Qumrantexter anses spegla uppfattningarna hos en och samma judisk grupp? Kan de inte verkligen vara ett bibliotek? Bl.a. har ju N. Golb framkastat att Qumranskrifterna kanske inte har sitt ursprung ute i öknen, vid Döda Havet, utan i själva verket är biblioteket från Jerusalems tempel; se hans artikel <The Dead Sea Scrolls, A New Perspective>, *The American Scholar* (Spring 1989), 177–207.

<sup>41</sup> Jag har själv, i samband med mitt avhandlingsarbete om bl.a. lövhyddefesten i efterbiblisk judendom, förgäves sökt i Qumranskrifterna efter tecken som kunde tyda på att just lövhyddefesten och dess ideologi spelade en viktig roll för sekten.

<sup>42</sup> Så identifieras t.ex. utan minsta tveksamhet Philos brorson Tiberius Alexander (romersk prokurator i Judéen c:a 46–48) med den Alexander, som figurerar i Apg. 4:6!

<sup>43</sup> Inte Joh. 2:27, som det påstås [s. 146]; boken har många felaktiga vershänvisningar!

ningar. Det är just ett sådant växelspel, som visar Jesus som både en man av sin tid och som den unike karismatiske ledare, vilken kunde väcka sådan reaktion i tro resp. otro bland omgivningen.<sup>44</sup> En sådan fruktbar dialektik är skönjbar i den senaste tidens jesusforsknings «nya» vändning till historien. Här märks en tydlig tendens att mera fördjupat än förut söka se den historiske Jesus mot bakgrund av hans judiska samtid och föreställningsvärld.<sup>45</sup>

Men samtidigt blir en annan frågeställning brännande: Kommer inte en «judaisering» av evangeliernas Jesus i strid med den «hellenisering» av urkristendomen som är resultatet av en annan aktuell trend i nytestamentlig forskning? Och om Palestinaområdet var så helleniserat som visats av bl.a. M. Hengel,<sup>46</sup> betyder detta inte då att man måste vara mycket försiktig i balansgången mellan att framhäva den ena kulturella bakgrunden framför den andra? Eller annorlunda uttryckt: Mot bakgrunden av situationen i det mångkulturella dåtida Palestinaområdet, där olika former av hellenism och judendom (eller, som J. Neusner uttryckt det, «judendomar»)<sup>47</sup> existerade sida vid sida med och inflätade i varandra — är det då inte naturligt att man i denna miljö på samma gång kan finna både flera *likheter* mellan urkristen syn på Gud, världen, Lagen, etiken och människan och utsagor om samma saker i samtida judiska texter,

och flera *skillnader* i uppfattningen om Jesus och hans lära, vilka kan förklaras av att det är olika tradenter, som skriver för olika kulturella, sociala och religiösa grupper? Och att evangelerna har en grekisk språkdräkt måste inte vara ett tecken på att de vänt sin palestinensisk-judiska bakgrund ryggen, så att de därmed kan ifrågasättas som autentiska vittnen om vad den historiske Jesus sade och gjorde, vilket E/W hävdar, utan detta kan vara naturligt också i åtminstone en viss del av den dåtida palestinensiska kulturmiljön. Perspektivet på Jesu palestinensiska omvärld får inte begränsas till att enbart omfatta den *inom-judiska* pluralismen; det gäller också att beakta den hellenistiska kulturens inverkan på och samspel med olika yttringar av dåtida judendom.<sup>48</sup> Så framstår E/W:s bild av en fanatiskt nationalistisk, messiansk och selotisk palestinensisk «majoritets»-judendom (varav den äldsta jesusrörelsen skulle vara en del) som särskilt problematisk just i ljuset av den kulturella och religiösa pluralism, vilken andra forskare påvisat rådde i qumraniternas Palestina. — Men visst har det plötsligt blivit mera spännande att vara bibelforskare tack vare de «nya» texterna från Qumran — här finns många utmaningar mot «etablerade sanningar» och många uppgifter för forskningen framöver!<sup>49</sup>

<sup>44</sup> Se J.H. Charlesworth, *Jesus Within Judaism*. New Light From Exciting Archaeological Discoveries, London: SPCK 1989, 65–71.

<sup>45</sup> Se B. Holmberg, «En historisk vändning i forskningen om Jesus», *STK* 69 (1993), 69–76.

<sup>46</sup> *Judentum und Hellenismus*, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) <sup>2</sup>1973.

<sup>47</sup> Se hans förord till *Judaisms and Their Messiahs at the Turn of the Christian Era*, eds. J. Neusner—W.S. Green—E.S. Frerichs, Cambridge: CUP 1987, ix–xiv.

<sup>48</sup> Charlesworths f.ö. utmärkta och välbalanserade bok *Jesus Within Judaism*, som ägnas åt den «nya» Jesus-bild som växer fram i modern forskning, synes emellertid inte tillräckligt ta hänsyn till helleniseringen av Palestina på Jesu tid; jfr konklusionen, s. 165–170.

<sup>49</sup> Se t.ex. de innehållsrika kongressvolymerna *The Madrid Qumran Congress*. Proceedings of the International Congress on the Dead Sea Scrolls, Madrid 18–21 March, 1991, 1–2, eds. J.T. Barrera—L.V. Montaner (*Studies on the Texts of the Desert of Judah*, 11, 1–2), Leiden/New York/Köln: Brill—Madrid: Editorial Complutense 1992.

## Summary

The background of the Qumran writings and the question about the relationship between the Qumran community and the early Christian movement in Palestine are once more hotly debated topics, following a long, and eventually successful, struggle to make all fragments from Qumran cave 4 available to scholars. The recent edition and interpretation of selected «new» 4Q texts by Robert H. Eisenman and Michael Wise goes too far, however, in claiming (among other things) that the Qumranites were pro-Maccabean nationalistic Zealots, and that there was a close relationship, in fact an identification, between the Qumranites and the «Jamesian» Palestinian Christians. Such ideas reflect the special bias of the authors, rather than the actual content of these «new» texts.

# Metafysisk eller existentiell livssyn — Ett tolkningsdilemma och dess lösning

TAGE KURTÉN

*Det finns två olika sätt att uppfatta en livsåskådning. I en metafysisk tolkning bedöms livsåskådningen utsäga något om en «objektivt föreliggande verklighet»; religiös tro blir mer ett försanthållande. I en existentiell tolkning ses livsåskådningen som konstituerande för vårt sätt att uppfatta verkligheten; tron blir mer av förtröstan. Vid analys av livsåskådningsmaterial bör denna distinktion användas, menar författaren, som är docent i systematisk teologi i Åbo och forskare vid Finlands akademi.*

I studiet av tros- och livsåskådningar har ett relativt starkt intresse riktat sig mot inslag med en teoretiskt-kognitiv innebörd. Ett sådant intresse finns ju redan inbakat i termen «åskådning».<sup>1</sup> Vid ett första betraktande kan detta inslag te sig relativt oproblematiskt: Det är frågan om utsagor om verkligheten, och deras sanningshalt kan därför prövas mot verkligheten.

Carl Reinhold Bråkenhielm kan sägas exemplifiera det här i sin bok *Människan i världen* (1992). I förbigående diskuterar han där en uppfattning som jag gjort mig till tolk för, nämligen att en livsåskådning till en viss del *konstituerar* verkligheten för människan. Bråkenhielm frågar sig om jag inte därmed givit uttryck åt «en kunskapsteoretisk relativism visavi livsåskådningar». Och han menar att detta i så fall inte är förenligt med traditionell kristendom: «En kunskapsteoretisk relativism visavi livsåskådningar är inte förenlig med en traditionell utformning av den kristna trosåskådningen. Det är nämligen en grundläggande kristen övertygelse att Gud är verklig i en objektiv och faktisk betydelse.»<sup>2</sup>

Bråkenhielms framställning tycks förutsätta, att den sist citerade satsen skulle vara entydig. Påståendet «Gud är verklig» kunde i princip

betyda endast en sak: Det är fråga om en utsaga som vill förmedla kunskap om en av människan oberoende, objektiv verklighet. Denna utsaga är antingen sann eller falsk. Och häri ligger dess poäng.

I det följande vill jag problematisera denna uppfattning. Skulle vi nämligen hålla fast vid tanken att påståendesatser alltid skall uppfattas i analogi med (vetenskapliga) kunskapspåståenden, så skulle många synsätt som möter i individuella livsåskådningar te sig rätt obegripliga och meningslösa. Jag skall argumentera för att vi genom att uppmärksamma två i grunden olika perspektiv («grundmotiv») tycks kunna göra rättvisa åt olika sätt att använda teoretiska påståenden som möter i empiriskt livsåskådningsmaterial. De två «grundmotiven» skall jag kalla ett metafysiskt (eller objektiverande) resp. ett existentiellt (eller funktionellt) perspektiv.

## Perspektiv — ett «grundmotiv»

Det är ingen nyhet för idéforskningen, att vi delvis i vårt handlande och vårt tänkande styrs av tankestrukturer som vi inte behöver vara medvetna om själva. Jag vill här anknyta till Anders Nygren och dennes sätt att tematisera implicita mönster. Sådana element tematiserade Nygren som känt inom teologin genom att tala om grundmotiv. Men han ansåg att tematiken hade en större allmängiltighet, och talade bl.a. om självklara förutsättningar under olika historiska epo-

<sup>1</sup> Detta intresse syns också rätt tydligt i Anders Jeffners i Sverige redan etablerade definition av livsåskådning: «... de teoretiska och värderingsmässiga antaganden som utgör eller har avgörande betydelse för en övergripande bild av människan och världen ...» Se Jeffner 1988, 7.

<sup>2</sup> Bråkenhielm 1992, 89.

ker. Ifall man inte beaktar sådana underliggande, självklara drag kommer man att missförstå ett konkret historiskt material, förklarade han.<sup>3</sup>

Det klassiska exemplet hos Nygren är de religiösa grundmotiven «eros» och «agape», som han hävdar att bestämmer den kristna livsförståelsen genom historien. Vi är här endast intresserade av hur han menar att dessa grundmotiv fungerar i den historiska verkligheten och vid vår förståelse av denna.

Eros och agape skall inte förstås som två klart formulerade teorier om den gudomliga kärlekens innehåll, som olika kristna aktörerna formulerat och använt som teoretiska utsagor. Grundmotiven fungerar som bakomliggande (ofta för aktören omedvetna) tankestrukturer, som styr respektive persons förståelse av konkreta utsagor.<sup>4</sup>

Jag tänker mig nu att vi i analogi med detta kan tala om ett metafysiskt resp. ett existentiellt perspektiv som övergripande tolkningmönster i olika livssyner. Jag skall nedan visa att vardera övergripande perspektivet kan förekomma hos personer med i övrigt väldigt olika livssyn. Ett övergripande metafysiskt perspektiv kan t.ex. förena en religiös och en irreligiös person. Samtidigt kan av två religiösa personer, den ena stå för ett metafysiskt, den andra för ett existentiellt perspektiv.

## Livshållningar bland finländska författare idag

År 1986 genomförde jag tillsammans med TM Hilikka Lippu (Helsingfors) en enkätundersökning bland finländska författare angående deras livsåskådningar. Som ett resultat av den undersökningen framgår, att man grovt kan karakterisera författarkåren på följande sätt:

Ca en fjärdedel är *traditionellt kyrkliga*. En dryg fjärdedel är *privatreliösa*. En dryg tiondel är *religionslösa*. Och ytterligare en dryg fjärdedel står för en *allmän existentiell osäkerhet*.<sup>5</sup>

<sup>3</sup> Se t.ex. Nygren 1982, 425–429.

<sup>4</sup> Se t.ex. Nygren 1940, 144–154.

<sup>5</sup> Jfr Kurtén 1988 b, 82 ff. Se också Kurtén 1988a, 26. — Den 5–10% som faller utanför de ovan angivna kategorierna är marginella grupper.

Bland ett femtiotal av författarna gjordes 1987–89 en uppföljande intervjuundersökning. För tillfället slutför jag bearbetningen av det sålunda uppkomna materialet.<sup>6</sup> Exempelen jag skall ta upp i det följande är hämtade ur detta material. Fyra personers synsätt får exemplifiera de olika sidorna i mitt resonemang, två av dem representerar kategorin «traditionellt kyrkliga», och två de «religionslösa».

Jag vill nedan göra sannolikt, att en av de religiösa och en av de irreligiösa bäst kan förstås som representanter för ett metafysiskt perspektiv, medan de två övriga ter sig irrationella mot en sådan bakgrund. De senares hållning blir däremot begriplig, ifall de ses som uttryck för ett annat perspektiv, vilket jag alltså kallar «existentiellt».

## Metafysiskt perspektiv och religion

En «teoretisk» hållning till verkligheten som ter sig rätt naturlig i vår kultur, kommer nära den vetenskapliga attityden.<sup>7</sup> Denna attityd har fått ett av sina mest pregnanta uttryck i Ingmar Hedenius maxim för en s.k. intellektuell moral: «Tro inte på något som du inte har förnuftiga skäl att hålla för sant.»<sup>8</sup> Den tar sig uttryck i en strävan att underbygga varje teoretiskt inslag i livsåskådningen med ett förnuftigt resonemang där rationalitet och erfarenhet av den objektiva verkligheten utanför subjektet blir av avgörande vikt. Varje påstående som tycks utsäga något om verkligheten, bör då underkastas prövning innan man godtar det. Och varje påstående som inte kan prövas, eller där prövningen visar att påståendet inte stämmer, måste förkastas som intellektuellt oärligt — och därmed i förlängningen meningslöst. Det är denna syn som jag kallar ett metafysiskt perspektiv. Ett påstående uppfattas självklart avbildat i någon mening erfärbart, objektiv verklighet och det mänskliga subjektet

<sup>6</sup> En del av intervjumaterialet har jag presenterat i några artiklar, se Kurtén 1990 samt Kurtén 1992.

<sup>7</sup> T.ex. G.H. von Wright har hävdats att en modern humanistisk hållning står nära den vetenskapliga. Jfr von Wright 1977, 159.

<sup>8</sup> Hedenius 1951, 74. — Synsättet är fortfarande aktuellt. Se t.ex. Niiniluoto 1984, 87 f.

tänkes stå för förmedlingen mellan denna verklighet och satsen ifråga.

Också för religiösa utsagor och för förståelsen av ett religiöst språk i ett metafysiskt perspektiv är det viktiga kännetecknet, att intresset ytterst fokuseras på *en bit* «objektiv» verklighet.<sup>9</sup> Denna tänkes finnas där någonstans och på något sätt utöver, eller vid sidan av, den empiriska verklighet som vi omedelbart uppfattar med våra sinnen.<sup>10</sup> Härav följer att en viktig ingrediens i det religiösa intresset blir inhämtandet av kunskap om denna transcendentia verklighet. *Tron* förstås i första hand som ett *försant-hållande* av påståenden som inte går att verifiera med våra vanliga metoder för sanningskontroll (genom att med sinnena själv kontrollera, läsa vetenskapliga auktoriteter osv.).

*Det religiösa språket* skall avbilda den överempiriska, metafysiska eller gudomliga verkligheten. *De religiösa institutionerna* (samt vanligen också teologin) tänkes sedan i princip erbjuda kunskap om denna verklighet — i analogi med hur naturvetenskapen erbjuder kunskap om naturen, samhällsvetenskapen om samhället osv.

*Språket får primärt sin mening genom sin referens* (dvs. det «ting» i verkligheten som det avbildar.) Det religiösa språket uppfattas ytterst som ett teoretiskt språk, som innehåller utsagor om verkligheten. (Därav kan man förstås sedan dra praktiska slutsatser, på ett liknande sätt som man drar praktiska, tekniska slutsatser av naturvetenskaplig kunskap.)

Nu är naturligtvis de bland religionsforskarna förekommande tankemodellerna inte riktigt så här onyanserade. T.ex. framför man ofta, i den mera reflekterade teologiska och religionsfi-

losofiska diskussionen med metafysiska förtecken, olika teorier för att lyfta fram att det religiösa språket skiljer sig från vanligt tal. Att det skiljer sig anses bottna i att den andliga verklighet som det religiösa språket talar om, inte på samma sätt kan sägas svara mot våra språkliga uttryck som t.ex. tingen i den empiriska världen gör det.

Det religiösa språket tänkes ha en annan status, som man uttryckt med att det religiösa språket är *symboliskt*, eller att det består av *metaforer* och *analogier* osv.<sup>11</sup>

Men så länge sådana «symbolteorier» utvecklas inom ramen för den ovan angivna hierarkiska verklighetsuppfattningen, så ändrar inte talet om symboler stort mycket på det grundläggande schemat. Symbolerna hänсыftar på en bestämd referens i verkligheten.<sup>12</sup>

### *En religiös person med metafysiskt perspektiv*

Vi skall nu granska några exempelfall, som är helt begripliga när de ses inom ramen för ett metafysiskt perspektiv.

Vi börjar med en kristen mansperson A, vars verklighetsuppfattning väldigt långt är formad av det *naturvetenskapliga tänkandet*. Det här gäller också hans förståelse av det religiösa talet om Gud. Han ansluter sig till den finländska fysikern K.V. Laurikainens uppfattning angående den moderna fysikens resultat. Utifrån den vetenskapliga kunskapen om universums uppbyggnad, tänker sig A att man kan sluta sig till Guds existens. Han anför «klassiska» 1900-talsargument för detta, i en tämligen okritisk anda.

