

Vad betyder den nya evangeliseringen efter 500 år Latinamerika?

LEONARDO BOFF

Leonardo Boff är en av den latinamerikanska befrielsesteologins förgrundsgestalter. I samband med Boffs promovering till teologie hedersdoktor i Lund 1992 höll han denna föreläsning på tyska, nyöversatt till svenska. Efter påtryckningar lämnade Boff, i protest mot den officiella romersk-katolska kyrkan, prästämbetet, franciskanerorden och sin tjänst vid universitetet i Petropolis, där han undervisat i nästan 20 år. Numera är Boff professor i etik och andlighet vid statsuniversitetet i Rio de Janeiro. I ett öppet brev förklarar Boff att han tagit detta steg ej för att bli fri från kyrkan utan för att bli fri att arbeta utan hinder.

Det är en stor ära för mig att få tala i samband med att jag förlänas hedersdoktoratet vid denna fakultet. Jag är medveten om hur man här inom ramen för denna teologiska fakultets reflektioner har bemödat sig att bearbeta evangeliseringens tematik. Jag vill ansluta mig till denna «rörelse» genom att framlägga mina egna tankar med anledning av att vi i år minns kristendomens 500 år i Latinamerika.

Först vill jag fråga efter dessa 500 års betydelse. Har vi här att göra med en upptäckt, en invasion, ett intrång, en erövring, ett folkmord, ett möte eller en kollision mellan två olika kulturer? Hur ser vi idag på detta komplex av frågor? Vi kommer att se att det härvid inte enbart handlar om Latinamerika, utan om Europa och den europeiska kulturmodellen, om den kristna trons närvaro inom de kulturer som inte tillhör vår kultursfär, ty de har varken varit eller är västerländska kartesianska och moderna kulturer. Vad betyder allt detta för vår uppfattning om mission och evangelisering i dagens värld?

1 Latinamerika — Europas önskade barn

Låt oss säga det med detsamma: Året 1492 är ett minne för kolonialherrarna och inte för ursprungsfolken. Man minns inte året för en väl-signelserik gärning, utan för mardrömmen av ett folkmord.

Latinamerika utgör ett kapitel i Europas expansionshistoria. Den verkliga motiveringen för

Latinamerikas erövring har varit varken religionens roll mot hedendomen eller civilisationens framsteg mot barbariet, utan ett rent kommersiellt intresse. Pizarro, indiankulturens förstörare, gav ordagrant uttryck åt detta när en missionär klandrade honom för att skrupellöst ha stulit infödingarnas guld i stället för att undervisa dem i tron: «Jag kom inte för dessa sakers skull, utan jag kom för guldets skull».

Européernas avsikt var att i västerled komma fram till östern. «Amerika» dök upp som ett hinder på vägen, det var enbart genomfartsleden till Indien och Kina, karavellernas mål. De stannade här enbart för att grunda handelsplatser sedan man hade funnit guld och därefter även sällsynta produkter för metropolerna, bl. a. socker, tobak och särskilda träslag. Bosättning och kolonisering utgjorde till en början ingen egentlig målsättning. Europa hade just genomlidit stora epidemier som starkt hade reducerat befolkningen. Européerna kom först när de ansåg det vara nödvändigt att försörja och försvara dessa utposter och att organisera den produktion som moderlandet visade intresse för. De kom inte för att arbeta. Det var den underkuvade urbefolkningen och de förslavade svarta som gjorde arbetet. Nybyggarna kom däremot för att bestämma och taga över «produktionsledningen».

Den perversa logik som utgör ledtråden i Latinamerikas 500-åriga koloniala verklighet blir här fullt synlig. Vi existerar inte för oss själva utan för andra. Vi producerar inte för att själva kunna konsumera, utan för att exportera det som andra vill konsumera.

I ekonomiskt hänseende är Latinamerika den europeiska och senare den världsvida expansionistiska kapitalismens uppfinning. Politik, utbildning, moral och religion utformas utifrån denna grundläggande bestämning. De bidrar till att den koloniserade tar till sig kolonialherrens bild, hans vanor och utopier. Vi är födda i ett beroendeförhållande till olika metropoler, som dikterar oss vad vi har att vara och vad vi skall producera och exportera. Allt detta förklarar «det ambivalenta medvetandet, som yttrar sig i försöken att i tropikerna bygga upp en civilisation, det olyckliga medvetande hos ett folk som söker sitt öde i andra folks spegel utan att förfoga över förutsättningar för att kunna bli herre över den egna historien».

2 Att välja perspektiv

Vilken synvinkel skall man välja? Perspektivet hos dem som är ombord på karavellerna eller hos dem som är offren vid stranden? Vi är vana vid kolonistatorernas perspektiv. De talar om «upp-täckt» och «erövring», om «kolonisering» och «civilisation». Med dominerande gester tvingade de nya namn på de underkastade områdena. De planterade sin egen kultur på ruiner efter de förnamerikanska kulturer som man underkastade eller förstörde. De genomdrev nästan alltid sin tro med tvång och rädsla som redskap.

Ett kultureernas möte ägde aldrig rum. I stället kom det till en oerhörd kraftig kollision som ledde till den största demografiska katastrofen man känner till. Inom ett århundrade förintades nittio procent av den inhemska befolkningen antingen genom det direkta våldet eller genom de vitas sjukdomar eller till följd av den omåttliga exploateringen vid arbetet eller på grund av den förtvivlan som tusentals urinvånare drevs till som fick leva som landsförvisade i sitt land utan jord, utan eget hem och utan religion.

Man förnekade att andra folk var annorlunda, folk som under mer än fyrtiotusen år hade funnits på kontinenten och utvecklat högstående kulturer med storartade kunskaper och komplexa organisationer. Dessutom lyckades inkräktarna med att smyga sig in i offrens tänkande och hjärtan så att de förlorade sitt historiska minne. Inkräktarna uppnådde att offren tolkade sin egen

historia och världshistorien enligt de europeiska förtryckarnas syn. På detta sätt utvecklades ett ekonomiskt, politiskt, religiöst och ekologiskt beroendesystem som existerar fram till idag. Nord-syd-relationen, som dominerar dagens världspolitik, gynnar den norra världsdelen perspektiv, ty de dominerar avgörande makt- och beslutscentra ligger i den nordliga hemisferen. Detta ojämlika förhållande står i vägen för globala problemlösningar för världens folk, vars fatiga till två tredjedelar lever på jordens södra del.

Inför denna kontext är det förvånansvärt att 500-årsminnet fortfarande kan firas som civilisationens triumf över barbariet. Vem agerade här barbariskt, etnocentriskt och som folkmördare? En spanjor bland erövrarna, den profetiske biskopen av Santa Maria i dagens Colombia, Juan Hernandez de Angulo, utropade år 1540 således med all rätt om inkräktarna: «Dessa är inte kristna, de är djävlar».

Kyrkorna har varit delaktiga i detta erövrings- och underkastelseverk ty samtidigt med att svärdet fick makten över kroppen erövrades själen med korsets hjälp. Men det fanns även röster som i enlighet med en genuin profetisk-biblisk tradition solidariserade sig med indianerna och med de svarta. Så långt perspektivet hos de som fanns ombord på karavellen.

Men det finns även en annan läsning av de 500 åren som härstammar från offren på stranden, som vänligt hälsade båtarna välkomna. Dessa talar om invasion, bedrägeri, förnekande av det historiska subjektet, om slaveri, Västindiens förstörelse, om folkdöd, förstörelse av omvärlden och byggandet av ett system där kolonialism, neokolonialism och annekteringar har skapat beroendeförhållanden fram till i dag.

Även i dag hör vi den förtryckta urbefolkningens klagorop. På 1500-talet sade en företrädare för mayakulturen: «Ve oss. Låt oss sörja över att conquistadorerna har kommit hit. När kristendomen kom till oss började det stora eländet. Många kristna kom hit med den sanne guden. Vilken sann gud? Detta var början till allt elände, våldets början, slaveriets början. De har lärt oss rädslan. För att deras blomma skulle leva, enbart deras, förstörde de alla våra blommar» (Chilam Balam de Chumayel).

På 1500-talet sade en inka: «Spanjorerna kom enbart för att ta solens mandom. Detta var

deras främsta avsikt.» Blomman (flor y canto) var aztekernas och mayas stora religiösa symbol. Solen var inkakulturens huvudsakrament. När dessa urinvånare säger att «vår blomma är förstörd» och att «solen har berövats sin mandom» så vill de säga att det djupaste i själen har sårats och att identiteten har förnekats.

Vad är det för glädjebudskap som för indianer och svarta är allt annat än glädjande utan enbart betyder olycka och förstörelse? Det måste också medges och erkännas att kristendomen, också i sin protestantiska variant, som på 1500–1600-talet påtvingades den infödda befolkningen i den karibiska världen och på andra platser i Latinamerika, stred mot evangeliet. Sett från indianernas och de svartas synvinkel var det ett verktyg för att förtrycka och förstöra deras heliga traditioner.

Betecknande är den gest med vilken några indianer från Bolivia, Maximo Flores och andra hövdingar från Tupac Katari-indianrörelsen, med anledning av Johannes Paulus II:s besök 1985 överlämnade ett brev till honom: «Vi indianer från Anderna och Amerika har beslutat att begagna oss av Edert besök för att återlämna Eder bibel. Ty under femhundra år har den givit oss varken kärlek eller fred eller rättvisa. Var vänlig och ta tillbaka bibeln och ge den tillbaka till våra förtryckare, ty dessa behöver mer än vi de moralprinciper som finns i den. Ty sedan Christoph Columbus anlände hos oss har man tvingat på oss en kultur, ett språk, en religion och ett värdesystem som samtliga är europeiska ... Bibeln kom till oss som en del av det koloniala tvångsprojekt. Den var det ideologiska vapnet vid det koloniala överfallet. Det spanska svärdet, som på dagtid anföll indianernas kropp och dödade den, förvandlades nattetid till ett kors som anföll den indianska själen.

Den som anklagar här är offren och inte några småsinta intellektuella eller frustrerade missionärer. Offren är värda att bli hörda och att accepteras. Deras framträdande utgör en uppmaning att vi förkunnar ett evangelium som verkligen kan bli till ett glädjande budskap för livet och för den andres värde och accepterande.

Trots dessa motsatser får man inte förbise våra kyrkors stora profetiska traditioner och de talrika biskopar och missionärer som från första början och århundraden igenom har engagerat

sig för indianernas rättigheter och kämpat mot slaveriet. Många av dessa, t.ex. Valdivieso på 1500-talet, Oscar Romero, Ignacio Ellacuria eller pater Josimo i nutiden, har mördats och anses vara kyrkornas martyrer.

I dag möter vi dessa två olika tolkningssätt bredvid varandra. De är avgörande för hur vi tar ställning till de femhundra åren. Ger de anledning till ett triumfalistiskt firande eller till en botgörrelse? Tar vi dem till anledning för att djupgående granska frågan vad dessa 500 år av svett och blod har betytt? Ger de upphov till att fundera över våra kyrkors mission? Ger de anledning till att också kritiskt betrakta vårt samhällssystem som, med evangeliska värderingar, utestänger så många människor?

När man på ett kritiskt sätt betraktar dessa ting måste man medge att varken det ena eller det andra tolkningssättet är tillräckligt. Att upptäcka något betyder också att dölja något. Varje synpunkt är en syn utifrån en viss punkt. Därför är det ofrånkomligt att betrakta den latinamerikanska verkligheten och mot-verkligheten med båda ögonen och att förnimma den med alla sinnen. Det gäller att ta hänsyn till både Nordens överläggningar och Söderns klagan men inte på vilket sätt som helst.

Vi lever på jordens södra del. Härifrån, ledda av våra intressen, har vi att tillägna oss de bidrag som finns i olika slags levnadssätt. Därvid måste vi ständigt bibehålla en öppen och kritisk blick för helheten.

Att inta offrens perspektiv innebär för oss i första hand att uppfylla ett rättvisans krav. Amerindios och afroamerikaner har aldrig blivit hörda. Den europeiska kulturen och de missionerande kyrkorna har under 500 år fört en monolog. Nu är det på tiden att höra erövringshistoriens avigsida. Nu är det på tiden att överlämna ordet till dem som stod vid stranden och observerade de främmande väsen som lämnade karavellerna.

För det andra är detta en etisk fråga. Européernas ankomst betydde våld. De då existerande kultureernas självständiga utveckling avbröts abrupt. Från att ha varit autonoma kulturer hamnade de i beroendeförhållanden och förtryck. De blev tystnadens och motståndets kulturer. De kunde inte längre verka kreativt och lämna sitt bidrag till mänsklighetens universella erfarenhet

eller till den kristna erfarenheten. De dömdes till att bli ett eko av de andras röster. Först idag vaknar de upp igen med ny kraft och strävar efter autonomi, frihet och solidaritet med alla andra folk. Det handlar om vårt moraliska ansvar gentemot deras rätt att tala och förkunna sin version av händelserna och att vilja bidra till uppbyggandet av en mer solidarisk, glad och lycklig kontinent.

För det tredje så finns i själva evangeliet ett skäl att inta Söderns ståndpunkt. Människorna där är «Jesu Kristi fattiga». Det är med dessa ord som Felipe Guaman Poma de Ayala, en adlig inka, brukade kalla de förtryckta urinvånarna. Han uppfostrades samtidigt i inka-traditionen och den spansk-koloniala traditionen, levde på olika platser i Peru, tröstade sina bröder och systor som hotades av förintelse och skrev en krönika för den spanske kungen, «Nueva Cronica y buen Gobierno» (ca 1615). De fattiga har fått ett privilegium från Gud och Jesus, ty dessa är uppenbarelseordens första och främsta adressater och mottagare av Guds befrielsehandling i historien. När vi utgår ifrån de fattiga och marginaliserade kan vi med visshet räkna med att vi är på den ort Gud befinner sig. Enbart utifrån dessa fattiggjorda majoriteter kan man förtydliga den radikalitet som finns i kravet på rättvisa, på de nertystade kulturernas uppståndelse och på respekt inför rätten att kulturellt få vara annorlunda.

Utifrån detta grundläggande avgörande har vi att söka dialogen snarare än konfrontationen med de andra tolkningssätten och med dessa berika våra egna avsikter.

Den stora utmaningen, som många sammanlutningar av urinvånare och grupper av aktivister står inför, finns i frågan hur vi kan utveckla vår egen själv-upptäckt som folk. På kontinental nivå har det redan skapats en «kampanj för vårt Amerikas själv-upptäckt». En text från dessa grupper är mycket upplysande: «Folken i detta Amerika har börjat att förstå hur meningslöst och absurd det är att vilja vara «annorlunda». Vi urinvånare är av den uppfattningen att utifrån vår egen erfarenhet och erfarenheten hos andra etniska grupper som också har lidit under exploatering och våld, sådana politiska projekt måste växa fram som gör det möjligt att övervinna orsakerna till beroende och förtryck. De härskande klasserna har indoktrinerat oss att det primära hindret för våra folks utveckling och självstän-

dighet skulle ligga i olikartade kulturer och i bristen av sammanbindande och befästande moment. Vi menar däremot att olikheten utgör dessa folks sanna rikedom och att den är en förutsättning för att kunna bygga upp en ny mänsklighet och ett nytt samhälle som stödjer sig på denna verklighet i stället för att var oense med sig själva på grund av olika etniska och kulturella grupper. Detta för att en gång för alla övervinna det förtryck som har lagts på oss och för att förhindra att det någonsin mer kan upprepas». Som man ser så utgör den förmodade kulturella olikheten basen till ett projekt som har till syfte att inte bara rädda den missaktade kulturen, utan att befria alla människor så att inte någon mer kommer att förtrycka några andra. I stället skall samtliga med sina skillnader få leva i glädje och fred.

3 En kyrka med latinamerikanska drag

Året 1992 betyder att propagera en ny dröm, en ny utopi och ett nytt världssamhälle. De européer som 1492 anlände på Hispaniola var övertygade om att de kommit till en ny värld. Detta var en villfarelse. Världen här hade redan funnits i fyrtiotusen år. När vi i dag säger årtalet 1992 tvingas vi emellertid till insikten att vi måste skapa en ny värld, och detta inte för några utvalda utan för samtliga människor. Denna värld kommer att bli frukten av en mödosam process, där alla kulturer, folk och erfarenheter integreras med varandra och lever tillsammans.

Många missionärer i religiösa ordnar såg att det i aztekernas kultur och levnadssätt fanns ideella förutsättningar för att förverkliga sin utopi, som är en andlig kyrka enligt fornkyrkans mönster. De drömde om att här kunna förverkliga apostlagärningarnas kyrka. De önskade sig en kyrka med en säregen profil. När de såg kolonisternas skandal, som gjorde det kristna budskapet icke trovärdigt, anhöll de om tillstånd hos de kungliga myndigheterna för att grunda en indiansk kyrkoorganisation som omfattar enbart indianer och som har en indiansk hierarki och en indiansk klerus. Denna kyrka skulle vara omdelbart bunden till påven i Rom. Att tänka ut en sådan plan var verkligen revolutionärt inom patronatet.

Dessa missionärer satte sig emot försöken att bygga europeiska strukturer och riter ovanpå den inhemska kulturen. När J. Mendieta krävde rätten att få handla kreativt i den nya indianska verkligheten, ropade han ut: «Varken Justinianus eller någon annan instiftade lagar för denna nya värld och dess människor».