A: Senaste torsdag avslutade Laurikainen sin strålände framställning med att säga att varje ärlig fysiker når fram till Gud. Guds existens kan inte längre bestridas med hjälp av någon vetenskap, och det är symptomatiskt att just

<sup>11</sup> Också här är framställningen hos Soskice upplyssande. Se speciellt Soskice 1989, kap. VII och VIII.

<sup>12</sup> Här stöter vi på ett principiellt problem med varje symbolteori inom ramen för ett metafysiskt perspektiv: Hur skall man nå fram till en av symbolerna oberoende tillgång till referensen? — Vi kan dock inte gå djupare in på detta intrikata problem i detta sammanhang.

<sup>9</sup> J.M. Soskice står för en av de, i mitt tycke, mera övertygande argumenteringarna för en « metafysisk » position inom religionsfilosofin. Hon talar i detta sammanhang om att språket kan vara verklighetsskildrande/-avbildande utan att vara direkt beskrivande — «Realism accomodates figurative speech which is reality depicting without claiming to be directly descriptive.» Soskice 1989, 148 ff. — Mönstret är dock klart också hos henne: Först en objektiv verklighet, vilken det kognitiva språket försöker återspegla.

<sup>10</sup> Verkligheten tänkes på något sätt hierarkiskt uppbyggd. I modern tid har man också talat om olika dimensioner — se t.ex. Hemberg—Holte—Jeffner 1982, 19 f. — Resonemanget går tillbaka på K. Heim.

fysiken förmått öppna denna dörr; fysiken är den mest exakta av alla vetenskaper, och om man så vill, den mest materialistiska. [...] Den stränga kausaliteten gäller inte längre i fysiken, och då den inte gäller där, så gäller den inte heller annorstädes.

Världsalltets struktur och sätt att fungera kan inte längre förklaras på något annat sätt, än att det är skapat av Gud och att det står under Guds ledning. (1987:78–80, s. 28.)<sup>13</sup>

Också A:s sätt att resonerar kring *religiös* konst, sker i ett slags kognitiv anda. Religiös konst skall återge verkligheten «sådan som den faktiskt är». Kontentan av hans resonemang är, att all sann religiös konst bygger på konstnärens personliga religiösa upplevelser, och religiösa upplevelser i sin tur är upplevelser av det extraordina- nära. A har själv haft extraordina- ra, mycket påtagliga upplevelser.

Intervjuaren: Vilka egenskaper har ett konst- verk, då det innefattar ett sånt här [religiöst] meningsinnehåll?

A: Deras gemensamma nämnare är kanske den, att de fötts ur en personlig trosupple- velse, i annat fall är de konstgjorda och kan då inte få någon betydelse.

Endast människor, som själva har starka religiösa upplevelser, skapar verkligt verk- ningsfull konst.

Intervjuaren: Vad är då religiösa upplevelser?

A: Människan kan någon gång starkt upp- leva Kristi närvaro, t.o.m. höra en röst. En ängel har talat till mig vid några vändpunkter i mitt liv och på finska. Detta har skett då jag varit utomlands, och det är fråga om otroliga upplevelser. Jag har fått handlingsdirektiv i ett tåg, där två amerikanska soldater sov, och endast jag var vaken. Jag tilltalades högt på

finska, och jag såg omkring mig, vem det var, som talade. (1987:78–80, s. 37 f.)

### *En irreligiös person med metafysiskt perspektiv*

Hos mansperson B möter vi ett synsätt som san- nolikt, mer eller mindre reflekterat styr många människors vardagstänkande i vår kultur — någon form av naturalism.

Också B uttrycker klart föreställningen att vi med vår världsbild avbildar en utanför given verklighet. Och i den verkligheten ingår enligt hans erfarenhet ingenting transcendent. Han vill dock inte kalla sig själv ateist. Han är närmast agnostiker.

B: Ifall Gud skulle komma emot mig, och sade att han är Gud, så inte skulle jag ju hel- ler förneka det. Min tro är tvivlet. En tvivlare förnekar ju ingenting. [...] För mig duger utmärkt väl ett flygande tefat, ifall det landar på min gård och ut träder en varelse som låter förnuftig, och som med sin egen gestalt och annat klart visar, att det inte är fråga om en maskeradress. [...] Från det ögonblicket tror jag, att det finns andra himlakroppar som är bebodda. [...] Det kullkastar inte min världsbild på något sätt. (1987:81–82, s. 10)

För att man skall kunna ta religiöst språk på all- var måste det alltså enligt B grunda sig på en upplevelse/erfarenhet av det «metafysiska före- mål» som religionen talar om. På basen av sina hittills gjorda erfarenheter har B mycket liten förståelse för att en person skulle vara religiös. Detta uttrycker han mycket drastiskt inför tanken att hans egen dotter skulle bli troende.

B: Att en sådan zombi, ett levande kadaver, skulle uppstå ur ens eget barn, att hon skulle förneka alla värden som jag lärt henne här i världen, då jag försökt göra en människa av henne. Att hon skulle börja läsa utantill någon litania, som man lärt henne i någon missionsskola, det är värre än att hon vore död. [...]

Intervjuaren: Vilka är de värden som du skulle uppleva att skulle förstöras?

<sup>13</sup> Intervjumaterialet är anonymt. Sidhänvisningarna görs till de transkriberade versionerna av de bandade intervjuerna. Kodnumren hänvisar till arkivkoden för resp. bandupptagning. — Citaten har jag översatt från finska.



B: Det viktigaste värdet är en personlig kritisk hållning, ett värde som människan aldrig får överge. Värdet av att bli medveten. Människan får aldrig överge sin egen strävan till medvetenhet, och inte heller byta ut den mot någon bild, modell, trosföreställning som getts henne utifrån. Aldrig! (1987:81–82, s. 3)

Orsaken till att människor ger upp sin självständighet och sin kritiska medvetenhet tror B ligger i att de inte orkar bära insikten om hurudan verkligheten faktiskt är. Han kan därför i viss utsträckning förstå detta drag hos andra, men han kan inte acceptera det.

## Existentiella livsorienteringar och religion

Det perspektiv som jag betecknar som existentiellt, innebär en grundläggande hållning, för vilken innebörden i påståendesatser inte på förhand är låst. Istället för att tänka sig att varje påstående skall väcka till liv ett resonemang med paralleller i vetenskapens sätt att förhålla sig till verkligheten, ger denna hållning rum för att teoretiska påståenden har olika funktioner, som samtliga kan vara meningsfulla. Betydelsen av satserna ligger i den vikt de har i det aktuella mänskliga livet. Och denna vikt kan vara totalt oberoende av eventuella möjligheter att pröva satserna mot «en objektivet föreliggande verklighet» och utfallet av en sådan prövning.

Detta perspektiv kan t.ex. visa sig i ett totalt ointresse för teoretiska frågor överhuvudtaget då det gäller den egna livssynen.<sup>14</sup> Det kan också sägas komma till uttryck i ett s.k. narrativt sätt att förhålla sig, där berättelser, metaforer och symboler hjälper människan att orientera sig i en tillvaro av organiskt och oorganiskt, av djur och människor, av synligt och osynligt.

Detta resonemang gäller också för religiösa påståenden. Alltsedan I. Kant ifrågasatte möjligheten av teoretisk kunskap om metafysiska ting, har man i teologi och religionsfilosofi brottats med frågan hur man kunde komma till rätta med det religiösa språket på ett «icke-teoretiskt sätt».

Ett sätt är att förkasta problemet och att återgå till metafysik. Men mycket av det som presenterats i teologi, religionsfilosofi och religiöst tänkande under 1900-talet, har på olika sätt försökt fånga in någon form av existentiell förståelse. Bland de mest kända teologerna på detta område kan man på protestantiskt håll nämna R. Bultmann och P. Tillich. Ett annat antimetafysiskt sätt att komma till rätta med religion och teologi efter Kant möter vi t.ex. hos A. Nygren.

Jag skall nu kort presentera ett resonemang som stöder en existentiell förståelse av religion och som bottnar i filosofen Ludwig Wittgensteins tänkande. Resonemanget har den förtjänt att det inte, såsom ett existentialfilosofiskt influerat tänkande (S. Kierkegaard, Bultmann), riskerar att stanna i en radikal individualism.<sup>15</sup>

Vi lär oss vårt språk i en ständigt pågående process, där vi hela tiden står i växelverkan med personer i vår omgivning. Den mest grundläggande språkinläringen sker i vår tidigaste barndom och har som förutsättning någorlunda stabila relationer till centrala personer, vanligen våra föräldrar. (Saknas trygga relationer helt, torde språkförmågan ha oerhört svårt att utvecklas.) Språket lär vi oss i *konkreta situationer*. «Lamp» åtföljs av att föremålet ifråga utpekas, men också av att vi använder lampan på ett normalt sätt. Mera abstrakta ord, som «kärlek», eller «jag tycker om dig» åtföljs av kramar och smekningar eller något annat som uppfattas som uttryck för en varm relation osv.

När vi växer upp lär vi oss alltmera invecklade språkanvändningar. Men det primära är, att språket till sin innebörd och mening alltid kopplas till något begripligt mänskligt sammanhang, ett sammanhang av handling och existens. Detta betyder att språket inte primärt får sin *mening* genom sin referens, utan *genom det sammanhang* där språket yttras och har en betydelse.

Det som gäller för språk i allmänhet, gäller också för religiöst språk. Det religiösa språket har jag lärt mig genom år av religiös fostran. Detta kan ha skett mycket konkret i mitt eget liv

<sup>14</sup> Se exempel i Kurtén 1990, 31.

<sup>15</sup> Med Wittgenstein övervinner vi även den kartesianska dualism mellan själ och kropp (förnuft och materia), som t.ex. Ole Jensen, med rätta, pekar på som ett centralt problem i den kantianskt influerade existencialismen hos Bultmann. Se Jensen 1976, 66 ff.

genom föräldrar som lärt mig aftonbön, som tagit mig med till gudstjänst, som talat med mig om Jesus och Gud samtidigt som de själva försökt förverkliga ett liv där Gud finns med i räkningen hela tiden. Jag kan också ha lärt mig det mera genom exempelberättelser, i söndagsskolan, i skolans religionsundervisning osv. Och det religiösa språket får sin mening genom de sammanhang där jag funnit och lärt mig att det används och att det fungerar, för mig själv eller för någon annan människa.<sup>16</sup>

I det metafysiska perspektivet betraktas den religiösa tron primärt som försanthållande. I den existentiella förståelsen är *tro* i första hand *förtrostan och tillit*. Ta t.ex. ett uttryck som «Gud är allas Fader». I en metafysisk referensram uppfattas detta som en teoretisk information om ett ting/en person/ett «något» i verkligheten. I det existentiella perspektivet kan uttrycket bl.a. förstås som ett slags *verklighetsdefinierande* utsaga. *Det uttrycker då ett ramverk inom vars gränser vår förståelse av tillvaron rör sig*, inte en teoretisk utsaga som kan (och skall) bli föremål för rationell granskning och prövning.

Talet om *symboler* och *metaforer* i det religiösa språket mister inte heller sin mening i ett existentiellt perspektiv, men det förstås på ett något annat sätt än i det metafysiska. Det kan uppfattas som ett sätt att uttrycka, att människan inte kan använda teoretiskt språk i normal (empirisk) bemärkelse, när hon vill tala om Gud. Och de metaforer och symboler som har någon mening är i första hand sådana som på något sätt uttrycker relationen mellan Gud och människan, mellan Gud och hans skapelse osv. En teori om Gud helt lösgjord från relationen till oss människor saknar mening.<sup>17</sup>

Perspektivet förskjuts alltså klart när vi går över från ett metafysiskt till ett existentiellt perspektiv.

<sup>16</sup> Språkets centrala betydelse för människans livsförståelse, och inte minst för möjligheten att uppfatta tillvaron religiöst, har Owe Wikström exemplifierat på ett intressant sätt. Han gör i sammanhanget en tredelning: Orden som saknas, orden som stänger och orden som öppnar. Därmed kan han peka på hur det språk vi bär på gör det möjligt eller omöjligt för individen att uppfatta sitt liv i religiösa kategorier. Jfr Wikström 1982, 10 f.

## En religiös person med existentiellt perspektiv

Vi skall nu ta fram några exempel, vilka skulle vara svärbegripliga som uttryck för ett metafysiskt perspektiv. När de förstås inom ramen för ett existentiellt perspektiv framstår de däremot som begripliga och konsistenta.

Kvinna C är en kristen kvinna som är medveten om *språkets centrala roll* för människan. Hon tänker sig vidare, att moderna människor ofta har svårt att klä sina djupaste upplevelser i ord. Som författare vill hon ge «ord åt de saker, för vilka folk inte själv finner ord.» (1987:66, s. 13)

Inte minst i förhållande till en religiös verklighetstolkning, påpekar C *språkets verklighetsformande (konstitutiva) betydelse*. Ett felaktigt religiöst språk eller avsaknaden av ett religiöst språk innebär att vissa «verklighetsskikt» överhuvudtaget inte öppnar sig för många moderna människor. Hon är härvid kritisk mot mycket av traditionell religiös terminologi — den kan vara en barlast istället för att den skulle förmedla viktiga insikter.

C: I en kristen text och i en religiös text är problemet annorlunda än t.ex. i texter som nu berättar något allmänt, p.g.a. att vi har en bestämd terminologi. Vi är vana vid, att terminologin för religiösa ting är sån och sån. [...]

Och just denna terminologi skulle jag vilja spränga sönder. [...] Ifall jag skriver en dikt eller en text eller vad som helst, och jag använder den terminologi som jag anammat och som jag i evigheter förstått, så förstår en liten grupp vad jag menar. Men det hela är

<sup>17</sup> G. Aulén har formulerat detta bra när han skriver att «det symboliska språket är trons modersmål», och motiverar det på följande sätt: «Något «adekvat» språk står inte till buds. Orsaken härtill ligger i öppen dag. Den Gud, om vilken tron talar, är icke ett föremål bland andra inom ändlighetens värld, vilket såsom andra föremål kunde göras till objekt för analys och exakt beskrivning. [...] Skulle man vilja ersätta det symboliska språket med förment adekvata bestämmningar och därmed göra Gud själv till ett objekt för analys, skulle detta innebära att man gjorde «gud» till ett föremål vid sidan av eller «över» andra föremål.» Aulén 1965, 153.

slutet mot dem som står utanför och som normalt inte använt detta språk. (1987:66, s. 23)

C tänker sig att det i människors existentiella upplevelser finns drag som de har svårt att själva klä i ord. Det som är viktigt, är att finna ett språk som kan beröra. (Tanken på att problemet skulle ligga i de religiösa påståendenas vacklande kunskapsgrund dyker överhuvudtaget inte upp.)

Intervjuaren: Om man försöker beskriva ett ord som «välsignelse» med nya ord, så sker det ju inte enbart på en språklig nivå utan man hamnar att använda den egna erfarenheten. Endel saker hamnar i skymundan och endel betonas, varvid det hela får en helt personlig profil...?

C: De förändras och blir mera konkreta. Jag påstår inte att det inte är fråga om något konkret för mig eller för någon annan, när jag använder ordet «välsignelse». Det beror naturligtvis på vilken typ av litterärt alster det är fråga om, men om det är fråga t.ex. om en dikt eller en sång, så är det bättre ifall den kan beröra... och det här gäller inte bara kristna, utan överhuvudtaget är en författares eller skribents problem, hur han skall finna fräscha uttryck: sådana som lever, och som samtidigt öppnar något hos läsaren eller den som lyssnar. En författare har inte enligt min mening någon annan uppgift än att öppna dörrar... (1987:66, s. 24)

För C innebär inte *religiös tro* primärt försant-hållande.

C: Jag har någon gång funderat, att vad är egentligen tron, och tror jag. [...] Det enda kriterium jag har är att jag försöker tänka vad Jesus lärde, och jag tycker att man egentligen inte behöver minnas något annat än att det var kärleken. Det som tro eller Gud betyder för mig, det är kärlek. (1987:66, s. 16f)

C försöker formulera vad det riktigt innebär att *konkretisera det religiösa perspektivet i vardagslivet*. En av de andra intervjuade har uttryckt det hela ungefär som så, att det gäller att låta det gudomliga *lysa igenom* i vardagslivet.<sup>18</sup> Vår

vanliga vardag skall på något sätt bli «transparent» för något bortom. C uttrycker något liknande.

C: Det som jag vill med mina texter, nu och i framtiden, är att jag vill föra fram ett perspektiv — olika vid olika tillfällen — i tillägg till den vanliga människans perspektiv, så att en upplevelse skulle uppstå mitt i och ur livssituationen, i vilken människan lever. [...] Hur skall jag säga det — om det är så att kärleken och det som jag ser som Guds närvaro är bakgrunden, så hur målar vi mot denna bakgrund? Denna finns hela tiden där bakom. (1987:66, s. 17)

### *En irreligiös person med existentiellt perspektiv*

Inom ramen för ett metafysiskt paradigm innebär den icke-religiöses hållning vanligen ett radikalt avståndstagande från religion — för att den religiösa kunskapen inte håller måttet. Man har då ofta också svårt att acceptera att det finns tänkande människor som uppger sig ha en levande religiös tro.

I det existentiella perspektivet öppnar sig på ett helt annat sätt en *förståelsefull hållning* gentemot en religiös tro. Denna kan ses som en «tolkning» av mänsklig existens, också om man inte för egen del vill eller kan leva enligt denna religiösa livstolkning. Kontrasten mellan den religiösa och den irreligiösa blir då en annan.