Som vi vet hade dessa revolutionära evangeliska planer ingen framgång. Patronatspolitiken och den spanska kronans politiska strategier var långt ifrån att kunna tänka sig en sådan utveckling. Franciskanerna misslyckades. Det som kom var inte en inhemsk kyrka, utan en reproduktion av kyrkan i Europa. Drömmen förblev ändå levande, trots sitt historiska misslyckande. Alla drömmar, som gäller en bättre mänsklighet och en kyrka enligt evangeliet, är farliga. Men drömmen finns i historien som en gnista som kan flamma upp för att på nytt upplysa alla dem som inte nöjer sig med den institutionella bekvämligheten och trögheten. Föreställningen om en kyrka i Latinamerika som inte längre är en återspeglning utan en källa var historiskt levande i urbefolkningens visioner, bl.a. hos Tupac Amaru II, i de svartas Kilombos och i andra motståndsrörelser som i sin kamp tog med religiösa moment. De ville vara kristna, men utan att därför sluta med att vara quechua, aymara, guarani och azteker. Dessa nya kristna ville med all rätt inte bli utsatta för den europeiska omskärelsen. Paulus förstod detta i sin konflikt med förhållandet mellan judendom och kristendom. Denna insikt har blivit helt bortglömd i Latinamerikas evangeliseringsprocess. Genom dopet gjordes urinvånarna till kristna på iberiskt sätt. De blev inte kristna på sitt egna inhemska sätt. Till allt detta blev de automatiskt kungarnas av Spanien och Portugal undersåtar. Som sådana blev de underställda lagar, tributer och politiska organisationer som var främmande för deras egna samhällsliga traditioner. Detta blev resultatet av patronatet som bundit samman evangeliet med makten. När evangeliet allierar sig med den härskande makten, som alltid innebär en dimension av tvång, så upphör det att vara en inbjudan till mänsklig frihet och förvandlas i stället till ett tvångsmedel. Vilket allvarligt teologiskt innehåll kan i en sådan situation en evangelisering ha som vill vara ett glädjebudskap för adressaterna?

Sedan 60-talet och fram till i dag har kyrkorna skapat de psykologiska, pedagogiska och teologiska förutsättningarna för att på nytt förverkliga utopin av en kyrka med latinamerikanska drag. Man sökte åstadkomma en integrering med folkets kultur. Man accepterade folkets politiska projekt som har till syfte en social och participatorisk demokrati som är öppen för samtliga mänskliga uttrycksformer, även de religiösa. Inför det historiska förtrycket växte det fram ett medvetande om befrielse. Även kristna deltog i den praxis med vilken många grupper sökte ett befriande alternativ till den nuvarande situationen. Den teologiska reflektion, som utgick ifrån denna praxis och som har den till sitt föremål, har varit befrielsesteologins ursprung. Denna teologi är den första betydande och genuint latinamerikanska uttrycket som har uppmärksamats världen över.

Utifrån en historisk synvinkel knyter den an till insikter som finns i den stora profetiska traditionen hos biskopar, ordensfolk och lekmän som kompromisslöst försvarade ursprungsbefolkningen och de förslavade svarta. Den översätter med ett språk, som anknyter till humanvetenskaperna och hermeneutiken, precis de krav som Felipe Guaman Poma de Ayala ställde när han drog omkring på den peruanska högslätten för att trösta Jesu Kristi fattiga och för att kräva av hans överordnade ett mänskligare och barmhärtigare regeringsätt mot hans bröder och systrar.

Folkets befriande kristendom kommer bäst till uttryck i folkets bibelläsning, i bibelgrupperna och i de kyrkliga basförsamlingarna. Genom bibelläsningen tillägnar sig folket en tolkning som den har funnit i gemenskapen och i konfrontationen mellan tro och liv. Folket lär sig, med utgångspunkt i Guds ord, att «läsa» världen, att kritisera dess orättvisor och att upptäcka Guds plan som har till målsättning att bygga en värld av bröder och systrar med treenighetens rike i sikte.

Kyrkans trinitariska väsen, som är gemenskap, är levande i de kyrkliga basförsamlingarna. Fastän olikheten hos de gudomliga personerna inte ifrågasätts, förenas dessa och utgör en enda Gud i livets, kärlekens och det ömsesidiga givandets och tagandets gemenskap. Den kommunitära kristendomen i basförsamlingarna har sin rot i den latinamerikanska urbefolkningens kommu-

nitära kultur. Denna är den givna vägen för att på ett konsekvent och naturligt sätt låta den egna kulturen komma till uttryck. Basförsamlingarnas andliga kraft grundar sig visserligen på deras djupa relation till evangeliet. En avgörande roll spelar emellertid basförsamlingens förankring i ursprungsbefolkningens äldsta traditioner, enligt vilka man praktiserade jordens gemensamma bruk, och i den djupa gemenskapen i samlevnaden mellan människorna och naturen. Att tillägna sig och fortsätta med «detta nya sätt att vara kyrka», som den brasilianska biskopskonferensen uttryckte det, betyder redan att förverkliga den nya evangeliseringen. Denna började inte med att Johannes Paulus II formulerade detta uttryck, som sedan kom att spridas efter hans tal i Haiti år 1980. Uttrycket fanns redan på 60-talet när den väsentliga delen av de latinamerikanska kyrkorna i sin praxis förverkligade en solidarisk och evangelisk option för de fattiga, som riktades mot deras fattigdom och kämpade för deras frihet, och som utgick från de fattiga som själva framstod som den egna historiens subjekt.

Utopin är väsentlig för allt mänskligt handlande, som inte reduceras till en aktivism som självdör och som inte har någon horisont eller framtid. Det som förändrar historien och som alltid förblir levande är den radikala drömmen, utopin om en bättre mänsklighet och en kristen gemenskap som är mer evangelisk. I dag lider vi på grund av brist på utopier som leder fram till en ny livs- och tros mening. Överflöds- och konsumtionssamhället kan inte göra anspråk på att vara en utopi, ty det producerar en tvivelaktig livskvalitet. Kyrkan kan aldrig framställa sig själv som den förverkligade utopin, ty hon är ett sakrament, dvs. ett instrument och tecken för den erfarenhet som är Jesu utopi. Hon kan inte ersätta riket (Jesu utopi), utan måste vara angelägen om att aktualisera och antecipera riket bland människorna.

4 Den världsomfattande kristendomens framtid

Vi har till uppgift att i dag gestalta Jesu utopi — Guds rike. Vi upplever en unik fas i historien, en «mundalisering» av samtliga mänskliga erfarenheter i ett möte med mänsklighetens samtliga

andliga och religiösa traditioner. Ögonblicket har kommit där kristendomen måste vara sann katolsk, dvs. öppen för alla och på ett sätt att den kan tas emot av samtliga kulturer. Jag vill inte stanna vid de latinamerikanska kyrkornas situation, utan vill lägga fram några synpunkter beträffande kristendomens mundalisering. Enligt min mening kommer den att kretsa kring fyra poler: gemenskap/kommunitet, kultur, symbolisk identifikation och andlig kommunion.

För det första kommer inte institutionerna att stå i medelpunkten, utan det kristna livet. Det kristna livets specifika upplevs i gemenskap: Guds mysterium såsom personlig gemenskap (communio), Guds närhet i Guds inkarnerade Son, Andens entusiasm som går genom historien, medvetandet om den universella frälsningsgåvan för alla, övertygelsen om skapelsens goda slut med uppståndelsen av samtliga varelser till treenighetens rike. Gemenskapen blir orten där tro och liv möter varandra och där inte enbart tron meddelas utan själva livet.

För det andra kommer den kristna erfarenhetens gemenskapliga uttryck att förverkligas i de symboliska ramarna, i de olika kulturernas värden och grundmönster. Kulturen spelar rollen av något slags Gamla testamente, som gör det möjligt att börja en dialog med det kristna budskapet. Från denna dialog utgår i varje kultur det Nya testamentet. Både det ena och det andra testamentet tas emot som Guds meddelande. Det kristna budskap, som inte träder in i en process av kulturell assimilering, kommer inte att kunna gestalta historien. Det blir betydelselöst för människornas liv och kommer slutligen att fungera som den västerländska inkulturationens gissel. Genom inkulturationen blir divergerande kristendomsformer synliga som uttryck för den kristna mytens outtömliga rikedom.

För det tredje har vi att fundera över den nödvändiga kristna identiteten. Här spelar kristendomens olikartade historiska sensibiliteter en stor roll. Det finns en romersk-katolsk sensibilitet, en protestantisk, en ortodox, folkkatolicismens sensibilitet osv. En ny erfarenhet med det kristna budskapet sker inte i ett religiöst vakuum. Den arbetar med vissa mönster som utbildas i historien. Det nya kommer att konfronteras med det traditionella. Ur detta växer fram en syntes, och på det sättet utvecklas kris-

tendomens identitet. Denna betyder en typ av familj eller släktskap (katolikernas gemenskap i Brasilien, Kina, Irland osv.) inom ramen för ett spektrum med en bestämd art av sensibilitet. Varje aktualisering av den kristna «myten» kommer att vara unik, ett konkret "Universale". Den kommer inte att vara det konkreta av något allmänt, inte heller konkretiseringen av en föregiven horisont, utan just den unika uppenbarelsen av den evangeliska kraft, som Jesus introducerade och som i historien gång på gång producerar ny aktualiseringar eller befriande förnyelser av exemplariska aktualiseringar.

Slutligen kommer kommunikationens kultur (comunhao, communio) att framstå som en ofrånkomlig nödvändighet. I första hand gäller detta relationerna mellan kristendomens varierande framträdelseformer. Samtliga typer måste ge avkall på att vara den enda möjliga representationen av Jesu dröm. Det finns inte någon kyrka som historiskt kan förverkliga rikedom i Jesushändelsen. Varje kristen gemenskap kommer att framställa enbart några fasetter. Samtliga får desto mer legitimitet ju mer de håller levande Jesu arv och ständigt på nytt levandegör Jesu utopi som en källa till mening och som en kraft som är kapabel att förändra historien. Dessutom måste gemenskapen (communio) öppnas för mänsklighetens samtliga religiösa övertygelser. Dessa är svaren på det erbjudande som gemenskapen med Gud alltid ger alla människor och kulturer. Gud blir närvarande i dessa, besöker sitt folk och får det att vänja sig vid att umgås med det eviga.

Slutligen blir det också nödvändigt att leva en gemenskap som är öppen för alla källor som ger mening, för allt som är stort och djupt hos mysteriet människan. I en värld som i ekologiskt hän-

seende är hotad kan det inte vara meningsfullt att diskutera vilken framtid kristendomen kommer att få. Allt kommer an på att svara på frågan hur mycket kristendomen kan bidra till att försvara och bevara det skapade och att säkra livet i dess mångfaldiga former och i sitt mysterium.

Om kristendomen betyder att konkret tjäna livet kommer den alltid att ha en framtid. Den får emellertid inte vara bekymrad för sin egen framtid, utan för människans framtid och för hela den ekologiska processens livskvalitet. Patologiska, auktoritära och sektaktiga livsformer kommer fortfarande att finnas i historien. Vi kommer inte att stödja dem. Det är inte därför som Guds Son har inkarnerat sig i vårt elände och det är inte därför han är uppstånden.

Inte heller ser vi någon framtid för sådana institutioner som är själv tillräckliga i sin tröghet och tycker sig kunna garantera Jesu och apostlarnas utopi genom det blotta faktum att de finns till. Inte heller vill vi föreviga en kristendom som har förvandlats till ett museum av religiösa idéer och symboler som redan blivit livlösa, en kristendom som knappast kan säga något viktigt till den mänskliga tillvarons radikala frågor, ty den har låtit sig förledas till narcissism genom att vila ut på sitt ärorika förflutna.

Vi drömmer om en kristendoms framtid som har modet att alltid drömma Jesu dröm och som konsekvent försöker att överföra den till institutioner som alltid förblir provosoriska, en kristendom som lyssnar till de förtrycktas rop, som är fredsälskande och uppfylld av ett hopp som inte nöjer sig med en för alla älskelig värld utan törstar efter allt livs uppståndelse, efter det eviga livet och hela skapelsens intronisation — stenar, djur, människor, stjärnor, mikro- och makrokosmos — treenighetens rike.

Summary

Leonardo Boff takes under consideration the importance of Christianity during its 500 years in Latin America. Two ways of interpretation are decisive when judging: the perspective of the conquering power or that of the victims. The latter perspective means the realization of «a new dream», of Christ's not yet fulfilled utopia.

That utopia is described as a church with characteristic Latin American features, like a municipal Christianity in the parish — with its roots in the culture of the Latin American original population. This will be a real contribution to the spread of Christian religion all over the world, circling round four poles: communion/community, culture, symbolic identification, and communication.

Att förändras av utbildning.

Om stabilitet och utveckling vid religionsvetenskaplig linje.

ANDERS BÄCKSTRÖM

Påverkas teologie studerande något av sina studier och i så fall hur? Frågan har undersökts av Anders Bäckström, docent i kyrko- och samfundsvetenskap i Uppsala. Han ger i denna artikel en sammanfattning av resultaten. Det visar sig att de studerandes grundläggande övertygelser marginellt förändras under studietiden; däremot är det annat som ändras.

1 Inledning

Under 1980-talet har Religionsvetarprojektet (RELU) genomförts vid Teologiska institutionen och Pedagogiska utvecklingsenheten vid Uppsala universitet. Projektet har bl.a. stötts av Humanistisk-Samhällsvetenskapliga forskningsrådet. Sex rapporter har utgivits (Bäckström 1984, 1985, 1986, 1987, 1991, 1992). Utgångspunkten för dessa studier var för det första den delvis nya rekryteringssituationen som inträffade mot 1960-talets slut inom hela högskolan. Denna förändring märktes också av vid Teologisk utbildning. Studenterna blev äldre, antalet kvinnliga studerande ökade och den religiösa och sociala bakgrunden blev mindre homogen. Andelen prästkandidater minskade något men förblev den stora studerandegruppen.

Den andra bakgrundsfrågan hade med upptäckten av att färre studerande än väntat fullföljde sina studier. Två genomströmningsstudier (Bäckström 1984, 1992) har visat att de studerande i högre grad än väntat läser som de har planerat. Av dem som kommer till utbildningen med syfte att bli präst fullföljer knappt 3/4 sin utbildning och av dem som kommer till utbildningen för att fortbilda sig, bli lärare eller för att känna sig för är det ca 3/4 som «avbryter» sina studier, dvs. de slutar efter det inledande studieåret som planerat.

2 Den longitudinella studien

Projektet övergick dock efterhand till att intressera sig för den teoretiskt sett mer intressanta frå-

gan om vad som egentligen händer med individernas trosföreställningar under utbildningstiden. Projektet utgick från Perrys (1970) välkända undersökning från Harvard universitetet och de pågående systerprojekten i Göteborg (Dahlgren, 1982) och Umeå (Franke-Wikberg 1983, Hult 1990). Perry hade ju visat att kunskapssynen bland de studerande vid college försköts under studietiden. Han menade att utvecklingen gick från en mer atomistisk eller dualistisk uppfattning vid studiestarten, dvs. utsagor om världen är antingen sanna eller falska och utbildningens uppgift är att förmedla sanningarna, via en relativistisk uppfattning, som innebär en medvetenhet om att fenomenen kan beskrivas och/eller förklaras på olika sätt, till en utveckling mot ett ställningstagande som innebär att individen väljer att göra något av de förekommande perspektiven till sitt eget. I anslutning till valet av perspektiv följer att de studerande även tillägnar sig de uppfattningar om världen i övrigt som är relaterade till perspektivet (Perry 1970, s. 207). Utvecklingsgången var i princip inte reversibel. De svenska undersökningarna antydde dels att denna teoretiska ansats kunde vara riktig, dels att det var oklart om denna förskjutning av kunskapssynen egentligen var relaterad till mer grundläggande förskjutningar av de studerandes föreställningsvärld. Snarare visade undersökningarna vid medicinsk, psykologisk, teknisk och ekonomisk utbildning att de föreställningar som de studerande hade vid utbildningens slut oftast kunde återfinnas också vid utbildningsstarten. I relation till dessa studier utvecklades hypotesen att den religionsvetenskapliga

utbildningen i högre grad borde kunna bidra till föreställningsförskjutning eftersom den kan väntas aktualisera grundläggande existentiella frågor som de studerande har att reflektera över. Därför borde den religionsvetenskapliga utbildningen vara en nyckelutbildning att studera.

Utifrån dessa perspektiv och med vissheten om vikten av att hålla s.k. utominstitutionella faktorer under kontroll formulerades den longitudinella huvudstudiens syfte vara att «närmare studera den komplexa bild av faktorer vid religionsvetenskaplig utbildning som kan väntas bidra till trosbearbetning och trosförskjutning, allt insatt i den vidare ram som studiemiljö och historisk situation innebär» (Bäckström 1991, s. 131).

De frågeställningar som skulle undersökas var trosuppfattning, kunskapsyn, syn på yrkesrollen och bakgrunds- och miljörelatering. Eftersom dessa problemområden var subtila och svåra att fånga valdes intervjumetoden. Då denna typ av material snabbt blir alltför stort och översköldigt drogs ett urval av 31 nybörjare ht 1985. Genom att följa ett antal individer genom utbildningen, och genom att leva sig in i studenternas tankevärld, fanns en förhoppning om att en djupare förståelse av förändringsprocessen skulle kunna uppnås. Gruppen följdes upp genom intervjuer vt 1988 och ht 1989.

3 Resultat

Innan resultatet av undersökningen redovisas är det viktigt att klargöra vad begreppen trosföreställning och trosåskådning står för. Med *trosföreställning* avses en föreställning som är av mer grundläggande art och som hjälper individen att strukturera intryck, som t.ex. ges i en undervisningssituation. En föreställning är relaterad till åskådningar och attityder som är mer påverkbara och har direkt relation till de handliga individen utför, t.ex. som ett resultat av en utbildning. En trosföreställning är således den grundläggande världsbild som individen håller sig med.

3.1 Uppståndelsetron

För att undersöka trosföreställningarnas stabilitet ställdes ett antal inledande frågor som bl a

berörde uppståndelsetron och synen på bibeln. Inledningsvis fick de studerande besvara följande fråga både vid utbildningens inledning och avslutning, fyra år senare: «En tanke är att Jesus kroppsligen uppstod från det döda och att alla människor därmed kommer att uppstå. Är dessa trosuppfattningar viktiga eller oviktiga för dig?» Undersökningen visar för det första att studerandegruppen inte har en enhetlig föreställningsvärld utan att fyra föreställningskategorier kan urskiljas vid utbildningens inledning.

Till den första kategorien/gruppen har de studerande förts som menar att den kroppsliga uppståndelsetanken är viktig. I den andra gruppen återfinns de svarande som anser att uppståndelsen som sådan är en grundläggande trosfråga. De svarande som talar om uppståndelsen i mer allmänna termer har förts till den tredje gruppen. Här finner vi dem som klart avfärdar tanken på en kroppslig uppståndelse. Det är den andliga uppståndelsen eller snarare själens odödlighet som är viktig. Till den fjärde gruppen har de svarande förts som anser att uppståndelsetron är oviktig. Det första intressanta resultatet är således att studerandegruppen vid studiestarten knappast kan sägas vara homogen. Även i en grundläggande trosfråga som denna, återfinns hela spektrat av föreställningskategorier.