Mansperson D i vårt material kan ge uttryck åt en förståelse av religiöst språk som bygger på något annat än en metafysisk koppling till språkets referens. Han tar avstånd från religionen som världsförklaring — religiös tro i denna form finner han stå i konflikt med vår vetenskapliga kunskap. (1988: 15–16, 3, 28.)

Men religionen kan trots det enligt D ha en funktion, som är betydelsefull. Också om han personligen inte kan omfatta en religiös tro, kan han förstå att det finns människor som tror. Han ser en mening med det religiösa språket. Han aktualiserar detta bl.a. i samband med döden. Tanken på döden kastar nytt ljus på hur vi lever här och nu.

<sup>18</sup> Se presentation i Kurtén 1992, 119.

D: Den andra sidan i religionerna är den som gäller människan själv, hennes eget liv. Människan tänker, att eftersom människorna omkring mig dör så gäller döden också mig, och då uppstår frågan hur det går för mig. Eftersom döden berör mig, uppstår helt naturligt också frågor angående hur jag borde leva före döden. Var och en strävar naturligtvis till det som han uppfattar som ett gott liv, som han tänker att skulle vara gott och rätt i dödsögonblicket. (1988:15–16, s. 4)

Vad betyder då ordet <Gud> för D? *Begreppet gud är enligt honom helt kulturellt betingat.*

D: Jag ger begreppet den betydelse som denna kultur ger det, ungefär densamma. Om jag säger att jag inte tror på Gud, avser jag Gud i den betydelse som ordet har i denna kultur. Jag tror inte på Gud, dvs. på det som jag fått av min egen kultur. Jag kan omöjligt förklara detta, då jag inte vet vad jag borde förklara. Man kan inte förklara något som inte finns till. (1988:15–16, s. 27)

D har också en klar bild av vad han menar med äkta religion. Han kritiserar finländsk lutherdom för att fungera som <en religiös kalastjänst> och ordna plastkassekampanjer m.m. Mot detta ställer han den katolska kyrka han mött bl.a. i Italien, som han uppfattar som mera äkta. Kyrkan där kan ha en religiös symbolfunktion, som gripit honom.

D: Den katolska kyrkan finns till någonstans, även i vardagen, ofta enbart som vanesak och vardagsritual, men ändå svarar den mot människornas behov. Livet i Italien är helt sekulariserat, men ändå tycks kyrkan för de flesta människor innebära en hjälp genom sin blotta existens. Det här har för mig inneburit en rätt stark upplevelse.

[---] Alldeles vardagliga händelser får en religiös skiktning — småpojkar som sparkar boll framför en kyrka. Denna religiösa dimension saknas, när man i Finland ser pojkar spela fotboll utanför en kyrka. (1988:15–16, 5 f.)

## Avslutning

Det som denna studie velat aktualisera, är behovet av att uppmärksamma två olika perspektiv som kan styra vårt sätt att använda påståendesatser i vår livsorientering. Jag har kallat dem ett metafysiskt resp. ett existentiellt perspektiv. Medvetenheten om dessa är betydelsefull vid tolkning av empiriskt livsåskådningsmaterial. Men den är också betydelsefull för vår förståelse av vad vi som forskare gör, då vi tolkar ett åskådningsmaterial. Också vi kan vara styrda av det ena eller andra perspektivet. Härmed aktualiseras Bråkenhielm-citatet i inledningen.

Min bedömning är, att Bråkenhielm har gett uttryck åt ett metafysiskt perspektiv. Den utsaga av mig som han diskuterar kunde däremot snarast ses inom ramen för ett existentiellt perspektiv. Därmed tror jag hans (uppenbarligen kritiskt avsedda) kommentar missar sitt mål. Också i ett existentiellt perspektiv kunde man säga, att det är «en grundläggande kristen övertygelse att Gud är verklig i en objektiv och faktisk betydelse». Men innebörden i <objektiv> och <faktisk> är därvid inte nödvändigtvis exakt densamma som i det metafysiska perspektiv Bråkenhielm gett uttryck åt.

## Källor och litteratur

### *Otryckta källor*

Suomalaisen kirjallisuuden seuran kirjallisuusarkisto. Helsingfors.

Vid detta arkiv förvaras ljudbanden för intervjuerna med de finländska författarna, gjorda under åren 1985–88. Hänvisningarna i texten till detta konfidentiella material, görs med de sifferkoder som arkivet använder för ljudbanden. Sidhänvisningarna gäller de maskinskrivna utskrifterna av banden, som för närvarande finns hos författaren men som senare deponeras vid nämnda arkiv.

*Anförd litteratur*

- Aulén, G., 1965. Dramat och symbolerna. En bok om gudsbildens problematik. Stockholm.
- Bråkenhielm, C.R., 1992. Människan i världen. Om filosofi, teologi och etik i våra världsbilder. Uppsala Studies in Faiths and Ideologies 1. Uppsala.
- Hedenius, I., 1951. Att välja livsåskådning. Stockholm.
- Hemberg, J.—Holte, R.—Jeffner, A., 1982. Människan och Gud. En kristen teologi. Lund.
- Jeffner, A., 1988. Livsåskådningar i Sverige. Inledande projektbeskrivning och översiktlig resultatredovisning. Uppsala. [Stencil]
- Jensen, O., 1976. I tillväxtens våld. Stockholm.
- Kurtén, T., 1988 a. Finlandssvenska författare och gudstron. Horisont. Årg. 35. Nr 4.
- 1988 b. Suomen Kirjailijat, Jumalausko ja Kirkko. [Finländska författare, Gudstron och Kyrkan.] Kyrkans forskningscentral. Serie B:54. Tammerfors.
1990. Fungerande livsåskådningar. Livsåskådningar i finlandssvensk miljö. Utg. H-O Kvist. Åbo.
1992. Trust, Basic Convictions and Life-Views. Temenos. Vol.28.
- Niiniluoto, I., 1984. Tiede, filosofia ja maailmankatsomus. [Vetenskap, filosofi och världsåskådning.] Helsinki.
- Nygren, A., 1940. Filosofi och motivforskning. Stockholm. 1982. Mening och metod. Åbo.
- Soskice, J.M., 1989. Metaphor and Religious Language. Oxford.
- Wikström, O., 1982. De ofrånkomliga orden. Stockholm.
- Wright, G.H. von, 1977. Humanismen som livshållning. Borgå.

*Summary**A Metaphysical or Existential Life-View — a Dilemma of Interpretation and its Solution*

The article is concerned with how to understand some crucial elements of modern life-views, which have the shape of theoretical cognitive propositions, but which ought not necessarily be interpreted as straightforward theoretical statements.

In interpreting these kinds of statements, I claim we should use a concept of «different perspectives». By «perspective» I mean those implicit, often unconscious, thoughtpatterns that govern our way of dealing with the external world. I argue that we in the world-views of ordinary people (and for that matter even in those of philosophers and scholars) can differentiate between a «metaphysical» and an «existential perspective».

I use «metaphysical perspective» to denote an outlook according to which statements having the shape of theoretical propositions are in the final analysis to be understood in analogy with the way in which empirical statements are treated in science. Ultimately it is the reference that gives meaning to the statement.

The term «existential perspective» is used to capture an outlook, whereby the meaning of propositions is not tied to the above mentioned «scientific» treatment of empirical statements. The meaning of a statement is connected to the life and the social context of a person, and it can be totally independent of any possibility to test it on «objective reality».

By assuming of two religious (or two irreligious) persons, that the one gives expression for a metaphysical and the other an existential perspective we can understand a difference between the two, which otherwise would remain unintelligible.

# Den ortodoxa kyrkan i det nya Ryssland

PER-ARNE BODIN

*Den ortodoxa kyrkans situation i det snabbt föränderliga nya Ryssland presenteras i denna artikel, skriven med utgångspunkt i ett populärvetenskapligt föredrag. Per-Arne Bodin är docent i slaviska språk vid Stockholms universitet och författare till flera böcker om den ryska andliga traditionen.*

Under 1990 antog både Sovjetunionen och den Ryska federationen nya religionslagar. Därmed sattes punkt för mer än sjuttio års förföljelser av troende, förföljelser som tidvis varit lika svåra som i Romarriket under kristendomens första århundraden. På tjugo- och trettioalet avrättades många av kyrkans ledare anklagade för kontra-revolutionär verksamhet. Präster och lekmän plågades ihjäl i tusentals för sin tros skull. Merparten av kyrkorna och klostren stängdes och revs eller fick förfalla. De polisiära metoderna mot religionen kompletterades med isolering av kyrkan. All form av diakonal verksamhet liksom evangelisation förbjöds i lag.<sup>1</sup> Den form av förföljelse som var vanligast under Chrusjtjov och Brezjnev var trakasserier av troende som blev av med arbete, utbildningsplatser och möjlighet att skaffa bostad. Samtidigt fortsatte man att fängsla troende, särskilt de som försökte förena gudstron med ett politiskt budskap om demokrati och rättvisa. Kyrkoledningen tvingades under hela sovjettiden till förödmjukande kompromisser med statsmakten: präst- och biskopsutnämningar styrdes helt eller delvis av statsmakten, kyrkoledare fick ständigt uttala sin lojalitet för sovjetmakten och bedyra att det råde religionsfrihet i deras land.<sup>2</sup>

Försöket att skapa en ateistisk stat — Sovjetunionen — slutade med en katastrof och kyrkan kommer nu tillbaka som en viktig faktor i dagens ryska verklighet. Från att ha förföljts och isolerats står den nu igen i centrum, med allt det ansvar det innebär.

Förändringen av kyrkans situation i det dåvarande Sovjetunionen började 1988.<sup>3</sup> Under Gorbatjovs första år vid makten föreföll det som om han ville fortsätta sina föregångares förföljelser av religionen. Att omtänkandet kom just 1988 hade två yttre orsaker: För det första fyllde ryska kyrkan 1000 år, något som gjorde det nödvändigt för parti och statsapparat att granska sin syn på religionsutövning överhuvudtaget. För det andra innebar året 1988 höjdpunkten för Gorbatjovs makt: han hade kraft att ändra inriktningen av politiken. Samtidigt började det också bli klart att landets situation var utomordentligt svår. Det kanske också fanns personlig sympati från Gorbatjovs sida för kyrkan men framför allt innebar förändringarna att staten och partiet försökte ta hjälp av kyrkan för att rädda Sovjetunionens bestånd — på samma sätt som Stalin hade väddjat till kyrkan under andra världskriget. Under några år fick den då större frihet mot att

<sup>1</sup> För en genomgång av den ryska kyrkans historia före glasnost se: Lev Regel'son, *Tragedija russkoj cerkvi 1917–1945*, Paris 1977 och Dimitry Pospelovsky, *A History of Soviet Atheism in Theory and Practice, and the Believers*, Houndmills 1988, vol. 1–2.

<sup>2</sup> För en diskussion av kyrkans förhållanden under de senaste decennierna se: Jane Ellis, *The Russian Orthodox Church. A Contemporary History*, London 1986.

<sup>3</sup> Se Per-Arne Bodin: «Den återuppståndna kyrkan under glasnost», *Sovjets sammanbrott*, Göteborg 1990, ss. 29–46.

den stödde krigsansträngningarna såväl moraliskt som materiellt genom insamlingar.

Nästan från den ena månaden till den andra 1988 förändrades helt synen på kyrkan och särskilt då den ortodoxa kyrkan i sovjetiska massmedia. Tidigare hade man bara kunnat skriva negativt om dess roll i samhället och i den enskilda individens liv. Man talade om «religiösa kvarlevor», kyrkan hade fått stå för barbari, vidskepelse, bakåtsträveri och gärna också kriminalitet. Man skrev gärna om det traditionella superiet på religiösa helgdagar liksom om präster som stal kollektpengarna. Plötsligt stod kyrkan för helt andra och enbart positiva värden. Ett av de första yttre tecknen på den förändrade religionspolitiken var att Gud allt oftare började skrivas med stor bokstav i pressen. Under hela sovjettiden hade det funnits ett tvång att skriva Gud med liten bokstav utom i de få publikationer som kyrkan fick ge ut.

Inget kristet samfund i hela världen har haft så positiv press under nittonhundratalet som den ryska ortodoxa kyrkan under åren 1988–1991. Det är nästan omöjligt att finna en enda artikel med kritik av kyrkan under denna tid — massmedia öste lovord över kyrkan.

För partiet och statsmakten stod kyrkan för ett gemensamt europeiskt kristet arv. Den nya religionspolitiken passade helt enkelt in i Gorbatsjovs «det gemensamma europeiska huset» föreställningen om en europeisk identitet till vilken också Sovjetunionen hörde.<sup>4</sup> Detta slagord, som kompletterade «glasnost» och «perestrojka», behövdes för att Sovjetunionen skulle uppfattas som rumsrent i världssamfundet och få utländska krediter. Stödet till kyrkan kan också ses mot bakgrund av en känsla av hot ifrån de muslimska delarna av unionen där befolkningsökningen var så stor under 70- och 80-talen att ryssarna och de andra slaverna hotade att hamna i minoritet i unionen. Stödet för kyrkan innebar att man stödde den slaviska identiteten i unionen — mot den muslimska.

Även för ryssen i gemen kom kyrkan att stå för för viktiga värden som det rädde brist på i landet. Till skillnad från andra delar av Gorbatsjovs politik så stod den nya religionspolitiken i

samklang med människornas intressen och behov.

Kyrkan förknippades i samhällsdebatten med bevarandet av kulturarvet. Under decennier hade viktiga delar av litteratur och konst stoppats undan, vanvårdats och förstörts. Nu framstod kyrkan, och det med rätta, som den institution som bevarat eviga värden — värden som är viktiga för att ryssarna skall uppleva att deras tradition står för något annat än barbari och förtryck. Här kände hela samhället ett behov av att söka sina rötter.

Men också en ökad medvetenhet om miljöproblem under glasnost påverkade synen på kyrkan. Den ryska ortodoxa kyrkans skapelseteologi har framhävts och diskuterats i många artiklar, särskilt i den liberala pressen, i tidningar som *Moskvanyheter* och *Ogonjok*. Kyrkoledare har stigit fram och förklarat att skapelsen enligt kristet synsätt är helig, att människans verksamhet i naturen var tänkt som en gudstjänst.<sup>5</sup> Kyrkomän har samtidigt uttryckt sin avsky för den sovjetiska miljöpolitiken och för den sovjetiska statens syn på naturen som en kraft som skall kuvas eller som ett ousinligt förråd att utnyttja. Kyrkan har på sätt kommit att stå för ett varsamt förhållande till naturen, för en maning till besinning inför den ekologiska katastrof som hotar landet. Naturen är för den ortodoxe kristne inte bara en del av skapelsen utan också av inkarnationen och uppståndelsen. Det är en syn på naturen som inte har haft någon som helst praktisk konsekvens för miljön i Ryssland, men här finns onekligen en outnyttjad ideologisk kraft att ta till vara inför framtiden.

För de sovjetiska marxisterna har moralen traditionellt blott varit en överbyggnad, ett resultat av ekonomiska förhållanden under en viss historisk period. Lenin sade vid ett tillfälle att moral var vad som gynnade arbetarklassen. Från partihåll började man under slutet av 80-talet tala om behovet av allmänmänskliga, eviga värden i en tid av hotande kärnvapenkrig och miljöförstöring. Dessa allmänmänskliga värden visade sig vara inget annat än grundläggande kristna begrepp som samvete och individens ocränkbarhet. Kristendomen står också för ett

<sup>4</sup> Michail Gorbatsjov, *Perestrojka. Ett nytt sätt att se på vårt land och värld*, Stockholm 1987, s. 183.

<sup>5</sup> Se till exempel intervju med dåvarande patriarken Pimen i *Izvestija* 9 april 1988, s. 3.

absolut sanningskrav som ställdes i motsats till kommunisternas sjuttio år av propagandalögner. Det finns två ryska ord för sanning — det ena, «pravda», står för den i samhället accepterade sanningen, det andra, «istina», för den eviga sanningen. Det är denna eviga sanning som man från samhällets och människornas sida längtade efter. Från partiets sida försökte man genom att appellera till kristna värden hävda att man nu talade sanning, att man nu till skillnad från tidigare handlade moraliskt och att man inte längre spred propagandalögner. Från folkets sida fanns en längtan efter moraliska värden i det sönderfallande Sovjetunionen.

Välgörenhet har för första gången sedan revolutionen blivit ett positivt begrepp i debatten. I och med att det sociala systemet i Sovjetunionen kollapsade fick kyrkan en viktig roll inte bara som moralisk kraft utan också som ekonomisk bidragsgivare. Kyrkan började under Gorbatsjovs sista år vid makten att bygga upp sjukhus och vårdhem och vittnar därmed om det kristna kärleksbudet i samhället. I församlingarna bildas ofta särskilda Brödraskap bestående av präster och lekmän som leder välgörenhetsarbetet och dessutom söndagsskolor och kristen undervisning av vuxna. Dessa Brödraskap bygger visserligen på en äldre tradition, men de står för ett nytt och dynamiskt element i den moderna ryska ortodoxin.

Men kyrkans viktigaste uppgift är naturligtvis att ge andlig vägledning och tröst och det behövs ännu mer än annars i den till synes hopplösa situation som landet och människorna befinner sig i. De viktigaste orden i den ortodoxa gudstjänsten, «Herre Förbarma Dig» och «Kristus är uppstånden», det är vad de arma ryssarna behöver höra och artikulera i dagens samhälle så fyllt av kris och undergångsprofetior.