Undersökningen visar för det andra att samma föreställningskategorier återfinns fyra år senare. Gruppernas storlek har endast förändrats marginellt. Undersökningen visar för det tredje, att halva gruppen svarar på exakt samma sätt fyra år senare, att 13 har små trappstegsförskjutningar som sker helt inom föreställningens ram och att 3 personer visar upp något större förskjutningar. Det är hos dessa man kan tala om en delvis ny definition av uppståndelsen. Resultatet visar således att de svarandes trosföreställningar endast marginellt har förändrats under utbildningstiden. Det som har skett är snarare att en trosföreställning som fanns redan vid studiestarten har profilerats eller tydliggjorts. Samma svarsmönster återkommer då synen på jungfrufödelsen och underberättelserna i bibeln undersöks.

3.2 Frågan om bibelns auktoritet

Det andra problemområdet rör frågan om bibelns auktoritet, dvs. i hur hög grad bibeln kan anses

vara inspirerad av Gud och därför nornerande för individens handlingar. Resultatet visar att ungefär 1/3 vid utbildningsstarten hävdar att bibeln till övervägande del är inspirerad av Gud medan ungefär 1/3 hävdar det motsatta, dvs. bibeln är till övervägande del ett tidsbundet dokument. Ytterligare ca 1/3 menar att man inte kan säga varken det ena eller det andra eftersom bibeln är skriven av vanliga människor som har varit inspirerade av Gud vid författarskapet. Den är därför både-och.

Resultatet visar således åter att studerandegruppen vid utbildningens inledning har väsentligt skilda uppfattningar om bibeln. Under studietiden modererar de delvis sina uppfattningar. Det innebär att fler svarande har en både-och uppfattning efter fyra års studier. Flertalet har deltagit i undervisningen i exegetik. Det är framför allt prästkandidaterna som under utbildningstiden går mot en både-och uppfattning. Detta resultat kan anses visa på studieeffekter. Det är uppenbart att studenterna efter att ha kommit i kontakt med den historisk-kritiska bibelstudiemetoden har övergivit en mer traditionell biblicism. Det är dock viktigt att notera att endast en svarande har gått från en biblicistisk till en icke-biblicistisk uppfattning. Detta är ett större steg och kan karakteriseras som en föreställningsförändring. För flertalet är det dock fråga om en åskådningförskjutning som är ett resultat av ökade kunskaper om bibelns tillkomst och innehåll. Däremot säger resultatet mindre om förändringar av grundläggande föreställningar.

3.3 Trosåskådningen

Det andra stora problemområdet gäller trosåskådningen. Den undersöktes genom att en allmänare fråga ställdes: «Vad är tro enligt din uppfattning?» Den frågan upprepades vid intervju II och III. Dessutom fick de studerande vid det tredje intervjutillfället kommentera de svar som de hade givit vid intervju I och II. Genom att använda en såpass allmän fråga fanns en förhoppning om att undersökningen skulle visa om det finns ett samband mellan trosutveckling och personlig utveckling. Det är viss skillnad mellan mer konkreta frågor om uppståndelse och jungfrufödelse och mer existentiellt orienterade trosfrågor.

Undersökningen visar för det första, att det finns tre dominerande grupper av åskådningar vid studiestarten. Först återfinns en mer institutionellt orienterad trosåskådning som innebär att man lyfter fram gudstro eller rent av tro på Kristus. I den andra gruppen finner vi en mer existentiellt orienterad tro på mening, sanning och ett sätt att leva. Till sist återfinns mer allmänna definitioner eller en tro på människan. Undersökningen visar för det andra att 19 inte har förändrats och att 12 endast uppvisar små trappstegsförskjutningar som går i båda riktningarna. Stabiliteten är som störst bland de institutionellt gudstroende och bland dem som har en mer allmän trosuppfattning. Dels har vi de mindre trosövertygade personerna som har lämnat utbildningen och som inte har förändrats. Dels har vi de mer trosövertygade personerna som har deltagit i utbildningen och som inte heller har förändrats. En poäng i resultatet är att 11 av de 12 som visar tecken på trosförskjutning har varit hel- eller deltidsstuderande. Det visar sig vidare att det i stort sett är samma personer som, bekräftar att de har förändrats då de hör sina svar från intervju I och II. Denna valideringsfråga har således bidragit till att säkerställa resultatet.

Denna fråga följdes upp med frågor som avsåg att utröna de studerandes förväntningar på utbildningen. Det är intressant att se att de studenter som hade höga förväntningar på utbildningen ht 1985 är de som talar om utveckling fyra år senare, ht 1989. De som vidare har lågt ställda förväntningar på utbildningen uppvisar också låg grad av upplevd trosutveckling. Av dessa har samtliga svarande utom två avbrutit studierna. Man kan således se att även heltidsstuderande med lågt ställda förväntningar har haft en låg grad av upplevd utveckling. Det är i det här fallet fråga om personer som håller en distans till utbildningen under hela studietiden. Annars visar resultatet på *samband mellan förväntan, studier och upplevd utveckling*. Det gör att undersökningen har kunnat belägga att de studenter som har förväntningar på att tron skall utvecklas under studietiden och som ger sig i kast med utbildningen också är de som utvecklas.

Det här leder till att resultatet blir oklart om man inte skiljer på *troförskjutning och trosutveckling*. Trosförskjutningsbegreppet grundar sig på en objektiv analys av studenternas svar

medan trosutveckling har med de svarandes egna utsagor om utveckling att göra. Denna utveckling har i några fall ingenting med utbildningen att göra utan är relaterad till personliga kriser. Man kan alltså se att den allmänna trosfrågan bland de hel- eller deltidsstuderande har fångat in en dimension som har med tro och utveckling att göra. Detta resultat är av stort teoretiskt intresse.

Till sist kan man också se att de studenter som har upplevt en förskjutning påpekar att det inte enbart är studierna som har bidragit till förskjutningarna. I stället visar det sig att 12 svarande anger att det både är studier och kamratkontakter och/eller praktik som har bidragit till utveckling. *Detta resultat visar, att det är interaktionen mellan de inominstitutionella studierna och de utominstitutionella kontakterna som är motorn i utvecklingen.* Det är ingen som enbart uppger studierna som den utvecklande faktorn, men det är 5 personer som enbart anför upplevelser i samband med kriser eller yrkespraktik. Resultatet har således på ett nästan övertydligt sätt visat, att *utbildningen endast är en del av den studerande individens totala livssituation.* Det är därför omöjligt att studera förskjutningar vid en högskoleutbildning utan att väga in utominstitutionella faktorer.

3.4 Kunskapssyn och förändring

Det tredje problemområdet gäller kunskapssynens förändring under studietiden. Undersökningen avser att belysa själva förskjutningsprocessen utifrån Perrys antagande om att de högskolestuderande går från en atomistisk syn på kunskap till en mer holistisk eller integrerad syn.

Undersökningen visar först och främst att alla kunskapssyner finns bland de studerande vid studiestarten. Till den första gruppen har de förts som betraktar kunskap som fakta, som något fristående som kan läras in utan relation till andra kunskaper. Denna kunskapssyn benämns såsom atomistisk. Till den andra gruppen har de svarande förts som menar att kunskap endast föreligger om den är relaterad till erfarenheter. Det är en kunskap som skall vara tillämpbar i handling eller i yrkesverksamhet. Denna kunskapssyn benämns handlingsrelaterad. Till den tredje gruppen har, till sist, de svarande förts som

betraktar kunskap som förståelse eller integration. Det är personer som menar att kunskapen hänger samman i en helhet. Denna kunskapssyn kallas för holistisk. Undersökningen visar vidare att Perrys antagande inte på ett oproblematiskt sätt kan överföras till svenska högskoleförhållanden. På ett sätt stämmer teorin. I stort sett alla med en atomistisk kunskapssyn har försvunnit. Det innebär att det efter fyra års studier i stort sett inte finns några hel- eller deltidsstuderande som anser att kunskap kan betraktas som fakta skild från verkligheten för övrigt.

Däremot finns redan vid studiestarten en betydande grupp med en holistisk syn på kunskap, dvs. kunskap betraktas som förståelse. Kunskap och verklighet är integrerade storheter. Det resultatet stämmer således inte. Sedan visar det sig att utvecklingen under studietiden går mot en handlingsrelaterad kunskapssyn, dvs. det stora flertalet hel- eller deltidsstuderande börjar se praktiskt på kunskapens nytta. Den skall vara användbar inför kommande yrkesarbete. I denna mellangrupp dominerar prästkandidaterna.

När man sedan ser att det stora flertalet på frågan: «Vilka kunskaper har de religionsvetenskapliga studierna gett?», svarar att studierna har gett faktakunskaper och ökad förståelse är det en kunskap som ligger på den andra kunskapsnivån man avser. Det gör att ett betydande antal studerande visserligen anser sig ha förvärvat gedigna kunskaper och att det är detta som bl.a. har bidragit till trosutvecklingen, men samtidigt kan man se att det inte är lika självklart att man uppnår en integration av kunskaperna, dvs. att man uppnår den tredje kunskapsnivån. Det är detta som är huvudresultatet. Det förhållandet att de studerande inte förmår integrera de religionsvetenskapliga kunskaperna mer än de faktiskt gör torde med stor sannolikhet vara en av faktorerna bakom den begränsade trosförskjutning som vi funnit i materialet.

3.5 Den religionsvetenskapliga kompetensen

Avslutningsvis skall frågorna om de svarandes professionella identitet kortfattat beröras. Det visar sig att de studerande har svårt att identifiera en professionell kompetens som är frigjord från den yrkeskompetens som ligger hos en lärare,

präst eller pastor. Man kan se att den allmänna utvecklingen i samhället, som har bidragit till ett starkare betonande av professionen som en *yrkeslärd grupp* (besitter yrkes(expert)kompetens inom sitt fackområde) på bekostnad av betoningen av professionen som en *lärd grupp* (som förvaltar en specifik kunskap inom samhällets ram), också slår igenom i detta sammanhang. Det är detta som kan vara en bidragande faktor till den bristande integrationen. Det finns dock en kompetens som flertalet svarande ringar in mot slutet av utbildningen. Den återfinns i gränsområdet mellan människa–samhälle–religion. Det är den teologiska reflexionen över denna relation som är den specifika färdighet som de studerande anser att de har tillägnat sig.

4 Diskussion

Efter denna genomgång skall resultatet diskuteras i relation till ett antal teorier. För *det första* har van Genneps (1960) rollteori använts för att visa att studietiden fungerar som en övergång mot en kommande framtida sysselsättning. Van Genneps tanke är att människan under livets gång passerar en rad faser. Övergången från ungdom till vuxenliv är en sådan fas i livet som är inramad av en rad riter som syftar till att överföra samhällets normer och värderingar. Den här övergången karakteriseras av tre stadier nämligen separation, övergång och inkorporering. Det är troligt att universitetsstudierna fungerar på delvis samma sätt. De studerande lämnar sina hem för att studera i Uppsala (separation). De tillbringar 4–6 år i Uppsala som teologie studerande (övergång) och flertalet studenter inkorporeras därefter i samhället igen med den rite de passage som ordinationen innebär. Samma anteciperingsprocess genomgår blivande lärare. Poängen med van Genneps teori är att olika förväntningar riktas mot individen i olika situationer. Genom att anpassa sig till förväntningarna från den blivande yrkesgruppen övertar de studerande yrkesgruppens värderingar och attribut. Det är uppenbart att van Genneps teori förklarar en viktig del av förändringsprocessen vid en högskoleutbildning.

För *det andra* menar Jordell (1986, 1990) att utbildningar som syftar till yrken som de stude-

rande har kommit i kontakt med före utbildningen, och som de håller kontakt med under utbildningen, leder till ett konkurrensförhållande mellan den studieplan som institutionen har utformat och den studieplan som individen egentligen studerar enligt. Han kallar dessa studieplaner för den ideala respektive den verkliga. Om den ideala och verkliga studieplanen kommer för långt ifrån varandra ser inte studenten relevansen med de kunskaper som lärs ut. Målet skulle då vara att försöka relatera den ideala och verkliga studieplanen till varandra. De kan dock aldrig sammanfalla eftersom den kunskap som forskningen bidrar till alltid innebär en kritisk distans till den kunskap som samhällets institutioner (kyrkorna) förvaltar. Detta teoretiska angreppssätt förklarar det ökade behovet av att relatera teori till praxis. Om inte detta sker kommer den verkliga studieplanen snabbt att bli den dolda studieplan som dominerar den utbildningsmässiga scenen.

För *det tredje* har Bernstein (1977) visat att en utbildning som är organiserad efter en integrerad kod hjälper studenterna att upptäcka och integrera en övergripande princip som blir mer bestående och som kan återfinnas även då faktakunskaperna har sjunkit undan. En utbildning med större uppdelning mellan ämnen och utbildningsstadier är organiserad efter en sammansatt kod. I ett utbildningssystem som bygger på denna princip är syftet att ge studenten kunskap inom det egna ämnesområdet. Då undersökningen planerades fanns en tanke om att den religionsvetenskapliga utbildningen i princip är organiserad i enlighet med den integrerade koden. Det är linjestudier med progression mellan utbildningsstadierna. Utbildningen avslutas dessutom med en tematisk kurs med syfte att bidra till ämnesintegration och samhällsrelatering. I praktiken har det dock visat sig att de studerande i hög grad läser i enlighet med den sammansatta kodens principer. Detta resultat måste också vägas in då man skall söka förklaringar till varför det förefaller vara svårt för de studerande att nå den integrerade kunskapsnivån.

Genom att för *det fjärde* introducera det yrkesvalsteoretiska perspektivet och begreppet «livsutrymme» har undersökningen kunnat visa att en universitetsutbildning utifrån ett livsperspektiv är en begränsad aktivitet. Som Ginzberg

m.fl. (1951, 1984) har visat börjar yrkesvalsprocessen före universitet, pågår under studietiden och fortsätter ofta efter avslutad utbildning. På samma sätt är det viktigt att med Super (1957, 1984) komma ihåg att studierna endast är en del av de aktiviteter som individen ägnar sig åt. En student är samtidigt son/dotter, har fritidsaktiviteter, har en fru eller make och kan också vara förälder. Studenten spelar en rad roller och är därmed indragen i flera aktiviteter samtidigt. För att få en djupare förståelse av de processer som de studerande genomgår under studietiden räcker det således inte med att känna till utbildningssituationen. Vi måste veta vilka miljöer de studerande är relaterade till.

I anslutning till Fowlers (1984) trosutvecklingsteori är det *för det femte* viktigt att påpeka att flertalet studerande under studietiden övergår från ungdomsrollen till vuxenrollen. Det leder till att delvis nya förväntningar riktas mot individen som har med vuxenblivandet att göra. Undersökningen har visat att de studerande, särskilt under de första två studieåren flyttar ofta, gifter sig, får barn och i vissa fall separerar. Detta självklara förhållande får inte glömmas bort.

5 Avslutning

I fig. 1 (s. 14) har undersökningens huvudresultat sammanfattats i grova tal. Resultatet avser de hel- och deltidsstuderande. Det visar, att alla studerande har blivit äldre under utbildningstiden (biologisk utveckling), att de allra flesta anser att de har fått gedigna kunskaper, att dessa båda förhållanden har bidragit till en personlig utveckling för flertalet. En stor del, men inte alla, anser samtidigt att tron har utvecklats. Drygt hälften har förändrats p.g.a. rollanteciperingen medan en klar minoritet har förskjutit sin grundläggande trosföreställning. Detta resultat visar åter att förändringar av trosföreställningar är relativt ovanliga medan utveckling inom en trosföreställning är relativt vanlig.

För att visa att studerandesituationen är komplex och att individen spelar flera roller samtidigt inom livsutrymmets ram har en kub (fig. 2, s. 14) ritats. Den ofta endimensionella bild som ges av studerandesituationen behöver problematiseras. I figuren markeras detta genom att framhålla att

utveckling för det första är relaterad till den biologiska utvecklingen, från A till B1 (en horisontell utveckling), att utveckling för det andra är relaterad till kunskapsstillväxten, en vertikal kunskapsutveckling från A till B2, och att utveckling för det tredje är en övergång till annan sysselsättning (yrkesliv). Den innebär oftast någon form av rollantecipering från A till B3.

Detta förhållande förklarar varför flertalet hel- eller deltidsstuderande så att säga automatiskt utvecklas. Även om individen fortfarande finns inom samma trosföreställning vid utbildningens slut menar hon att hon har blivit en ny människa med nya kunskaper och nya perspektiv. Denna process leder endast för ett mindre antal studerande till en förändring som är så djupgående att de går från punkten A till punkten C. Då detta sker har individen bytt världsbild. Mot den här bakgrunden kan man med Perry säga att utvecklingsetapp 1 uppnås med automatik vid en utbildning och att högskoleförordningens tankar om personlig utveckling uppnås vid religionsvetenskaplig utbildning. Om man däremot med personlig utveckling syftar på ett mer grundläggande perspektivskifte är det tveksamt om utveckling uppnås. Det är således viktigt att veta vilken nivå eller etapp man talar om då högskoleförordningen utvärderas.

Avslutningsvis skall några citat från den tredje intervjuomgången lämnas som i sin enkelhet sammanfattar huvudresultaten från undersökningen:

Jag kan inte säga att jag har lärt mig att bli en bra präst, men jag har känt att jag har successivt växt in, och det har blivit en harmoni med den prästrollen som jag ska gå in i. Jag vill inte säga att det är någonting som de teologiska studierna enkom har lett till, utan det är församlingsliv, det är i stor utsträckning praktiken, det är värmen och bekanta.

Jag känner mig själv inte som jag är samma människa nu som för fyra år sedan. Det är jag väl antagligen, men det känns inte så. Det känns väldigt annorlunda. Även om jag, när jag hör mina svar för fyra år sedan inser, att det inte är så stor skillnad, men känslomässigt känns det väldigt, väldigt annorlunda.

Är det meningsfullt att tala om Guds handlande?