Under de två senaste åren har den ryska ortodoxa kyrkan kunnat öppna cirka 6000 nya gudstjänstlokaler och har nu omkring 12000 kyrkor. Antalet fungerande kloster har ökat från tjuugo till över hundra. Den tidigare nästan helt förbjudna bibelimporten har nu släppts fri. Idag översvämmas bokmarknaden av religiös litteratur. Kyrkan har till och med fått tillbaka en del av de helgonrelikier som staten konfiskerade 1918, och som bevarats på Kulturministeriets vind under alla år. Kremlkyrkorna har åter öpp-

nats för gudstjänst, Isaaskatedralen i Petersburg har återlämnats till kyrkan och likaså Vasilijka-katedralen på Röda torget. Prästerna bjuds nu ofta till skolorna för att tala om den kristna tron.

Gammalkommunisternas kupp försök ägde rum 19 augusti 1991 — enligt den gamla julianska kalendern, som den ryska kyrkan använder, den 6 augusti — på Kristi förklarings dag. Det är en av de största helgdagarna på det ryska kyrkoåret, en dag som handlar om människans förvandling och gudomliggörande. Kyrkan, som tidigare under så lång tid kompromissat med makthavarna, stod nu inför uppgiften att visa i vad mån den själv hade förvandlats under de senaste åren av nyvunnen frihet. Skulle den ta avstånd från de orättfärdiga makthavarna eller snabbt vända kappan efter vinden och förklara sin lojalitet med kuppmakarna?

Patriarken höll festgudstjänst i Uspenskijkatedralen i Kreml, alltså i omedelbar närhet av kuppmakarnas högkvarter. Redan i gudstjänsten gjorde kyrkans överhuvud två markeringar. Han bad sin diakon att i böneföljderna hoppa över böneämnen «För myndigheterna och för försvarsmakten» som utbyttes mot «för Rysslands folk». Han förklarade för diakonen att ändringen gjordes eftersom det hade genomförts en kommunistisk statskupp i landet. I slutet av gudstjänsten då kyrkliga och världsliga ledare traditionellt harangeras utelämnades ånyo den världsliga makten. Mot bakgrund av den oerhört fasta liturgiska form som karakteriserar den ortodoxa gudstjänsten, där inga som helst nymodigheter eller förändringar annars förekommer, gjorde detta naturligtvis ett mycket starkt intryck.

Förhållandet att kuppen ägde rum en religiös helgdag innebar att kyrkans övriga biskopar också omedelbart på förmiddagen under predikan kunde meddela sin inställning till kuppen. Det blev verkligen en förklaringsdag för det högre ryska prästerskapet. Metropoliten av Kiev, Filaret, förklarade för sin hjord att ett normalt liv hade inträtt i landet igen. En liknande inställning tycks den vitryska kyrkans ledare, också med namnet Filaret, ha haft. Metropoliten av Lenigrad/Sankt Petersburg Johannes manade däremot till kamp för den demokratiska makten mot upprorsmännen. Den ryska kyrkans ledning, den heliga synoden, var alltså splittrad i denna svåra stund. Patriarken kom därför att tvingas agera



själv och alla dokument från dessa dagar bär endast hans underskrift.

Tisdagen den 20 augusti gjorde patriarken ett uttalande där han ifrågasatte det lagliga i maktövertagandet och krävde att folket skulle få höra Gorbatjovs mening. För alla stod det ju klart att Gorbatjov hölls fängslad. Han krävde också att Högsta Sovjet skulle sammankallas och ge sin syn på det inträffade. Han vände sig också till armén i en uppmaning att inte spilla blod.

Han gav också sin välsignelse till de präster som direkt försvarade det ryska parlamentet, Vita huset. Dessa präster delade ut ikoner och lät de troende ta nattvarden, på samma sätt som de som inväntar döden. På natten mellan tisdagen och onsdagen gjorde patriarken ett nytt uttalande. Där hette det: «Den som tar till vapen mot sin nästa, mot försvarslösa människor, begår en mycket svår synd, som skiljer henne från Kyrkan och från Gud. Må Gud förskona oss från brodermordets förfärliga synd.» Patriarken hotade med andra ord dem som ville ta till vapen med bannlysning. Den 23 augusti, alltså efter Gorbatjovs återkomst från husarresten, gjorde patriarken ett nytt uttalande där han fördömde hela den sovjetiska perioden. Den 26 augusti höll patriarken en gudstjänst inför öppnandet av Sovjetunionens högsta sovjets plenum. Den inleddes med en själamässa över kuppens offer och avslutades med en tacksägelsegudstjänst för att «vårt fosterland befriats från söndringens tid, en söndring som varat mer än sju decennier».

Flera andra kyrkoledare försökte censurera i patriarkens uttalanden och göra dem mildare och bland annat stryka hans absoluta fördömande av kommunismen. Förhållandet till kuppen har visat en splittring i själva kyrkoledningen, en splittring av liknande sort som den i hela samhället, mellan den gamla tidens män och de nya demokratiska krafterna i landet.

Den ryska kyrkan känner idag glädjen och triumfen av att ha befriats ifrån kommunismens ok. Samtidigt är det slut på den smekmånad som den upplevde i sitt förhållande till massmedia under glasnosts sista år — Kyrkan idag har börjat kritiserars från olika håll och den står inför en rad svåra problem.

Ett mycket dystert arv i den ortodoxa traditionen är antisemitismen. Efter Sovjetunionens fall har detta drag inom kyrkan ånyo växt sig

starkt. Flera av landets biskopar och många präster har under de senaste två åren gjort klart antisemitiska uttalanden. Man skyller helt enkelt Rysslands olyckor på en internationell sammanväring ledd av judar. Flera från kyrkans absoluta toppskikt har gjort sådana uttalanden på senaste tiden.

Det finns också en utbrytargrupp som menar att den ryska kyrkan ledd av patriarken i Moskva är en helt igenom korruperad och KGB-styrd organisation. Dessa har anslutit sig till den ortodoxa kyrkan i utlandet, alltså till ett av de ryska ortodoxa samfundet i väst. Denna kyrka är dock ännu mer främlingsfientlig och antisemitisk. Den chauvinistiska organisationen Pamjats ledare Vasiljev har givit sitt fulla stöd åt denna utbrytarkyrka. I flera av Pamjats demonstrationer har biskopar och präster ifrån denna ryska utlandskyrka deltagit.<sup>6</sup>

Ett positivt tecken är här att ryska kyrkans överhuvud Alexij har tagit avstånd från antisemitismen i olika sammanhang. Han är själv inte etnisk ryss utan kommer ifrån tysk-baltisk adel och hans efternamn är von Ridiger. Han har inte växt upp i Sovjetunionen utan i det fria Estland under mellankrigstiden. Han åtnjuter ett stort förtroende i breda kretsar i dagens Ryssland. Detta visas av att patriarken kunde få rollen av medlare mellan president och parlament under oroligheterna i oktober 1993, ett medlaruppdrag som vi ju vet emellertid inte ledde till något som helst resultat.

Ett annat stort problem som finns i den ryska kyrkans tradition är förhållandet till makten. Här är arvet från Bysans särskilt levande. Varje världslig härskare uppfattas i något avseende som en garant för världsordningen. Den ryska kyrkan har lojalt bett för kejsaren i Konstantinopel, sedan för khanen i Saraj under Gyllene hordens välde på tolvhundratalet och ett par hundra år framåt, sedan för tsarerna och kejsarna och några år efter revolutionen förklarade kyrkoledningen sin lojalitet med sovjetmakten. Man har däremot aldrig bett med namns nämnande för någon sovjetisk ledare utan bara för «vlast» — makten, men arvet har ändå känts

<sup>6</sup> Se: Natal'ja Babasjan, «Die rechtsextreme Pamjat-Bewegung und die Kirche», *Glaube in der zweiten Welt*, nr 3, 1993. s. 24 f.

tydligt. Även om den nuvarande patriarken har tagit starkt avstånd från att kyrkan åter skall bli en statskyrka, så frestas den hela tiden av statskyrkotanken. Den ryska ortodoxa kyrkan har ofta inte känt att den har ett moraliskt ansvar att kritisera statsmakten. En av de moderna stora ryska teologerna har hävdad att den ortodoxa kyrkan saknar ansvar för historien.<sup>7</sup> Det tror jag är en mycket riktig iakttagelse. Kyrkan lämnar traditionellt över ansvaret för historien och samhällsbyggandet på staten.

Jeltsin har nyligen låtit döpa sig och kallar ofta på patriarken för att han skall ge sin välsignelse i högtidliga sammanhang. Nästan hela den nya statsledningen framträder idag som ortodoxa troende. Präster kallas också nästan alltid för att inviga privata företag och kommer gärna. Här finns kanske en lojalitetsförklaring med den nya marknadsekonomi som håller på att byggas upp. Andra präster ser däremot den kommersialiserade marknadsekonomin som håller på att skapas i Ryssland som ett nytt bländverk, som ett tecken på att världens undergång närmar sig.

I och med att olika arkiv har öppnats har det efter hand framkommit bevis på att kyrkan har haft samröre med KGB. I pressen har framför allt metropoliten av Kiev, Filaret, och metropoliten av Volokolamsk, Pitirim, anklagats. Vad som framför allt har framkommit är att kyrkoledarna har avlagt rapporter om sina utlandsresor till KGB. Inga bevis på att kyrkoledare har fungerat som angivare har ännu presenterats, men sådana bevis kan nog också finnas i arkiven. Situationen liknar den i det forna DDR, med den skillnaden att om möjligt ännu större del av kyrkan liksom befolkningen i stort kommer att visa sig att ha varit involverad i ett samarbete med säkerhetsorganen. KGB fungerade helt enkelt som ett slags biträdande religionsministerium. Uppgårelsen med samarbetsmännen inom kyrkan kommer hur som helst att vara en svår och tung uppgift för kyrkan inom den närmaste tiden. Några av de anklagelser som kommit fram har också varit svagt underbyggda och det finns naturligtvis också de som är intresserade av att diskreditera kyrkan.

Kyrkan behöver själv göra upp med sitt förflutna från sovjettiden. De biskopar som ställde sig på kuppmaakarnas sida sitter i stort kvar på sina poster. En av de få som har börjat denna botgöring är patriarken, som på förlåtelsens söndag, det vill säga dagen före stora fastan, 1992 trädde fram för sin församling och bad om förlåtelse för allt det lidande som kyrkans kompromissande med statsmakten förorsakat de troende.

Man måste också ställa sig frågan om vilken roll kristendomen kommer att få i framtidens Ryssland och Sovjetunionen. Trots allt är majoriteten av befolkningen ateister eller religiöst indifferent. Vid en nyligen gjord intervjuundersökning ansåg sig 30 procent av befolkningen vara troende.<sup>8</sup> Det är dock väldigt vanskligt att göra statistik på gudstro och säkert är att kyrkan har ett större inflytande i Ryssland än den har i Sverige eller i något annat västeuropeiskt land.

Vad kyrkan har gjort under dessa år är att öppna kyrkolokaler, börja fira gudstjänst i tusentals tidigare stängda kyrkor. Restaureringsarbetet pågår överallt. En ortodox tänkare har sagt att om man skulle sluta att fira gudstjänst så skulle världen gå under. Här har vi den ortodoxa kyrkans starka sida — gudstjänstlivet, mystiken, klosterfromheten. Det är ett ansvar för människans själ i världen och i evigheten men inte i samhället, som politiskt begrepp. Däremot finns alltså en stor offervillighet i det diakonala arbetet. Mycket utländsk hjälp kanaliseras via kyrkorna och förefaller komma fram till de behövande.

Den ryska ortodoxa kyrkan är en konservativ organisation på gott och ont. Östkyrkan bevarar traditionerna, västkyrkan går vidare med sin teologi och andlighet för att finna svar på dagens frågor. Östkyrkan försvarar evigheten. Gudstjänsten är nästan likadan som den var på tiohundratalet, gudstjänstspråket — kyrkoslaviskan — är detsamma som användes vid kristnandet, bilderna i kyrkorna, ikonerna, har den form som de fick på fjortonhundratalet. I allt detta finns en beständighet som den moderna människan så väl behöver. I denna traditionalism finns

<sup>7</sup> John Meyendorff, *Byzantine Theology. Historical Trends and Doctrinal Themes*, New York 1983, s. 219.

<sup>8</sup> För en statistisk undersökning av ryssarnas förhållande till religionen idag se: «Religija i politika v post-komunističeskoj Rossii (Materialy «kruglogo stola»», *Voprosy filosofii* 1992, nr. 7, ss. 6–33.

också förskräckande kvarlevor av den romerska och bysantinska imperietanken och nattstånden främlingsfientlighet och antisemitism, naturligtvis inte i hela kyrkan men ändå hos en betydande minoritet av prästerskap och lekmän. Att bara se andligheten i den ryska kyrkan och i den ryska traditionen innebär att förvandla landet till Det heliga Ryssland, att bara se de mörka sidorna innebär att demonisera den ryska kyrkan

och Ryssland överhuvudtaget. De nationalistiska och imperialistiska dragen kan bli farliga i en ytterlighetssituation i landet, om de inte med kraft bekämpas inom och utom kyrkan. I gudstjänstliv och hjälpverksamheten finns en potential, som gör att den ryska andligheten kan fortsätta att vara en inspirationskälla både inom landet och i den västeuropeiska postmodernismens och poststrukturalismens trolösa värld.

### *Summary*

In 1988 the situation for religion in the Soviet Union radically changed to the better. The reasons for that were twofold. Firstly the state and the party wanted to demonstrate to the world that they cared for human rights and that the Soviet Union was going to be a part of a democratic Europe. Secondly Christianity during perestroika stood for some very important concepts missing in the society: morals, care for the cultural heritage and environment. Both the system and the people turned to the Church for aid and advice in a catastrophic situation.

During the August coup in 1991 the Orthodox Church was divided into a liberal part that supported Gorbachev and Jeltsin and a conservative part supporting the junta. The patriarch defended the legal government in that political crisis.

During the last years the Church has opened some 6.000 new houses of worship. It has developed a very active deacon work organized in so-called Brotherhoods. Russian nationalism and antisemitism have grown strong in the Church in the last years and the Russian Orthodox Church more and more turns into a state church again in spite of the denial of that fact on both sides.

# LITTERATUR

K. Arvid Tångberg: *Die prophetische Mahnrede. Form- und traditions-geschichtliche Studien zum prophetischen Umkehrruf. FRLANT 143. 215 sid. Göttingen 1987.*

Tångberg har förelagt sig uppgiften att studera en formkategori som trots sin betydande roll i profetlitteraturen hittills tilldragit sig mindre intresse i forskningen. Efter en kort formulering av uppgiften i kap. 1. att ägna «Besondere Aufmerksamkeit» åt den profetiska omvändelsemaningens «Form und Tradition» (s. 10), ägnas kap. 2 åt en grundlig inventering av den tidigare forskningen. De enskilda bidragen blir förlöpande föremål för en avvägd kritik. Tångberg berör också det komparativa studiet av den israelitiska profetismen i ljuset av främreorientalistiskt material från framför allt Mari. Kapitel 3 ger en kort terminologisk diskussion avsedd att tjäna den följande genrebeskrivningen (bl.a. betonas vikten av att beakta även innehållssidan, framför allt «intentionen») samt i anslutning därtill några grammatiska preciseringar (prohibitiv, vetitiv och injunktiv).

Arbetets fjärde kapitel, som också är det mest omfattande, ger under rubriken «Die Gattung der prophetischen Mahnrede» en grundlig genomgång av allt det profetmaterial som kan samlas under beteckningen «Mahnrede»/«Mahnwort» (jfr s. 39). Kapitlet mynnar ut i slutsatsen att GT faktiskt har som en självständig Gattung «die prophetische Mahnrede». Trots sin skiftande användning (ibland som subsidiärt stilmedel inom ramen för en större enhet) och trots sina skiftande affinitetsförhållanden till bl.a. vishet och rättsliv företer denna genre en formell konstans med en tvåledad form som i anslutning till Raitt kan beskrivas som 1. «Appell», 2. «Motivation» (s. 140 f.). I detta kapitel noterar man bl.a. en utmärkt diskussion av det profetiska frälsningsoraklet med alert beaktande av styrka och svagheter i också de allra senaste forskningsbidragen (s. 70–75) och en träffsäker kritik av M. Cogans teser angående den assyriska religionspolitikens karaktär (s. 68–69).

Sin tes om det profetiska maningstalets status som självständig Gattung underbygger Tångberg ytterligare i kap. 5 och 6. En noggrann genomgång av uppmaningar i vishetskontexter (kap. 5) visar på en skillnad: vishetstexternas maningar använder sällan andra person pluralis medan detta är så mycket vanligare i profetiska kontexter (s. 156). Motsvarande komparativa genomgång av den deuteronomiska parenesen (kap. 6) visar också på en skillnad: i Deut. träder veti-

tiv och imperativ starkt tillbaka för prohibitiv och injunktiv (s. 162, 166 f.).

I kap. 7 slutligen ger sig förf. in på den intrikata uppgiften att utarbeta en traditionshistorisk bakgrund för sin genre. Num 14:43 diskuteras, varvid Tångberg i försiktiga ordalag uttalar sig för en tidig datering. Via en diskussion av Hos. 6:1–3 och Klag. 3:40–41 når Tångberg slutsatsen att det profetiska omvändelseropet har haft sin *Sitz im Leben* i ett botliturgiskt sammanhang. Studiet av utombibliska paralleller till omvändelsebegreppet, framför allt på akkadiskt språkområde, aktualiserar slutligen möjligheten att den israelitiska föreställningen uttryckes med en terminologi som ytterst hör hemma i det diplomatiska språkbruket (en vasalls återvändande till sin herre).

Så långt ett referat av Tångbergs arbete. Det är frågan om en klar och begriplig behandling av ett inte oviktigt delproblem i den israelitiska profetismen. Om materialbehärskning och akribi är följande att säga. Boken behandlar allt relevant gammaltestamentligt material. Tångbergs umgänge med texterna är nyktert och sakligt och sker i en omdömesgill dialog med relevant forskning. Hans kritik av andra forskare är på en gång träffsäker och hovsamt framförd. Särskilt förtjänstfull är Tångbergs behandling av utombibliskt material. Jag tänker här inte bara på hans längre exkurser (s. 181 ff., 189 ff., 194 ff.) utan också på förlöpande komparativa detaljiakttagelser inte minst till Amarnabreven (s. 40, 45, 64 n. 139, 67, 69, 74 etc.). Dyliga iakttagelser förefaller inte vara resultatet av punktuella djupdykningar i standardlexika som CAD eller AHW utan snarare tyda på ett självständigt kontinuerligt umgänge med de främreorientalistiska texterna. — Parentetiskt må det nämnas att Tångberg framöver utkommer med ett arbete om de geografiska namnen i Eblatexterna. — De utombibliska texterna behandlas tillförlitligt. Dock borde diskussionen om den ugartiska ritualtexten på s. 183 försetts med en hänvisning till editionen i KTU 1.119. På akribin har jag gjort stickprov. Ett par rubriker i boken (s. 115 och 189) återges ej exakt i innehållsförteckningen. Referenserna till Hos. 14:2–3 och Jes. 7:9,4 s. 47 n. 26 är av tvivelaktig relevans liksom hänvisningarna till Job 15:31 och 36:18 s. 49 n. 35. Referensen till Mika 6:5 s. 53 mitten är inte korrekt (6:15?). I stort synes mig akribin dock fylla rimliga krav.

Om den vetenskapliga bearbetningen av materialet kan följande sägas. Tångberg arbetar i regel med preciserade termer. Sin dubbla ambition att visa att det profetiska maningstalet är en självständig Gattung och

att denna Gattung har en tidig traditionshistorisk bakgrund genomför Tångberg på ett sätt som väcker respekt. Greppet att underbygga den förstnämnda tesen med ett studium av jämförande material i vishetskonexter och i D-litteraturen är lyckat. Tångbergs textdiskussion är sobra och visar exegetiskt hantverkskunnande. Icke desto mindre framstår tesen om maningstalet som en självständig Gattung för mig som en måhända möjlig men icke tvingande slutsats. I det terminologiska kapitlet hade man gärna sett en diskussion av själva Gattungsbegreppet och att begreppet «Gliedgattung» förts in i diskussionen. I studiet av texterna (kap. 4) kunde större energi ha ägnats åt studiet av maningarnas övergripande kontext. Som det nu är framställningen väl snävt fixerad vid studiet av de mindre enheternas struktur och innehåll. I diskussionen av Hesekielsmaterialet behandlar förf. hela texter som Hes. 14:1–11 och Hes. 18. På motsvarande sätt hade det varit motiverat att studera exempelvis hela konfessionen i Jer. 15 och inte bara v. 19–21 som knappast utgör en självständig enhet. Detta fjärde kapitel i avhandlingen hade sannolikt bättre tjänat sitt syfte om en första delfråga preciserats till: Vilka texter visar klarast att det profetiska maningstalet är en självständig Gattung. Efter en koncentrerad och slagkraftig behandling av denna fråga kunde förf. så gått vidare till en mera summarisk redovisning av restern av materialet. En metodisk fråga som jag bara kort vill antyda är om man bredvid en formhistorisk approach också skulle kunna fått incitament från den moderna forskningstrend som går under termen «rhetorical criticism», vilket skulle lyft fram problematikens pragmatiska aspekter.

Tångbergs doktorsavhandling framstår som ett värdigt bidrag till den exegetiska fackdiskussionen av ett icke oviktigt delproblem till en central delkorpus inom den gammaltestamentliga kanon. Den visar förmåga till penetrerande arbete med gammaltestamentliga texter, goda färdigheter i att utnyttja främreorientalistisk textmaterial och förtrogenhet med den vetenskapliga diskussionen inom den gammaltestamentliga disciplinen. Visavi den tidigare monografin av G. Warmuth, *Das Mahnwort* (1976), representerar Tångbergs avhandling en klar fördjupning av diskussionen.

Tryggve N.D. Mettinger

Stephen E. Fowl: *The Story of Christ in the Ethics of Paul: An Analysis of the Function of the Hymnic Material in the Pauline Corpus*. 235 sidor. *Journal for the Study of the New Testament, Supplement Series 36*. Sheffield Academic Press 1991.

Länge har exegeter sysslat med enskilda perikoper, deras bakomliggande källor och religionshistoriska bakgrund. Detta har ibland lett till att man hackat sön-

der texten och inte förmått se den som en hel text efter avslutad exeges. Grävandet i textens förhistoria har många gånger varit fruktbart, i *corpus paulinum* gäller detta särskilt det för-paulinska materialet. Här har man kunnat blicka in i det allra tidigaste skedet i de kristna församlingarnas historia. Studiet av Nya Testamentets hymner har t.ex. lämnat rika bidrag till förståelsen av den tidigare beaktelsen, gudstjänstfirandet och kristologin. Otaliga är försöken att rekonstruera en ursprunglig hymn bakom t.ex. Fil. 2:6–11 och Kol. 1:15–20. Bidragen har varit så rika, och olikartade, att man sedan har kunnat skriva avhandlingar över hymnernas tolkningshistoria.

I all denna forskarmöda verkar de flesta exegeter ha förlorat skogen för alla träd. Det är mycket sällan man får läsa en utläggning över den funktion de s.k. hymnerna har i brevet som helhet. Det är därför med glädje man hälsar Stephen Fowls avhandling om hymnernas funktion.

Efter en inledande forskningsöversikt behandlar F. i det första kapitlet de texter som skulle kunna kallas hymner i NT. Han stannar för Fil. 2:6–11, Kol. 1:15–20 och 1 Tim. 3:16b, efter att ha uteslutit 1 Kor. 13, Kol. 2:9–11 och Ef. 2:14–18. I andra kapitlet definierar F. vad han menar med det svåra begreppet «hymn». Han avvisar både hymn såsom liktydigt med det grekiska ὕμνος och hymn såsom Gunkels formkritiska beteckning. Istället stannar F. för ett mycket vitt hymn-begrepp: «poetic accounts of the nature and/or activity of a divine figure» (s. 45) som det mest passande för NT:s hymner. F. bestämmer sig också för att inte utgå från att dessa hymner brukades i gudstjänsten i de församlingar brevet i fråga är riktat till.

De sex följande kapitlen utgör avhandlingens huvuddel. Här redogör F. i tur och ordning för hur de tre hymnerna ska förstås i sig själva och sedan för hur de ska förstås inom brevet som helhet. I vart och ett av fallen vill F. se en analogi mellan den bild av Kristus som ges i hymnen och den verklighet som församlingen lever i. För att beskriva denna analogi hämtar F. en term från den nutida vetenskapsteoretiska debatten. Thomas Kuhn har i boken *De vetenskapliga revolutionernas struktur* infört begreppet idealexempel. Med detta avses en konkret formulering eller experiment som erkänns och delas av alla forskare. Utifrån detta idealexempel kan forskaren sedan lösa en mängd nya problem genom att finna den «likhet i olikhet» som finns mellan detta normativa idealexempel och varje enskilt nytt problem.

För Fil. 2:6–11 innebär detta att hymnen inte bör ses som modell för ödmjukhet vilken församlingen bör imitera (Käsemann). Istället bör den ses som en analogi till filippernas situation: precis så samma sätt som Gud har upprättat Kristus efter lidande och död genom uppståndelsen kommer Gud att upprätta filipperna om de lever värdigt Kristi evangelium (Fil. 1:27).

Kolosserbrevshymnens funktion är enligt F. att visa kolosserna hur de hör ihop med den Kristus som beskrivs i Kol. 1:15–20. «This story about Christ is the Colossians' story ... they are a community founded on the stories of the life, death and resurrection of Christ» (s. 130). När de frestas att bli tagna till fånga i tomma och bedrägliga vishetsläror av kosmiska makter (Kol. 2:6) så finns fullheten, το πλήρωμα, i Kristus.

I första Timotheusbrevet ser F. en situation i vilken några asketer hotar att skilja Gud från hans goda skapelse. För att bekämpa detta använder Paulus «a story of how God vindicated the earthly existence of Christ (3:16b) to supplement his assertion that God created the world» (s. 187).

F. visar att i brevens kontext behandlar dessa hymner vare sig kristologi eller soteriologi, trots att det är detta de flesta textutläggningar hävdar. Istället använder författaren dessa Kristus-fokuserade hymner för att argumentera för en viss etik, de ligger till grund för parenes. Den fråga F. därmed ställer till övriga exegeter är om dessa texter verkligen till det tryck de utsätts för då exegeter kommer till dem med frågor om pre-existens och soteriologi.

När det gäller hymnernas förhistoria har F. avstått från antagandet att adressaterna redan kände till dem. Ett sådant antagande skulle ha gjort arbetet mera spännande men samtidigt mer osäkert. Man kan inte bortse ifrån att det är fullt möjligt att adressaterna fått del av Kristustraditionen i den form som författaren citerar. Men eftersom det är möjligt att läsa texten utan ett sådant antagande väljer F. att avstå från spännande spekulationer, även om han antagligen varit lockad till det. Detta gör naturligtvis avhandlingen mer vederhäftig.

Den kritik man kan rikta mot F. gäller det något sökta i att ta Kuhns idealexempel som tes i ett exegetiskt arbete. Hade inte den antika exempeltraditionen inom retoriken varit en mera näraliggande parallell? F. har dessutom problem med sin definition av begreppet hymn. Han håller fast vid någon slags formkritisk bestämmning, även om han i ljuset av senare forskning avvisar Gunkels definition. F. bygger mycket av sitt resonemang på de resultat som den formkritiska forskningen kommit fram till. Frågan är om han inte hade nått sitt syfte att studera hymnernas funktion bättre om han kastat loss från formkritiken och istället vänt sig till retoriken. Riesenfeld har fört fram tesen att de s.k. hymnerna inte alls är hymner utan en högstämnd del i en retorisk argumentation. Ett förbiseende hos F. är dessutom att en av de uppgifter han säger sig lämna till «further research», nämligen de följer ett studium av hymnernas funktion får för författarskapsfrågan, redan har tagits upp för nio år sedan av George Cannon för Kolosserbrevets vidkommande.

Anders Eriksson

Margaret M. Mitchell: *Paul and the Rhetoric of Reconciliation; An Exegetical Investigation of the Language and Composition of 1 Corinthians*. 380 sid. (*Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie* 28) J.C.B. Mohr. Tübingen 1991. (Diss. Chicago).

Den retoriska kritiken är fortfarande en ny metod i det exegetiska arbetet. Fortfarande utkommer avhandlingar som utgör den första retoriska bearbetningen av enskilda nytestamentliga brev. Den retoriska kritiken uppvisar därför en del barnsjukdomar. Ibland uppfattas den som ett slags etikettklistrande på brevens olika delar utan närmare insikt i förhållandet mellan retorisk form och innehåll.

Margaret Mitchells avhandling är en ovanligt gedigen och metodiskt medveten avhandling, som vill komma till rätta med dessa barnsjukdomar. Hon nöjer sig inte med att skriva sin egen avhandling utan vill också tala om för andra hur man ska skriva avhandlingar med hjälp av retorisk kritik. I ett inledande kap. redogör hon för fem mandat för den retoriska kritiken.

1) Den retoriska kritiken är ett historiskt arbete. M. definierar den retoriska kritiken som en underavdelning till den historiska kritiken och tar därmed avstånd från dem som bedriver retorisk kritik som en slags synkron kommunikationsanalys i anslutning till «The New Rhetoric» (Jewett, Thurén). För M:s del innebär detta att hon grundligt studerar den grekisk-romerska retoriska traditionen för att därigenom belysa retoriken i första Korinthierbrevet. Här blir M. kontroversiell eftersom hennes ställningstagande innebär att man inte får använda moderna analysmetoder.

2) Verkliga antika brev och tal måste konsulteras jämsides med de retoriska handböckerna under arbetets gång. Detta mandat är mycket viktigt för M. eftersom det som handböckerna schematiskt föreskrev inte återspeglar den retorik som faktiskt bedrevs, särskilt inte när det gäller den deliberativa och den epideiktiska retoriken eftersom handböckerna oftast utgår från den juridiska retoriken. Här begås ofta felet att leta efter en *narratio* även i deliberativ retorik fastän den där inte behövs. M. vänder sig mot de exegeter som av bekvämlighetsskäl går genvägen via de retoriska handböckerna och istället går hon den svåra vägen via ett mycket omfattande hellenistiskt material. Mot M. kan invändas att de som i sin egen samtid skrev ner retorikens regler har ett visst försteg framför den exeget som 2000 år senare försöker göra det samma.

3) Valet av retorisk genre får inte förutsättas i analysen av texten utan måste demonstreras innan den retoriska analysen av textens *dispositio* påbörjas. «To demonstrate that any rhetorical categories, ..., are relevant and useful for an interpretation of a given text is perhaps the heaviest burden of proof upon one employing rhetorical criticism with New Testament texts» (s. 12). Här vänder sig M. mot Kennedy och Fiorenza

som alltför lättvindligt klassifierar 1 Kor. som deliberativt och som därigenom «beg the question». Hon vänder sig också mot Bünker som tycker sig finna både juridiska och epideiktiska avsnitt i brevet. M. väljer därför att i kapitel två definiera deliberativ retorik och se i vilken utsträckning 1 Kor. uppvisar dessa tecken.

4) En grundsten i all litterärkritik är att form och innehåll är hopflätade och måste studeras i ömsesidigt beroende av varandra. Detta innebär att den retoriska genrebeteckningen måste stå i överensstämmelse med innehållet i brevet. Här vänder sig M. främst mot Jewett som betecknar 1 Thess. som epideiktiskt utan att beröra hur apokalyptiskt material kan användas i ett lovtal, men även mot Kennedy, Bünker och Wuellner. M. väljer att i kapitel tre på 118 sidor visa hur 1 Kor. är fyllt av termer och *topoi* hämtade från den samtida politikens område vilka behandlar splittring, ett centralt tema i den deliberativa retoriken.

5) Den retoriska enhet som studeras ska vara en kompositionell enhet, vilket ska kunna visas i en fortlöpande retorisk analys. Här vänder sig M. främst mot Kennedy vilken menar att olika delar i brevet har olika genre, olika *dispositio* (exordium, narratio, argumentatio etc.) eftersom han menar att även mindre delar i brevet kan utgöra en egen retorisk enhet, men även mot Bünker. Men M. vänder sig också emot alla de exegeter som har ifrågasatt brevets integritet (Héring och Weiss). Här lanserar M. sin tes att första Korinthierbrevet är ett enhetligt brev vilket alltigenom manar den splittrade korintiska församlingen till enhet. Kapitel fyra i avhandlingen (125 sidor) utgörs av en analys av brevets *dispositio*: «1 Corinthians as a Unified Deliberative Letter Urging Concord.»

Det andra kapitlet definierar den deliberativa retoriken och fastslår att den karaktäriseras av 1) fokusering på det framtida; 2) bruk av särskilda *telos* (standardargument) av vilka det viktigaste är det fördelaktiga, *to symferon*; 3) argumentation med hjälp av exempel, paradeigma; 4) passande ämnen, där splittring och endräkt är särskilt framträdande. Hon visar hur 1 Kor. kännetecknas av dessa fyra och kan därefter utgå från att brevet är deliberativt. Av särskilt intresse är den roll som Paulus själv spelar som ett exempel att efterfölja för att undvika splittring. Detta tema spåras genom hela brevet.

I det tredje kapitlet följer M. upp hur ämnet splittring *schisma* och endräkt *homonota* återkommer som argument igenom hela brevet. Detta tas sedan till intäkt för att bevisa att brevet är en enhetlig komposition. Speciellt viktig är vers 1:10 som en *prothesis* (tes) för brevet som helhet. Kapitlet överflödar i hellenistiska paralleller och lyckas därmed övertyga om att Paulus använder vanligt förekommande *topoi* för att bemöta splittringstendenser i församlingen. Därmed visar hon också att brevet är en enhet.

Efter denna långa inledning på 183 sidor är M. nu i kapitel 4 beredd att göra den analys av brevets retoriska struktur som andra exegeter lite lätt sinnigt genast ger sig på. Indelningen grundas inte på innehållet enbart eller på en förmodad händelsekedja i brevets tillblivelse (muntliga rapporter och skriftliga frågor) utan på en genomtänkt retorisk avsikt. Brevets argumentation förstås bäst som Pauli egen komposition där han är fri att själv sätta diagnos på situationen i församlingen (splittring) och där han själv är fri att föreskriva råd för dess lösning (att byggas upp i enhet med hjälp av kärleken).