LUCO J. VAN DEN BROM

En av religionsfilosofins klassiska frågor gäller vad som avses med utsagor om Guds handlande. STK publicerar här den holländske religionsfilosofen Lucio J. van den Broms diskussion av frågan med anledning av en i Uppsala nyligen publicerad avhandling av Mats J. Hansson. Artikelförfattaren är docent vid teologiska fakulteten vid universitetet i Utrecht. Artikeln är översatt av Mats J. Hansson.

1. Inledning

Det hävdas ofta att Bibelns berättelser och den kristna tron utgår från föreställningen om en handlande Gud som förverkligar sina syften, både i historien som helhet och i enskilda händelser. Det är emellertid inte självklart att Bibelns berättelser om t.ex. hur Gud torrlägger Röda havet och leder sitt folk ut ur Egypten utan vidare förtjänar att benämnas «historia». Vi borde kanske säga mer försiktigt att bibelmaterialet har vissa av den historiska berättelsens drag. «Berättelserna i Gamla testamentet saknar ett drag som förefaller vara väsentligt för den historiska skildringen, så som vi uppfattar termen, nämligen en kritisk värdering av källmaterialet.»¹

Enligt Barr är det, å ena sidan, väsentligt att GT's berättelser har «en viss kontakt med historien» men, å andra sidan, är denna kontakt «en fråga om beröringspunkter snarare än systematisk och konsekvent.» Detta innebär nu inte att Guds handlande svävar ovanför historien. Men det är inte klart vilka moment i bibelberättelsen som på något sätt är relaterade till specifika händelser i den profana historien, så som den är tillgänglig för historiker. Detta leder till nästa fråga: Vilka profana händelser avser man när man talar om att Gud förverkligar sina syften i konkreta skeenden? Vad menar vi när vi talar om Guds handlande i världen? Den bibliska bilden är ju

dessutom mycket komplicerad. Vi kan ju se hur senare versioner av en berättelse vederlägger fakta-anspråken hos en tidigare version, som t.ex. i 2 Sam. 24 och 1 Krön. 21. Vi tycks behöva rätt avancerade tolkningsprinciper för hur bibelmaterialet skall förstås innan vi kan säga vad som menas med «Guds handlande». Kanske hamnar vi i det läget, att inga särskilda händelser åsyftas i Bibelns tal om Guds handlande, och i så fall kan vi knappast heller hävda att det är centralt för kristen tro.

I sin intressanta bok *Understanding an Act of God*, utgår Mats J. Hansson från förutsättningen att det finns «speciella händelser i människans historia och erfarenhet där Gud, enligt traditionellt synsätt, handlar på ett sätt som inte gäller för andra händelser.» Hanssons bok är en bra vägvisare när det gäller att hantera de begreppsliga problem som uppstår när uppfattningar om vad som är en mänsklig handling ska tillämpas på begreppet «Guds handlande». Hansson menar, att om Gud är universellt aktiv, hur kan man då identifiera specifika gudshandlingar i historien?² Man kunde tro att författaren därmed vill hitta ett hermeneutiskt redskap för att bland alla de händelser som kan uppstå bara därför att Gud är universellt aktiv identifiera de händelser som inte kunde ha inträffat såvida inte Gud hade varit deras direkta orsak. Men bokens målsättning

¹ James Barr, «Story and History in Biblical Theology», *Explorations in Theology* 7, (London 1980), s. 6 ff.

² Mats J. Hansson, *Understanding an Act of God. An Essay in Philosophical Theology*. Acta Univ. Ups., Studia Doctrinae Christianae Upsaliensia 33 (1991), s. 12.

tycks i stället vara att utveckla en tankemodell som gör det möjligt att hävda, att Gud utför enskilda handlingar i en värld som präglas av naturlig regelbundenhet. Är det tänkbart att Gud handlar genom ett naturligt händelseförlopp? Därmed blir det en öppen fråga huruvida världen verkligen innehåller gudshandlingar och hur de i så fall kan identifieras förblir en öppen fråga.

Frågan huruvida Guds handlande är något tänkbart förstår man bäst mot bakgrund av en modern vetenskaplig världsbild. Den fysiska världens händelseförlopp äger rum enligt en regelbunden ordning. Bland vetenskapsfilosofer debatterar man huruvida denna regelbundenhet är nödvändig eller statistisk. Frågan är inte oviktig i sammanhanget, men Hansson utgår från föreställningen om en nödvändig naturlig regelbundenhet. «Slump och sannolikhet på mikronivå stabiliseras till nödvändighet och förutsägbarhet på makro-nivå.»³ Därför kan vi säga att «om förhållandena A uppträder i situation C, så kommer B att följa», eller «A orsakar B under förutsättning C». Detta ligger till grund för både förutsägbarhet och repeterbarhet hos naturliga händelser.

Detta synsätt är förenligt med Guds uppehållande aktivitet; Gud handlar *genom* naturliga händelser. Å andra sidan fordrar tanken på enskilda gudshandlingar att händelser inte inträffar såvida Gud inte orsakar dem. Därför måste vi dra följande märkliga slutsats: A och C är en tillräcklig orsak för att B₁ ska inträffa. Men i samma värld av naturlig regelbundenhet är Guds direkta initiativ en nödvändig orsak för att B₂ ska inträffa. B₂ kan inte förklaras enbart utifrån A och C och är därför någon form av undantag från den naturliga världen. Dilemmat är uppenbart: I en värld där naturliga händelser undantagslöst är regelbundna är enskilda gudshandlingar uteslutna, och enskilda gudshandlingar utesluter en sådan värld.

³ Ibid., s. 13. Men vad menas här med «stabiliseras till nödvändighet» (stabilized into necessity)? Är det motsatsen till en «ostadig» nödvändighet, eller en «stabil tillfällighet»? Hur nödvändig är denna stabiliserade nödvändighet? Hursomhelst, det är inte klarlagt om detta innebär ett förnekande av naturlagarnas fundamentalt statistiska karaktär.

2. Teorier om mänskligt handlande

Vad betyder det att Gud är ett handlande subjekt? Den enda modellen för handlande som står oss till buds är mänskligt handlande. Frågan blir därför: handlar Gud på det sätt som vi handlar? Kan mänskliga handlingsteorier tillämpas i en beskrivning av Gud? Och vilka modifieringar blir då nödvändiga? Mänskligt handlande präglas ju som bekant av en bundenhet till tid och rum, de är ändliga och förutsätter en fysisk kropp. Vi kan alltså inte utan modifieringar tillämpa begreppet «handling» på Gud, som ju i kristen tradition utpekats som oändlig och icke kroppslig, höjd över tid och rum. Frågorna om tid och evighet diskuteras utförligt av Hansson, men problemen rörande kroppslighet och rumslighet lämnas utanför diskussionen. Ändå är de senare frågorna viktiga för förståelsen av hur *Guds* handlande kan involvera den fysiska verkligheten. Handlingar, som vi känner dem, är ju händelser i både tid och rum. Om en gudshandling på något sätt är ett undantag i tid och rum-verkligheten, givet Hanssons förutsättning om den naturliga världens nödvändighet, då kan vi inte begränsa analysen till att gälla bara tidsproblematiken.

Vad kännetecknar en mänsklig handling? För att besvara frågan diskuterar Hansson det klassiska exemplet om skillnaden mellan att lyfta armen och att armen lyfts. För en iakttagare är beteendet i bägge fallen likartat. Skillnaden ligger i ursprunget. Att lyfta armen är en avsiktlig händelse, som jag vill, till skillnad från en händelse som blott inträffar, som jag råkar ut för—armen lyfts. Därför kan vi säga: En handling är en händelse som utförs med en avsikt. Men vad innebär detta? För att reda ut den frågan presenterar Hansson tre olika handlingsteorier.

Den första teorin ser handlingen som resultatet av föregående orsaker, där avsikten ingår tillsammans med andra händelser i orsakskedjan. Avsikten, tillsammans med dessa andra händelser, är en tillräcklig betingelse för att en handling ska följa. Här uppfattas handlingen vara något kausalt på samma sätt som andra naturliga händelser. Om avsikten att lyfta armen inträffar i mitt inre, då kommer med nödvändighet min arm att lyftas. Denna teori avvisas av Hansson, med argumentet att det handlande subjektet enligt denna uppfattning inte i någon rimlig

mening kan sägas fatta beslut, samt för att teorin leder till ett antal problem inom handlingsfilosofin.⁴ Enligt min åsikt bör denna teori förkastas också av det skälet, att den såsom behavioristisk teori innebär en determinism som inskränker mänskligt och gudomligt handlande till en fråga om logiska samband på det sätt som så typiskt framträder i Spinozas filosofi.

Den andra handlingsteorin analyserar handlingsbegreppet som en form av tolkning utifrån ett visst perspektiv. En handling är en händelse, som i ett visst perspektiv tolkas som uttryck för en avsikt, men som i ett annat perspektiv tolkas i fysikaliskt-kausala termer. Båda perspektiven kompletterar varandra såsom beskrivningar av samma händelse. Vi står inför en handling i den mån det är befogat att använda kategorin «avsikt» om det som inträffar. Detta innebär att en händelse blir en handling genom att den tolkas på ett visst sätt.