Den kritik som kan riktas mot M. är att den bild hon ger av Pauli argumentering blir platt och ensidig eftersom hon inte vill ge någon historisk rekonstruktion av situationen i församlingen i Korint. Detta är ett medvetet val från hennes sida, antagligen för att begränsa sitt ämne som redan blivit mycket stort, men frågan är om man verkligen kan redogöra för den retoriska strukturen i brevet utan att befatta sig med den retoriska situation argumentationen riktar sig till. Både Fiorenza och Kennedy understryker vikten av att rätt förstå den retoriska situationen för den retoriska analysen. Visserligen finns antydningar om elitism o.s.v. här och där i boken men vi får hos M. ingen uppfattning om den teologi eller ideologi korintierna företrädde inte heller någon uppfattning om vilka grupper i församlingen som stod för dem, rika—fattiga, judar—hedningar etc. Detta är enligt min mening den största svagheten i M:s framställning och det som gör att framställningen ibland saknar liv. Det blir lite ensidigt att ständigt höra att Paulus uppmanar de splittrade korinthierna att vara sams när man varken får höra varför de är osams eller med hjälp av vilken teologi Paulus uppmanar dem att vara sams. Detta leder också till att hon missuppfattar argumentationen i det viktiga kapitel 15.

Det är också tveksamt om man ska hålla sig så strikt till endast en genre som M. gör. Aristoteles är i *Ars Rhetorica* 1.3 medveten om att man ofta blandar genre. Frågan är om inte Paulus blandar genre också. Är inte 1 Kor. 13 epideiktiskt och har inte 1 Kor. 9 drag av forensisk genre?

Det är som synes ett mycket omfattande arbete M. har åtagit sig och bokens 380 sidor imponerar. Särskilt imponerande är de 60 sista sidorna med bibliografi och register, hänvisningarna till 1 Kor. upptar 11 sidor, till antika grekiska och latinska författare 24 sidor, Dio Chrysostom får 2,5 sidor och Plutarkos 3,5 sidor i bara hänvisningar till de sidor där de nämnts! M. behärskar verkligen sitt ämne och är förutom de antika författarna mycket väl inläst på den moderna exegetiska forskningen och argumenterar ständigt med andra exegeter om de textställen hon behandlar (genomgående upptas halva sidan av fotnoter fylld med denna diskussion).

Genom sin mycket stora metodiska medvetenhet har Margaret Mitchell fört debatten om den retoriska

kritiken ett långt stycke framåt. Dessutom har boken lett till en ny och bättre förståelse av första korinthierbrevet och kan därför inte förbigås i den framtida forskningen.

Anders Eriksson

Aage Pilgaard: *Kommentar til Markusevangeliet*. 304 sid. Aarhus Universitetsforlag. 1988.

I Danmark har nyligen utgivningen av en ny kommentarserie till Nya Testamentet påbörjats, *Dansk kommentar til Det nye Testamente* (DKNT). Föreliggande kommentar till Markusevangeliet utkom dock några år för tidigt för att tillhöra denna serie. Den har vuxit fram ur Pilgaards föreläsningar på cand. theol.-studiets grundnivå vid Århus universitet, och är främst tänkt för studerande på dansk «grunduddannelse». Boken kan dock även fungera som en gedigen kommentar för den bibelläsande allmänheten (grekiska ord förekommer, men kunskaper i grekiska är ej nödvändiga för att få behållning av kommentaren).

Jämfört med den svenska KNT-serien har Pilgaards kommentar en mera «traditionell» uppläggning. Efter en inledande genomgång av de traditionella frågorna om skriftens bakgrund och tillkomst, samt om dess språkliga och litterära stil, följer en vers-för-vers-kommentar, försedd med en kort kommenterande analys av det aktuella textavsnittet samt en översättning till danska av bibeltexten. Under kommentarens gång ges också en kort orientering kring några speciella frågor som föranletts av texten, som t.ex. begreppet «Människosonen», sabbatsbudet, kategorierna liknelse—parabel—allegori—exempelberättelse, förhållandet mellan Jesu sista måltid med lärjungarna och den judiska påskmåltiden, processen mot Jesus, och evangeliets «öakta» slut (i notapparaten förs dessutom en löpande diskussion med andra forskares ståndpunkter, förutom ordförklaringar och textkritiska kommentarer).

Till bokens förtjänster — med beaktande av dess ambitionsnivå att fungera både för teologer och icke-teologer — hör dess koncentrerade, men innehållsrika inledning. Här ges en kort, men distinkt presentation av några centrala problem kring evangeliets komposition, litterära genre, bakgrund och syfte, där förf. klart mejslar ut sin egen profil gentemot de rådande trenderna i Markusforskningen. I kommentardelen, där alltså tonvikten ligger på en vers-för-vers-kommentar, saknar man dock någon gång en översikt över hur de enskilda perikoperna förhåller sig till de större kompositionsenheterna i evangeliet. Det finns också en risk att läsaren förlorar sig i detaljexeges när kommentarens uppläggning inte rymmer någon speciell sammanfattning av texternas teologiska budskap. Detta är emellertid inga tunga invändningar mot Pilgaards

framställning, som på det hela taget fyller en viktig funktion — på sin specifika ambitionsnivå — som elementär kommentar till Markusevangeliet.

Håkan Ullgard

Mats Selén: *The Oxford Movement and Wesleyan Methodism in England 1833–1882. A study in religious conflict*. 438 sid. *Bibliotheca Historico-Ecclesiastica Lundensis* 30. Lund University press 1992.

Fem år efter Rune Imbergs avhandling om oxfordrörelsens traktater (*In Quest of Authority. The «Tracts for the Times» and the Development of the Tractarian Leaders*, 1987) framlades vid Lunds universitet en ny avhandling om högkyrklig, anglikansk teologi under 1800-talet. Men denna gång begränsas inte undersökningen till oxfordrörelsen och tidsperspektivet går utöver den traktarianska perioden. I sin avhandling har Mats Selén satt som sin uppgift att undersöka de teologiska relationerna mellan oxfordrörelsen och metodisterna under tiden 1833 (året för den predikan av Keble som anses ha startat oxfordrörelsen) till 1882.

Avhandlingen är brett upplagd och förf. har haft ett omfattande material att analysera. Särskilt inventeringen av det metodistiska materialet förefaller att ha krävt mycket arbete. Traktarianerna uppvisade redan i ingångsfasen en häpnadsväckande litterär produktivitet, och även här har många texter fått penetreras. Förf. uppvisar också en bred och säker kännedom om detta material. Framställningen är lättläst med en väl flytande engelska. Men som i så många avhandlingar från de senaste åren är bredden onödigt stor. Boken hade vunnit på att stramas åt betydligt. Särskilt är det flera av de metodistiska källorna som citeras onödigt utförligt.

Förf. är att lyckönska till att ha funnit ett avhandlingsämne som är fräscht och tycks ha förutsättningar att ge utdelning. Kyrkohistoriska framställningar har hittills endast snuddat vid ämnet, som annars borde ha varit ganska givet. I allmänhet dras väl underbyggda och balanserad slutsatser utifrån källorna. Problemen formuleras klart. Goda framställningar ges av Newmans rättfärdiggörelselära och metodismens doplära.

Men det finns också oklarheter och problem. Ett blir synligt redan i dispositionen. Den är väsentligen orienterad utifrån systematiska aspekter: ett kapitel ägnas trosregeln, ett annat ecklesiologin, ett tredje ämbetet, osv. Givetvis behöver alla dessa områden belysas, eftersom de var centrala i konflikten mellan traktarianer och metodister. Men i en kyrkohistorisk avhandling förväntar man sig också ett *historiskt*, kronologiskt perspektiv och det kommer inte på samma sätt till sin rätt. Märkligt är också att förf. valt att inleda varje kapitel med att skildra den traktarianska uppfattningen och sedan den metodistiska, trots att metodismen i tiden ligger före traktarianerna (härvid bortses



från att både Wesley och traktarianerna i mycket bygger på äldre, anglikansk högkyrklighet).

Om två företeelser inom idéhistorien skall jämföras, är det önskvärt att de är kommensurabla, dvs. att de uppvisar åtminstone i huvudsak samma dignitet på olika plan. På så sätt hade med fördel Wesley kunnat jämföras med Newman, om det av kronologiska skäl hade varit möjligt. Men om vi går framåt i tiden lär det inte kunna förnekas, att metodismen under 1830-talet och under flera decennier framåt befann sig i en teologisk nedgångsperiod. Det är nästan oräddvinst att jämföra de metodistiska teologerna med män som Newman med hans enorma teologiska och filosofiska register, Pusey med hans breda bibliska och patristiska lärdom och Keble med hans säkra kunskaper om den äldre anglikanska teologin. Metodisterna hade vid denna tid ingen liknande teologisk kompetens och kunde f.ö. — som förf. visar — knappast längre avgöra vad som var autentiskt anglikanskt (därmed inte sagt att alla traktarianer kunde göra det). Därför träffar mycket av metodisternas invändningar mot oxfordrörelsen i verkligheten *hela* den anglikanska traditionen, vilket borde ha utarbetats bättre av förf., som inte heller har tagit upp de krafter som alierade metodisterna från Church of England redan före 1833.

Därtill kommer en annan sak. Även om avhandlingen fokuserar på «doctrinal issues» kan man inte komma ifrå, att de sociala och i någon mån ekonomiska faktorerna skilde metodisterna från den anglikanska huvudfåran minst lika mycket som läromässiga differenser. Det gällde en skillnad i *ethos*: «Wesleyan Methodism was based on a robust, self-made ethos which was not tied to ancient and medieval traditions. Tractarianism, by contrast, steeped in classical style and culture which derived from its association with Oxford University. This cultural gulf between Wesleyan Methodism and Tractarianism explains in part the reluctance of both factions to engage in conciliatory dialogue with each other» säger förf. med rätta (s. 105) utan att utveckla det.

Därför hamnar jämförelsen redan från början i någon mån snett och metodisterna kommer i ett hopplöst underläge, som i någon mån mildras av att också John Wesleys teologi skildras. Men metodisterna hade vid mitten av 1800-talet i flera hänseenden utvecklats bort från grundarens positioner, varför avsnitten om Wesley inte utan vidare är ägnade att belysa deras ställning under konflikten med oxfordrörelsen.

Det är utifrån denna avhandling lätt att konstatera, att flera av traktarianerna inte uppvisade någon högre grad av förståelse gentemot metodismen och ibland behandlade dess företrädare nedlåtande. Men inte heller den andra sidan utmärkte sig för något större eklektiskt sinnelag, och förf. erkänner att metodisterna under hela 1800-talet «altogether failed to appreciate the true character of Tractarianism or Ritualism»

(s. 54). Men borde inte bokens undertitel då vara: A study in religious conflict as a failure?

Författarens egen skildring av anglikanska ståndpunkter är inte alltid nyanserad. På s. 354 redogörs för tre uppfattningar av realpresensen som var gångbara i anglikansk teologi under den aktuella tiden, varvid ingen kan sägas stå för realpresens i den klassiska meningen. Fanns det då ingen anglikan som företrädde denna lära? Detta hänger samman med att förf. till stor del ignorerar den äldre, förtraktarianska högkyrkligheten (liksom även Imberg gör), men det var större kontinuitet mellan den och traktarianerna än mellan John Wesley och 1800-talets metodister. Om detta kan man läsa i Bernard Reardon, *Religious thought in the Victorian age. A survey from Coleridge to Gore* (1971), en bok som ej är nämnd av förf.

En detalj: på s. 26 står det att en av traktarianerna, Oakeley, rekommenderade en kalender som innehöll sådana «Roman Catholic feasts» som Johannes Döparens födelsedag, S:t Petri och Pasuli fest och Allhelgonadagen. Dessa fester är dock inte mer romersk katolska än att de alla är medtagna i kalendariet i 1662 års *Book of Common Prayer*.

Kyrkohistorien saknar inte andra exempel på att två väckelserörelser möter varandra med en mer eller mindre total brist på förståelse. Även i en förekommen tid är sådant trist att konstatera. Men det är en legitim och angelägen forskningsuppgift att analysera konflikter av detta slag, och det har Mats Selén gjort i sin avhandling med stor energi och lärdom. De ovan gjorda invändningarna förtar inte helhetsintrycket av åtskilliga goda dagsverken i den engelska kyrkohistoriens fascinerande men ofta svårgenomträngliga värld.

Sten Hidal

Jan Arvid Hellström: *Bilder. Fyra herdebrev om bild och verklighet. 128 sid. Norbok AS, Norge 1992.*

Växjö-biskopen Jan Arvid Hellström har gett ut ett ovanligt herdebrev — eller rättare sagt fyra stycken samlade i en volym under rubriken «Bilder». Mot bakgrund av mera traditionella uttrycksformer inom denna genre framvisar Hellströms herdebok bl.a. tre oväntade ansatspunkter.

Hellström låter för det första förstå, att han med sin bok inte avser att ge någon programförklaring för sin vidare inriktning som stiftschef. Skälet härtill anges välgörande klart: Erfarenhet saknas. Det ligger dessutom i den teologiska reflexionens natur, att den är en fortlöpande process. Utifrån en sådan synpunkt ter sig tanken på fler herdebrev av samme författare inte alls orealistisk. Biskopen förbehåller sig alltså rätten att återkomma.

I stället för en antydning om inriktningen för kommande verksamhetsår gäller hans första ärende som

biskop en avgörande aspekt i fråga om kyrkans trovärdighet. Saken gäller den gudsbild som hålls fram inom ramen för kyrka och teologi. Naggas inte denna trovärdighet i kanten, när bild och verklighet blandas samman? När Gud genom mänskliga bilder och begrepp görs begriplig och hanterlig? Vare sig det gäller bilder av Gud eller av himmelen, Jesusbilder eller helvetesbilder, vare sig det är den kristnes eller ateistens gudsbild, den egna eller den fromma traditionens, är det endast fråga om just — bilder. Verkligheten bakom, den bortom allt vad tankar och föreställningar heter, är oåtkomlig för beskrivning (och därmed för kritik).

En andra punkt, vilken motiverar ett omnämnande av herdabrevet i STK, gäller Hellströms utgångspunkt. I botten av hans resonemang ligger nämligen en speciell psykologisk teori, en kristeori beskriven i religionspsykologen Hans Åkerbergs bok «Kamp och kris», vilken utgavs för nu jämt tio år sedan.

Denna kristeori, kallad «den affektiva antropomorfismens dissolvering», kan enklast beskrivas som en omedveten utveckling av barnets bild av Gud såsom framställd i antropomorf gestalt. Den vuxne avfärdar lätt en sådan överföring från människa till Gud. Men — och det är poängen — hon är sällan medveten om att även om man kan bortse från barndomens antropomorfism med avseende på yttre gestaltning, kvarhålls tanken, att Gud är en slags förlängning av det bästa hos människan. De högst värderade egenskaperna — kärlek, barmhärtighet, styrka etc. — får nu präglade gudsbilden. Gud är maximal godhet. Hos honom återfinns den djupaste empatin och det verkliga inflytandet. Även här är det således fråga om en gudsbild som beskriver Gud utifrån rent mänskliga förtecken, visserligen subtila sådana men inte desto mindre mänskliga. Detta är «affektiv antropomorfism», ett fenomen som enligt Åkerberg dominerar merparten av den fromhet vilken med G.W. Allports terminologi präglas av omogna religionsyttringar.

Åkerberg hämtar i sin tur grunden för sin modell från olika håll. bl.a. från Siegmund Freud och Paul Tillich, vars tankegångar även avspeglas direkt i det aktuella herdabrevet. Inte heller Hellström förbigår nämligen att nämna kopplingen mellan referenssystem och föräldrar å ena sidan och den framväxande gudsbilden å den andra, mellan människans intensiva behov av närhet och trygghet och de projektioner på det kosmiska planet som detta «önsketänkande» kan föra med sig. I ännu högre grad kan man känna igen Tillichs beskrivning av utvecklingen fram mot en «Gud ovan Gud». I Hellströms herdabrev hämtas emellertid inte exempel på en sådan process från traditionellt kyrkliga sammanhang utan från poetkretsar. Och därmed berör vi en tredje sak som i samband med herdabrevs-genren kan betraktas som ett ovanligt grepp: Hellström har styrkan att hänvisa till material som normalt ligger utanför den teologiska sfären.

Genom teorin om den affektiva antropomorfismen får han en nyckel till förstälsten av Dan Anderssons — och andras — diktargärning, inte minst till strofer som vid en första läsning kan te sig direkt gudsfientliga. Och härigenom nås en insikt med omvälvande betydelse för hela Hellströms syn på gudsbildsproblematisken. Det är denna erfarenhet som låter sig direkt anas på ett par ställen i herdabrevet. Det blev, skriver han där, «en slags «omvändelse» för mig. Jag upptäckte ju att jag fortfarande bar på en mänsklig bild av Gud — fast jag trodde att jag för länge sedan hade lämnat den.»

Det är av vikt att lägga märke till, att när Hellström hänvisar till Dan Andersson utpekats inte bara ett stycke lyrik såsom stoff och utgångspunkt för vidare reflexion inom det teologiska arbetet. Utan teologen är poeten själv, «en av vårt århundrades viktigaste teologer» som enligt biskopen har något att lära yrkesteologerna, när det gäller att inspirera till arbete och tankar kring Gud och gudsbild.

Genom att tränga in i Dan Anderssons poesi, eller Frödings, med den nyfunna nyckeln i hand, blir alltså insikten om vikten att åtskilja bild och verklighet hos Hellström en fundamental iakttagelse och erfarenhet. Han inser, att «intellektuellt sett är upptäckten inte alltför sensationell: detta att Gud verken är eller uppför sig som en människa. Men den har svårt att slå igenom på djupet, på det existentiella planet: upptäckten att den Gud man trott på eller förnekat inte är Gud Själv — utan den bild av Gud som man har gjort sig.»

Merparten av herdabrevet speglar denna då rätt plötsligt vunna insikt. Det är dock inte där man finner de första spåren av Hellströms förnyade möjlighet att läsa och förstå viss poesi. Redan 1985 redigerade han en volym om Dan Anderssons tro och diktning i samarbete med Kyrkovetenskapliga institutet. «Den hemlighetsfulla sången» är titeln på både boken som helhet och på det egna bidraget. Även där är det gudstro och gudsbild som står i centrum. I långa stycken kan Hellströms uppsats ses som en förlaga till herdabrevet. Spåren av hans bekantskap med teorin om «den affektiva antropomorfismens dissolvering» är också här tydliga. Bl.a. kan man läsa om hur han tillskriver Dan Andersson den uppfattning som också är hans egen: «När människorna tänker sig Gud, resonerar han (Dan Andersson, min anm.), utgår de från det högsta i den mänskliga världen.» Detta kan, intressant nog, jämföras med innehållet i en annan av Hellströms skrifter, vilken gavs ut 1981 för att ingå i Dan Andersson-Sällskapet bokserie. Återigen finner man poeten tolkas såsom en kritiker av samfundens sammanblandning av bild och verklighet. Och även här finns de antropomorfa bilderna i skottfältet. Däremot finner man *inte* vid den här tidpunkten några försök att använda en tolkningsmodell enligt vilken människan på ett omedvetet plan transformerar sin barndoms gudsbild till en *affektiv* antropomorfism. Hellström har då inte fått till-

gång till Åkerbergs kristeori utan nöjer sig vid den tidpunkten med att konstatera, att Dan Andersson tar avstånd från en antropomorf gudsbild och söker något «bortom».

Det nyutkomna herdabrevet speglar således en arbetsinsats kring gudsbildsproblematiken från Hellströms sida som sträcker sig över mer än ett decennium. Han har envetet framhållit behovet av bidrag i ämnet från fakultetshåll. Redan 1981 påpekade han, att Dan Andersson sedan länge borde blivit föremål för den religionsvetenskapliga forskningens intresse — både «som teolog och religiös förkunnare». Fakulteternas intressesfär måste vidgas till att omfatta även en sådan person. «Att hans diktning och förkunnelse faller utom ramen för den svenska samfundstraditionen gör inte hans person och tänkande mindre betydelsefullt.» Dessutom tillägger han: «För den vetenskapliga teologin måste det vara angeläget att försöka skaffa sig kännedom om de faktorer som medverkat till att Dan Anderssons förkunnelse fått en sådan räckvidd och kontinuerligt påverkat människor i olika samhällsklasser, åldrar och sammanhang.»

Nu, elva år senare, måste han konstatera, att hans röst inte blev hörd: «I Sverige är det — märkligt nog! — bara ett fåtal teologer som på allvar reflekterat kring gudsbilden i den kristna tron. Jag vill nämna tre: Gustaf Aulén med *Dramat och symbolerna*, religionspsykologen Hans Åkerberg och mystikforskaren Hans Hof.»

Men det som förbigås inom fakulteterna sköts ibland i präst- och biskopsgårdar. Hellström har kommit med sitt bidrag. Kanhända duger det inte som kurslitteratur för teologie studeranden. Uttryckssättet har möjligen inte den stringens som krävs. Man får vid en genomläsning även anledning anta att biskopen haft problem med dispositionen. Uppdelningen i separata brev distanserar bara i någon mån frågan efter bokens röda tråd. Framställningen är bitvis mångordig, ibland nästan flyhänt framförd, och läsaren bjuds bitvis på berg- och dalbana mellan påståenden av självklar karaktär och djupsinnig teologi. Både här och var utreds tingen ordentligt, på andra ställen blir frågeställningen bara berörd i förbigående. Om nu, som ett exempel, Bultman skall omnämnas borde kanske hans program ges mer utrymme än den enda mening som ställdes till förfogande.

Inte desto mindre: Författaren har något angeläget på hjärtat, av största vikt för både universitet och kyrka. Hans herdabrev borde bli läsning för eftertanke på många håll inom församlingar och vid fakulteter. Oförankomligt — oavsett vilka bedömningar man kan göra kring form och innehåll — bygger han på ett fruktbart sätt samman en förkunnsarspekt med religionspsykologiska forskningsrön.

Jan Bergendorf

George Hunsinger: *How to Read Karl Barth. The Shape of His Theology*, xvi + 298 sid., Oxford UP, New York/Oxford 1991. — John Macken SJ: *The autonomy theme in the Church Dogmatics. Karl Barth and his critics*, x + 232 sid., Cambridge UP, 1990. — Bent Flemming Nielsen: *Die Rationalität der Offenbarungstheologie. Die Struktur des Theologieverständnisses von Karl Barth*, 238 sid., Aarhus UP, 1988.

Den schweiziske teologen Karl Barth (1886–1968) är en av århundradets mest uppmärksammade teologer runt hela världen. Intensiteten hos den andra upplagan av hans romarbrevscommentar från 1922 var så stor, att man brukar säga att den slog ned som en bomb i teologernas sandlåda. Även för en allmän idéhistorisk redogörelse över början av vårt sekel är Barth viktig. *Der Römerbrief* brukar ibland nämnas som en teologisk motsvarighet till Oswald Spenglers *Der Untergang des Abendlandes*. Karl Barth, då reformert pastor i Safenwil, blir den protestantiska kyrkans reaktion på det allmänskulturella krismedvetandet. Inte mindre imponerande är Barths monumentala *Kirchliche Dogmatik*, 13 väldiga band (exklusive registerbandet) som gavs ut mellan 1932 och 1968, då Barth var professor, först i Bonn, sedan i Basel. Dessa band behandlar i tur och ordning Guds Ord (två band), Gud (två band), Skapelsen (fyra band) och försoningen (fem band). KD blev dock aldrig färdigställt, p.g.a. sviktande hälsa, både hos Barth och hans ständiga medarbetarinna, Charlotte von Kirschbaum. Därför är inte fjärde delen fullständig, och den femte delen, läran om återlösningen, saknas helt. KD finns fullständigt översatt till både engelska och franska, och Barths samlade verk ges ut på japanska. Barths teologi har rönt stor uppmärksamhet i alla kategorier av teologiskt arbete, från asiatisk kontextuell teologi till amerikansk fundamentalism, och hans arbetssätt och materiella teologi har både häftigt kritiserats och fått ett bejublat mottagande.

Den svenska mottagningen av Karl Barths teologi har dock varit övervägande sval. Det finns visserligen några svenska teologer som aktivt och ambitiöst behandlat Barths teologi i skrift (Gustaf Wingren, Benkt-Erik Benktson, Lars Lindberg och Edgar Almén), men i det allmänna teologiska medvetandet brukar Barth-bilden vara onyanserat negativ och karaktäriseras genom förenklade slagord. Barth är «uppenbarelsepositivist», uppenbarelsen kommer «senkrecht von Oben», och människan avkrävs ett förnuftsoffer för att kunna ta emot den. I sin mest extrema form brukar Barths teologi beskrivas som att «Gud är allt, människan är inget, du är en idiot.» Även om man ser denna mest extrema karaktärisering av Barths teologi som en grov överdrift måste man bli en smula förvånad över inställningen till Barth när man vet något om hur mycket han uppskattas internationellt och att hans teologi rönt stort inflytande bl.a. i Kyrkomnas

Världsråd, som annars inte brukar anklagas för att ha förlorat sitt förnuft. En mer nyanserad bild av Barth kan vi dock få genom att ta del av den överflödande internationella Barth-reception som försar fram som en strid ström utan tecken på att sina. I denna recension skall jag behandla tre nyare Barth-monografier. Samtliga tre monografier kännetecknas dock av att de tar ställning till tidigare Barth-forskning, vilket visar att det redan finns ett antal olika läger bland internationella Barth-tolkare. Detta är visserligen ett tecken på att det inte är en alldeles lätt uppgift att tolka Barth, men framför allt tycker jag det visar att det finns ett levande intresse för Barth-tolkning, som en del i bearbetningen av den samtida teologiska situationen.

Låt oss börja med John Mackens bidrag till debatten. Macken är katolsk teolog på Irland, men hans monografi, *The autonomy theme in the Church Dogmatics*, diskuterar Barths teologi i kontexten av modernare tysk Barth-tolkning. Denna står just för en positiv värdering av Barths behandling av problemet med människans autonomi. Frågan om människans självstyre har varit ett teologiskt problem sedan debatten mellan Augustinus och Pelagius, men den moderna utformningen av problemet kom med upplysningen genom fr.a. Kant. Macken behandlar autonomifrågans framväxt från Kant, över Fichte, fram till dagens debatt — om människans sanna autonomi måste innebära ett förnekande av Gud — på ett känsligt sätt. Från slutet av artonhundratalet, menar Macken, är det inte längre autonomi, utan autarki, en närmast prometheisk självbestämning från människans sida, som debatteras. Den liberala teologin identifierade den kristna tron med upplysningens sökande efter människans autonomi. Barth reagerade mot denna teologis människocentrering och dess förbindelse med kulturprotestantismen. Därför har man tenderat att se Barths teologi som ett förnekande av människans autonomi. Macken menar att den inte är det. Vad Barth protesterade mot var en *absolut* autonomi, där människan är herre över sin egen existens, och vad han framlade i KD var en lära om människans relativa autonomi, som människans subjektiva möjlighet att svara på Guds tilltal genom handling, teologi, osv., men framför allt genom bön. Frihet är inget arbiträrt, eller rent formellt begrepp, utan består i att svara på Guds initiativ med en korresponderande lydnad. I denna lydnad består friheten. Enligt Macken vill Barth genom att konstruera autonomi på detta sättet förhindra att människan blir en fichteansk absolutist. Betoningen av människans autonomi blir tydligare och tydligare i Barths teologi.

Macken tar vidare upp den tyska diskussionen av Barths teologi efter 1950. Av Pannenberg har Barth kritiserats för att utesluta all rationell legitimering av den kristna trons anspråk. Detta innebär enligt Pannenberg ett förnekande av människans autonomi, eftersom hon underordnas under ett anspråk på auktoritet som sägs

ligga högre än förnuftet. Detta har både reformation och upplysning reagerat emot. Efter 1968 sker dock en förändring i det intellektuella perspektivet. Den dialektiska teologin och Barth började åter uppskattas och flera skolor, t.ex. socialistiska och idealistiska skolor, menade sig vara de legitima teologiska arvtagarna till Barth. Trutz Rendtorff menar att Barth bytte ut människans radikala autonomi mot Guds radikala autonomi. Barth använde upplysningens termer för sin kristologiska teologi och återkonstituerar upplysningens tema om radikal subjektivitet. Detta förstår Rendtorff i idealistiska termer. Denna tolkning missar enligt Macken att Barth också företräder en anti-idealism, ett markerat relationellt och personalistiskt tänkande. Mer positivt ser Macken på Eberhard Jüngels tolkning av Barths relationsanalogi. Den visar hur Barth förblir trogen de restriktiva teser genom vilka han knöt sin teologi exklusivt till Guds Ord. Människan kan aldrig vara utan Gud, och hennes självbestämmande äger endast rum inom kontexten för Guds relation med henne.

Hos Jüngel dyker dock de problem upp som Macken ser hos Barths teologi. Enligt Macken räcker inte Jüngels, och Barths, antropologi som ontologi. Skapelsen reduceras till ett epifenomen av frälsningen. Resultatet blir en «nådens ontologi» som inte motsvarar syndens och försoningens kontingenta karaktär. Skapelsen måste tillerkännas en relativ prioritet framför frälsningen. Den katolska teologin har en slående parallell med Barths bejakande av en genuin mänsklig autonomi och förkastande av en filosofi om det mänskliga subjektets absoluta självbestämmande. Däremot kräver den katolska teologin en större självständighet för skapelsen. Även från svenskt lutherskt håll har man kritiserat Barth för en bristande skapelseteologi (se G. Wingren, *Teologiens metodfråga*, Gleerups, Lund 1954). Hos Macken är det dock inte fråga om Guds närvaro i skapelsen genom lagen, utan ett förespråkande av en varats analogi inom ramen för en trons analogi. Detta innebär att naturen både har ett relativt oberoende och en relativ prioritet före nåden. Nåden är dock fortfarande på traditionsenligt katolsk sätt naturens grund och mål. Här är Macken beroende av en tidigare katolsk Barth-tolkare, Hans Urs von Balthasar, som rönt stort inflytande genom sin bok *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie* (4 uppl., Johannes Verlag, Einsiedeln 1976). Frågan till Macken, och till Balthasar, blir för det första om de verkligen gjort rättvisa åt Barths skapelseteologi genom att utmåla den som ett slags «monism», där skapelsen reduceras till ett epifenomen av frälsningen, och för det andra om en «varats analogi inom ramen för en nådens analogi» är det enda sättet att konstruera skapelsens självständighet. Barth själv skulle antagligen inte svarat Ja på någon av dessa frågor.

Den andra monografi vi skall ägna oss åt här är skriven av Bent Flemming Nielsen, präst i vårt grann-

land Danmark, där teologin bl.a. kännetecknas av ett flitigare arbete med Barth än vår egen. Nielsen vill visa att Barth var en modern teolog i den meningen att han ägnade sig åt frågor som är relevanta för moderna människor — kunskap och tänkande — och att han tolkar det bibliska budskapet med kategorier hämtade från modern subjektivitetsfilosofi. Därför behandlar Nielsen Barths syn på rationalitet. Centralt i denna syn är att all teologi är uppenbarelseteologi. Uppenbarelser relativiserar alla mänskliga — politiska såväl som teologiska — positioner. Först därigenom kan den vara verkligt universell. Även teologin, som en mänsklig aktivitet, är självrelativerande, och kan bara bedrivas som ett förnuftets, och hela den mänskliga existensens, erkännande av uppenbarelser, inte som en autonom, neutralt analytisk vetenskap. Det finns inga yttersta grunder i tänkandet självt. Grunden för tänkandet om Gud finns i Gud själv. Genom «erkännandet» realiserar dock människan sin egen fria självbestämning. Hon realiserar en möjlighet som hon inte har genom sig själv, utan endast genom Gud. «Erkännandets ethos» är en ständig del i människans förhållande till Gud, och inte bara en första förutsättning. Därför kan Barth, enligt Nielsen, inte kritiseras för dogmatism eller decisionism. Detta ifrågasättande av förnuftets autonoma principer är centralt från *Der Römerbrief* till KD och innebär att dikotomin mellan tro och vetande upphävs. Förnuftet är inte längre människans autonoma självhävdande till skillnad från tron. Förnuftet är istället underställt en realbetingelse som gör att det dras in i samma rörelse som tron. Människan måste uppge sitt distanserade förhållande till tänkandets föremål. Denna realbetingelse är «Guds namn», Jesus Kristus, som uppenbarar dels att Gud är den älskande, som skapar gemenskap mellan sig och oss, och dels den frie, som är grunden till sin egen självbestämning. Bindningen till Kristus är därför ingen begränsning av Guds frihet, utan dess reala självbestämning som bestämd av det främmande. Denna struktur i Barths teologi innebär också att Barth inte kan betecknas som biblicist.

Genom detta «erkännandets ethos» förnekas enligt Nielsen varje form av språklig eller vetenskaplig självhypostasering genom en förment neutral vetenskapsteori — Heinrich Scholz och positivismen — eller genom språkimmanta förutsättningar för gudstal — Eberhard Jüngel och Kjetil Hafstad. Gud måste tänkas som han meddelar sig, som förborgad. Gud kan därför inte inkasseras av människans intressen. Detta förhindrar inte att Barth har en skapelse-teologi, menar Nielsen. Det går dock inte att tala om skapelseförutsättningar oavhängigt av gudskunskapen som fås genom uppenbarelser. Inom ramen för denna kan man dock se t.ex. språket som en skapelseförutsättning för talet om Gud. Världen — utanför uppenbarelser — har visserligen sina strukturer som tillerkänns ett egenvärde

inom sina egna gränser, men detta innebär ingen potentialitet för kunskapen om Gud. Denna potentialitet finns endast i Gud. Därmed kan världen aldrig bli mer än värld, vilket innebär en humanisering av världen.

Nielsens Barth-tolkning erbjuder en mycket enhetlig struktur som enligt honom går igenom hela Barths teologi. Denna enhetliga tolkning har dock ifrågasatts — bl.a. av den nämnde Kjetil Hafstad vid positionen på Nielsens avhandling («Rasjonalitet og åpenbaring. Bent Flemming Nielsens bidrag till å strukturere Karl Barths teologi», DTT 53:3 [1990], s. 216–228) — som menar att detta är att tillskriva Barths teologi en enhetlighet som den inte har, och som Barth inte ens eftersträvade. Enligt Hafstad var för Barth saken — Jesus Kristus — så oöverträffligt betydelsefull, att teologins struktur fullständigt måste underordnas denna. Att tillskriva Barths teologi en så enhetlig struktur är därför att gå stick i stäv med hur Barth själv ville att teologi skulle bedrivas — och hur han själv bedrev den. Hur som helst visar oss avhandlingen att Barths teologi behandlar frågor som är både aktuella i modern filosofi och teologi och väl värda att tänka på. Kanske kan vi se på Barths teologi enligt Nielsen som ett inlägg i debatten kring «upplysningsteologins dialektik», för att travestera Horkheimer och Adorno.

Författaren till den tredje Barth-monografen som jag tar upp här skulle antagligen inte ha något att invända mot en sådan karakterisering av Barths rationalitetsuppfattning. George Hunsinger arbetar inom det postliberala paradigmet i modern angloamerikansk teologi, vilket koncentrerar sig kring Yale-universitetet och George Lindbecks bok *The Nature of Doctrine* (Philadelphia: Westminster Press, 1984). Dessa teologer menar att upplysningens neutrala förnuftsuppfattning är radikalt övervunnen, och vad teologen har att göra är att bejaka denna postmoderna situation genom att öppet arbeta inom en partikulär tradition (t.ex. den kristna tron) utan att göra anspråk på att ge argument för detta som är övertygande för alla. Både etikern Jeffrey Stout och teologen David Tracy menar att detta är en barthiansk teologi, och Hunsinger kan väl snarast sägas vilja ge detta påstående substans genom sin monografi.

Enligt Hunsinger är det svårt för en icke-dialektisk fantasi att förstå KD, eftersom Barths språk är mysteriets språk. Flera tidigare Barth-läsningar har misslyckats, eftersom de har försökt hitta något enstaka begrepp som får utgöra nyckel till Barths teologi, t.ex. «nådens triumf» (Berkouwer) eller «aktualism» (Balthasar). Istället föreslår Hunsinger ett antal «motiv» som genom att ömsesidigt belysa varandra kan fungera som verktyg för att förstå KD på ett fruktbart sätt. Dessa är sex: «aktualism», «partikulärism», «objektivism», «personalism», «realism» och «rationalism». Samtliga hämtar sitt innehåll från teologins sak, inte utifrån en extern definition, och kan visa hur KD

kombinerar genuin enhet med reducerbar komplexitet. Hunsinger diskuterar först vad dessa motiv innehåller, d.v.s. hur dessa motiv fungerar i KD:s helhet, och sedan <provkör> han dem genom att använda dem på KD:s uppfattning om sanning.

Vad innebär <sanning>, kvalificerad av de sex motiv genom vilka Hunsinger vill att vi skall tolka KD? I mycket grova drag kan vi beskriva sanning så här: sanning är en händelse, ett predikat av Guds levande verklighet (aktualism); sanningen som Guds uppenbarelse i Jesus Kristus är unik, *sui generis* (partikularism); sanningen är förmedlad, dvs. endast åtkomlig i Jesus Kristus som både medlet och gränsen för kunskapen om Gud (uppenbarelseobjektivism); människans sanna liv, frälsningen, är aktuell och verklig <i Kristus> (frälsningsobjektivism); sanningen är ett möte, den är självinvolverande (personalism); sanning hos teologiskt språk har en analog karaktär, till skillnad från en bokstavlig uppfattning av det teologiska språket, som underskattar mysteriet med Guds <annorlundahet>, och en expressiv uppfattning, som underskattar undret av Guds självuppenbarelse (realism); sanningen är trosintern, den är ett förnuft inom uppenbarelsens gränser (rationalism).

Hunsinger visar också hur motiven fungerar i Barths lösning på problemet med den dubbla agensen: hur människans frihet och Guds suveränitet kan tänkas tillsammans utan inkoherens. Människans autonomi är alltså ett problem som även Hunsinger finner värt att ta upp. Den dubbla agensen ses genom den kalcedonska framställningen av kristologin. Låt oss begränsa oss till vad Hunsinger säger om de olika alternativ Barth behandlar. Att anklaga idén om den dubbla agensen för inkoherens innebär man hävdar ett abstrakt inkoherens-begrepp, en människans oberoende förmåga i relation till Gud. Detta kännetecknar enligt Barth indeterministiska lösningar, vilka har framställts av företrädarna för pelagianska och semi-pelagianska positioner, vilka han inte delar. En deterministisk lösning av metafysisk typ är dock lika omöjlig. Den dialektiska lösningen, kännetecknande den romerska katolicismen och lutherdomen, är inte heller acceptabel, eftersom den innebär en hemlig identitet mellan Gud och människa. En fenomenologisk beskrivning kan heller inte göras, eftersom det inte finns någon mänsklig förutsättning som förutsätts i gemenskapens händelse. Barths lösning är istället kalcedonsk: de två agenterna, Gud och människa, är i handlingen relaterade «utan sammanblandning», «utan separation eller division» och «utan sammanblandning eller förvandling». Det djupaste uttrycket för intimitet mellan människa och Gud är, enligt Barth, *bön*. Av detta kan man dra slutsatsen att koherens och inkoherens inte är kontextneutrala termer.

Till sist vill Hunsinger också visa att Barths kristologiska exklusivism inte innebär att han förnekar att

sanning förekommer hos icke-kristna källor och författare genom att tolka Barths undersökningar av <sekulära liknelser av sanningen>. Enligt partikularism-motivet är Jesus Kristus det *unika* ordet, men han är inte det *enda* ordet. Dessa andra ord kan <dialektiskt inkluderas> i den kristologiska sanningen, som periferi relaterad till centrum. Därmed ges skapelsen också sin verkliga frihet (relativ autonomi) och sin verkliga existens (relativ heteronomi) som en gåva av centrum. Detta är dock ett strikt kristologiskt påstående som också relaterar kyrkans ord, vittnande om det unika ordet. Alla mänskliga ord förenas därför i en viss solidaritet, och Barths position kan därför, enligt Hunsinger, karaktäriseras som en exklusivism utan triumfalism, eller en inklusivism utan kompromiss.

Hunsingers bok är ett tydligt argument för att Barth befinner sig på de postliberala teologernas sida. Även om Hunsinger naturligtvis inte hävdar en fullständig korrespondens mellan Barths och Lindbecks positioner (han undersöker just förhållandet dem emellan) hålls diskussionen s.a.s <inom familjen>. Barth blir en utpräglad <intratextuell> teolog, som låter teologin styras av sin sak, och som inte försöker sig på en korrelation mellan det kristna budskapet och samtidens situation (som t.ex. Paul Tillich och David Tracy) för att därigenom kunna argumentera för teologiens <offentlighet> genom <allmänmänskliga> resonemang. Den primära offentlighet som Hunsingers Barth riktar sig till är kyrkan. Det som är slående med Hunsingers bok är dock dess avsaknad av alla andra perspektiv än det idéhistoriska (det gäller f.ö. även de andra två monografierna). Under hela sitt liv var Barth mycket aktiv kulturellt och politiskt (han var politiskt radikal, precis som Hunsinger själv). Inte minst känt är Barths verksamhet vid kyrkokampen under andra världskriget. Barth var en av bekännelsekyrkans mest framträdande teologer, innan han var tvungen att fly från Tyskland till Schweiz. Under denna tid skrev han kontinuerligt på sin KD. Den politiska verksamheten fortsatte ö.h. i olika former under hela Barths liv. Är detta helt irrelevant för innehållet i Barths teologi? Ätminstone skulle en kort reflektion över hur författaren menar att teologi och sociopolitisk situation är relaterade till varandra vara på sin plats, eftersom Barth så tydligt var politiskt aktiv med sin teologi, och t.o.m. enligt Edgar Almén använde etiska/politiska normer som heuristiskt hjälpmedel för att bedöma teologier (*Glaube und geschichtliche Verantwortlichkeit*, CWK Gleerup, Lund 1976, s. 161). Inte heller är denna fullständigt <trosinterna> tolkningen av Barth den enda möjliga. Eberhard Jüngel och Kjetil Hafstad har erbjudit tolkningar av Barth där skillnaden mellan en kristologisk teologi av Barths typ och en skapelseteologi av K.E. Løgstrups typ inte är så milsvid. Inte desto mindre kan man sammanfattningsvis säga att dessa monografier på olika sätt visar oss att Karl Barth inte är ointressant för en

svensk teologi som på allvar vill ta itu med centrala teologiska problem, för att därigenom kunna ge kyrkans budskap aktualitet i en postmodern samtid.

*Ola Sigurdson*

## Resuméer av doktorsavhandlingar

Seppo Rissanen: *Theological Encounter of Oriental Christians with Islam during Early Abbasid Rule*. 290 sid. Åbo Akademi University Press, 1993.

Avhandlingen behandlar de religiösa, politiska och rationella faktorer som under 700-talets slut och 800-talets början inträffade i Mellersta Östern i mötet mellan kristendomen och islam sådana de uppträder i dåtida kristna teologers skrifter. Materialet omfattar Theodor Abu Qurras (melkit, biskop i Harran), Habib Ibn Khidma Abu Ra'itas (jakobit) och Timoteus I:s (nestorian, katholikos) skrifter. Vid sidan om det kristna materialet har islamiska källor använts.

I undersökningen jämförs de olika teologiska positionerna i relation till rådande religiösa, politiska och intellektuella situationer. Av undersökningen framgår att kristna teologer och islamiska lärda kunde vara av samma mening om den aristoteliska logikens lagar. På detta sätt fann man ett gemensamt språk för mötet mellan de två religionerna. Samtidigt erfor Muslimer och kristna att det i deras religioner fanns betydande principiella skillnader i fråga om förståelsen av förhållandet mellan det mänskliga och det gudomliga.

Astrid Andersson Wretmark: *Perinatal death as a pastoral problem*. (*Bibliotheca Theologiae Practicae* 50). 319 sid. Uppsala Universitet, 1993.

Teologisk debatt och forskning i Sverige har visat föga intresse för dödfödda och tidigt döda barn och deras föräldrar. Inom sjukvården skedde en omsvängning på de flesta håll under senare delen av 1970-talet från att försöka skydda föräldrar som förlorade barn mot att behöva konfronteras med det som skett till att se mötet med verkligheten som ett led i sorgearbetet. Numera uppmanar man föräldrarna att skapa minnen av barnet.

Inom kyrkan har man sedan tidig medeltid och in i vår tid särbehandlat dödfödda barn och sådana som dör odöpta. Endast de som var döpta var berättigade till en kyrklig begravning. Inom den katolska kyrkan i England och Wales har man sedan 1991 efter påtryck-

ningar från sörjande föräldrar fått ett officiellt begravningsritual som kan användas inte bara för odöpta och dödfödda barn utan även för missfall. Inom svenska kyrkan har även dödfödda och odöpta barn kunnat få gravplats i vigd jord. Längre har man accepterat att begravningen skett utan att föräldrarna varit närvarande, framför allt vid undervisningssjukhus, där gemensam begravningstjänst för flera barn ägt rum i sjukhusets gravkapell.

Medicinsk litteratur med referens till pastoral praxis presenteras utförligt mot bakgrund av kristeoretiska resonemang. I en central del redovisas intervjuer med 79 familjer som visat stor beredvillighet att berätta om sina erfarenheter. Föräldrar som fått ett dödfött barn blir sämre tillgodosedda än andra när det gäller samtal och bearbetning av förlusten. Detsamma har varit fallet vid flerfödslar, där ett barn dör, och om barnet varit missbildat. Den stora utmaningen tycks vara de dödfödda, vilket återspeglas i arbetet på att skapa ritual för de sörjandes behov. Nya ritual som ofta formulerats av sörjande föräldrar, genom frivilliga stödgruppers försorg och med insatser av sjukhuspräster och andra med själavårdande uppgifter på sjukhus. Icke officiella ritual tenderar till större frihet i uttrycks-sätt, inte minst i fråga om klagan och protest. Nya ritual saknar ofta de äldres självklara undergivet under Guds vilja.

Ingvar Fogelqvist: *Apostasy and Reform in the Revelations of St. Birgitta*. (*Bibliotheca Theologiae Practicae* 51). 262 sid. Almqvist & Wiksell Int., Stockholm 1993.

Denna avhandling behandlar avfall och reform i den heliga Birgittas uppenbarelser. Hon anklagar sin tids kristna för att ha avfallit och uppmanar dem att reformera sig själva och kyrkan. Avhandlingen inleds med en redogörelse för den tidigare forskningen rörande reformtanken hos Birgitta och för reformens historia fram till Birgittas tid. Kapitel två behandlar Birgittas anklagelser mot sin tids kristna. Kapitel tre till fem behandlar Birgittas reformprogram. Reform innebär för henne ett återvändande till det kristna ideal som hon menade fanns i den tidiga kyrkan. Framför allt är reformen personlig eller individuell. Den börjar med nitälskan för Kristus, vilket måste åtföljas av ett motsvarande förakt för världen. Vidare visar Uppenbarelserna icke endast Birgittas omsorg om den enskilde kristnes personliga omvändelse och reform utan hon uppmanar även till reform av kyrkans pastorala mission. Sålunda upprepar hon de gamla reformkraven att de kyrkliga ledarna skulle avstå från simonistiska missbruk och iakttaga residensplikten. Hennes ihärdiga uppmaningar till påven att återvända till Rom visar hennes övertygelse att hans egen förnyelse utgjorde en förutsättning för kyrkans reform.

## Livskvalitet tema för Societas Ethica

Societas Ethica, «Europäische Forschungsgesellschaft für Ethik», består av ca 300 teologiskt och filosofiskt orienterade etiker från Europas universitet. I augusti i år hölls den trettionde årliga konferensen, denna gång i Acireale, en av turismen relativt opåverkad stad vid Etnas fot på Sicilien.

Mötet var detta år inriktat på begreppet *livskvalitet*. Den medicinska teknologin har inneburit nya möjligheter att ibland behandla in absurdam. Livskvalitet har kommit att användas som nyckelord för att diskutera vad man i första hand bör eftersträva inom vården, hur sjukvård skall prioriteras i relation till annan samhällelig verksamhet, och när det gäller beslut om vad som är meningsfull behandling av allvarligt sjuka patienter. Konferensens problem var: Vad innebär livskvalitet och hur bestäms vår föreställning om livskvalitet av kulturella faktorer?

Ett av huvudföredragen hölls av italienaren Paolo Cattorini: Två begrepp har använts som slagträn i debatten, livskvalitet och livets helgd. Företrädare för livets helgd åberopar ändamålsenligheten i naturliga förlopp, som skall helgas i den meningen att de inte bryts genom mänskliga ingrepp. Företrädarna för tanken på livskvalitet ser livets värde som relaterat till upplevelser eller möjligheter, kvaliteter, i livet. Det är graden av livskvalitet hos de berörda som skall vara avgörande för medicinska och politiska beslut. Cattorini ville hävda att avståndet i praktiken inte blir så stort mellan de bägge traditionerna som man skulle kunna tro. När man bedömer vad som är en rimlig behandling är det vanligt att ta hänsyn till sådant som den förväntade ökningen i livslängd, den förväntade ökningen i livskvalitet, sannolikheten att behandlingen skall vara framgångsrik, och den belastning som själva behandlingen medför. Alla individer har ett värde, men i vården måste man i konkreta beslut ta hänsyn till den enskildes livskvalitet.

Salvino Leone, också han från Italien, jämförde argumenteringen i påvliga och andra katolska dokument med diskussionen om livskvalitet och kom till en liknande slutsats. Han ville uppfatta kriterier för livskvalitet som ett sätt att garantera livets helgd.

A.W. Musschenga från Amsterdam argumenterade för att föreställningar om livskvalitet hänger ihop med definitioner av sjukdom och hälsa, som varierar från samhälle till samhälle och från kultur till kultur.

Några svenska filosofer, fr.a. Ingmar Pörn och Lennart Nordenfeldt, har gjort uppmärksammade pre-

ciseringsförslag i diskussionen om livskvalitet. Bo Petersson från Linköping diskuterade den s.k. *equilibriumsteori* som presenteras av Lennart Nordenfeldt. En intressant konsekvens av denna är att en persons livskvalitet kan höjas inte bara genom medicinsk behandling eller förbättrade samhällsförhållanden, utan också genom att göra en persons grundläggande mål mera realistiska, «målvard».

Danskarna Klemens Kappel och Peter Sandøe presenterade ett paper där de försvarade användningen av begreppet livskvalitet. I deras bidrag framstod individens autonomi och individens preferenser som de grundläggande värden utifrån vilka livskvaliteten skall bedömas.

En dag ägnades åt diskussion av frågan om vårt ansvar för kommande generationer. Att vi har ett ansvar för våra efterkommande är idag en självklarhet. Men vad består detta ansvar i? Vilka rättigheter har våra barnbarn? Vilka förpliktelser kan detta innebära för oss? Detta är inte bara en fördelningsfråga. Ett viktigt problem är om vi över huvud taget kan bedöma vad framtidens människor kommer att uppfatta som villkor för livskvalitet.

I ett projekt vid FN-universitetet i Tokyo har E.B. Weiss nyligen preciserat vårt ansvar inför framtida generationer på följande sätt: Bevara möjligheter = överlämna en robust planet som bevarar handlingsmöjligheter, också sådana vi inte nu kan förutse. Bevara kvalitet = överlämna planeten i minst lika gott skick som vi själva tog emot den från våra föräldrar. Bevara tillgång = såväl vår egen som framtida generation skall ha rimlig tillgång till jordens resurser.

Den schweiziske biologen Alex Mauron diskuterade hur dessa principer skulle kunna tillämpas på vårt ansvar för framtida människors genetiska konstitution. Han uppfattade principerna som förenliga inte bara med genterapi på somatiska celler, utan också med en del sådana genetiska förändringar som kan gå i arv. Han ansåg det berättigat att försöka eliminera uppenbart destruktiva genetiskt betingade sjukdomar, men inte att försöka göra framtida människor mera intelligenta eller rätt-tänkande i någon mening.

Nästa konferens äger rum i Berekfördö i Ungern 26–30 augusti 1994 och behandlar frågan om nationalism och samexistens.

Ulf Görman