Båda dessa teorier blir emellertid problematiska när det gäller att göra rättvisa åt det handlande subjektet. De är vid närmare påseende bara metoder för att identifiera en handling bland andra händelser. De utgår från den neutrala iakttagarens utsiktspunkt och kommer inte längre än till kunskapsaspekten. De ignorerar den semantiska frågan om *vad* en handling är, sedd ur den involverades synvinkel. Hur blir en händelse en handling? Vad innebär det att utföra en handling (eller låta bli)?

Detta leder fram till den tredje handlingsteorin, som utgår från ett handlande subjekt, dvs. en varelse, som själv initierar händelser utan att tvingas till det av någon eller något annat. *Jag* lyfter armen, och därför rör den sig; inte på grund av att en avsikt eller ett viljebeslut *inträffar* inom mig. Enligt denna teori är begreppet «handlande subjekt» fundamentalt; det kan inte genom analys lösas upp i beståndsdelar. Enligt Roderick Chisholm (med vilken Hansson instämmer) förutsätter denna teori två olika

⁴ Hansson ägnar avsevärt utrymme åt denna teori (kap. 2) utan att gå in på dess teologiska tillämpning, dvs. Spinozas panteistiska teologi, som tycks vara förenlig med vår kunskap om naturliga fenomen, inklusive den allmänna relativitetsteorin. Hanssons omfattande och detaljerade kritik av denna handlingsteori är viktigare än vad han själv tycks bedöma, mot bakgrund av boken i övrigt.

slags orsaker; handlings-kausaltitet och händelse-kausaltitet. Själv menar jag att man visserligen måste skilja mellan det handlingsorsakade och det händelseorsakade, men skillnaden hänför sig till den bakomliggande orsaken och inte till typen av händelser som blir resultatet av respektive orsak.⁵

Handlingskausaltiteten leder Hansson till frågan om hur mentala händelser förhåller sig till fysiska. När jag utför en *grundhandling* (basic act), som t.ex. att lyfta armen, händer något i hjärnan, som stimulerar nervbanorna till armen.⁶ Vari består nu själva handlingen? I lyftandet av armen eller i att hjärnan producerar nervimpulser? Om det senare är fallet, då är inte «lyfta armen» någon *grundhandling*, eftersom jag *genom* att lyfta armen förändrar ett tillstånd i hjärnan. Hanssons sofistikerade lösning är att göra den mentala-fysiologiska beskrivningen till en oupplöslig enhet. Att lyfta armen är att utföra något, som orsakar (handlingsorsak) förändringen i hjärnan, vilken i sin tur orsakar (händelseorsak) att armen lyfts.⁷ Detta gör det möjligt att tänka sig att människan ingriper i en värld av naturliga, regelbundna händelser. Därmed kan vi också hävda, att det finns enskilda händelser som utgör undantag från naturens regelbundna ordning. Det är denna handlingsteori som Hansson senare använder för att utveckla en teori om hur Gud kan tänkas ingripa i världen.

⁵ Se till exempel Anthony Flew och Godfrey Vesey, *Agency and Necessity* (Oxford 1987), s. 55 ff., 121 f., 158 f. Flew gör en mer fruktbar åtskillnad mellan fysiska orsaker, vilka nödvändiggör fysiska händelser, och moraliska orsaker, vilka förmår andra subjekt att vilja handla i en eller annan riktning utan att nödvändiggöra.

⁶ En *grundhandling* (basic action) är en handling som jag gör utan att behöva göra något annat, t.ex. röra min hand. Detta till skillnad från handlingar som jag inte kan utföra utan att också utföra en annan handling, t.ex. hälsa på någon *genom* att röra på handen.

⁷ Hansson, *Act of God*, s. 47–51. Jag undrar vad Hansson har för skäl att inte tillämpa samma lösning, på en semantisk nivå, på den perspektivistiska handlingsteorin (ovan). I så fall kan vi nämligen göra två handlingsteorier till en; teorin om ett handlande subjekt.

3. Deismens Gud

Enligt deistisk uppfattning uppehåller Gud världen utan att störa dess ordningar. Gud kan visserligen tänkas utföra enskilda handlingar, men dessa påverkar ingenting annat än den troendes (eller andra människors) personliga erfarenhetsliv. Med andra ord, Gud kan åstadkomma förändring i världen, men det sker genom att troende människor lever ut sin erfarenhet av en gudomlig verklighet. Det klassiska exemplet härvidlag är Bultmanns avmytologiseringsprogram. Bultmann hävdar att myten innebär en objektiverande återgivning av något som inte kan göras till ett objekt, nämligen Guds transcendenta aktivitet. Enskilda gudshandlingar måste i stället tolkas som de tillfällen i historien då troende människor konfronteras med Guds närvaro. Men dessa troserfarenheter är alltid öppna för andra tolkningar; händelserna kan samtidigt uppfattas i naturliga termer. Detta är något annat än Guds aktivitet i traditionell mening, eftersom innebörden nu inskränker sig till ett allmänt uppehållande av naturens ordning. Här finns inget utrymme för enskilda gudshandlingar i traditionell mening; allt är ju en fråga om huruvida den troende väljer att förstå en händelse som ett möte med Gud (låt vara att Guds allmänna, uppehållande aktivitet är en nödvändig förutsättning för själva erfarenheten).

Även Maurice Wiles gör gällande att individuella gudshandlingar bör förstås i termer av den troende människans erfarenhet. Visserligen kan man inte, enligt Wiles, på logiska grunder utsluta att Gud är knuten till enskilda händelser i världen, men därmed har man bara angett vad som är logiskt möjligt, och det räcker inte för att underbygga en rimlig teologisk uppfattning. I själva verket är det så, menar Wiles, att troende människors erfarenhet av Guds engagemang i livet omfattar väldigt mycket. Om varje erfarenhet svarade mot ett verkligt ingripande av Gud, då skulle vi tvingas ge upp vår förståelse av naturliga kausalsamband och tanken på en i förhållande till Gud (relativt) autonom värld. Det är denna autonoma helhet av naturliga orsakssamband som, enligt Wiles, inte kan brytas upp av enskilda gudomliga ingripanden. Varje händelse som inträffar i världen kan äga rum bara därför

att världen i sin helhet är beroende av Gud. Enskildheter inom denna helhet kan fokuseras av den troende därför att han eller hon i dem ser ett speciellt tydligt uttryck för detta Guds allomfattande syfte med världen i dess helhet.

Talet om Guds aktivitet bör alltså uppfattas som ett sätt att erfarenhetsmässigt förhålla sig till de händelser i naturen och historien som på ett särskilt sätt ger uttryck för Guds syften.⁸ Det som gör att vi ändå kan kalla gudshandlingen en enskild handling är att själva erfarenheten av ett gudomligt syfte för världen alltid är något konkret och individuellt.

Wiles' betoning av Guds allmänna, övergripande aktivitet i världen syftar till att säkerställa tanken på människans frihet. Om Gud och människa hade varit relaterade på det sättet att samma händelse var resultatet av bådas handlande, då skulle människan bli ett instrument i Guds hand och hennes frihet tillintetgjord. Detta är alltså skälet till Wiles' ovillighet att acceptera individuella gudshandlingar i världen. Syftet med skapelsen är i stället att frambringa en ömsesidig relation mellan Gud och människa, där människans ja till Guds vilja och syften grundar sig på ett gensvar i genuin frihet. Världen sådan den är skapad utgör en förutsättning för denna ömsesidighet och frihet.

Hanssons kritik av Bultmann drabbar i hög grad även Wiles. Det som gör den enskilda gudshandlingen specifik blir ju nu något som är helt förlagt till dess subjektiva resultat, trons gensvar. «Den troende människan kan alltså inte hävda att händelsen i sig utgör grunden för att se den såsom ett uppenbarande av Guds syften, till skillnad från andra händelser, som skulle kunna uppenbara samma sak ...»⁹ Mot detta kan man emellertid invända, att inga händelser i sig, oberoende av religiösa tolkningsramar, erbjuder en uppenbarelse av Gud. Det kommer alltså an på Hansson att visa, att man inte skulle kunna utveckla sådana resonemang inom ramen för Wiles' tankar.

Man kan vidare undra vad som motiverar Hansson att utelämna den moraliska dimensio-

⁸ Maurice Wiles, *The Remaking of Christian Doctrine* (London 1974) s. 35–38; *God's Action in the World* (London 1986) s. 28–38, 78 ff., kap. 8.

⁹ Hansson, *Act of God*, s. 63.

nen, som är så viktig för Wiles.¹⁰ Även om det är logiskt möjligt att Gud handlar i enskilda handlingar, så kvarstår frågan huruvida det är moraliskt rimligt. Finns det något skäl till att ingripa i Jerusalem år 30, men inte ingripa varje gång ett barn är på väg att förolyckas? Ur moralisk synvinkel så borde Gud antingen konsekvent avstå från att ingripa eller ingripa ständigt. Det kan te sig som om det bara finns två valmöjligheter; någon form av deism eller gudomlig determinism. Man måste kunna visa att ingendera är hållbar.

4. En Gud som inte ingriper

Wiles' stöder sig i hög grad på Gordon Kaufmans analys av Guds handlande. Även här finner man att Gud varken avbryter naturliga orsakssammanhang eller detaljstyr människans handlande. Guds aktivitet uppträder aldrig i historien som något exklusivt, ett undantag. Vår erfarenhet av världen säger oss att den är ett slutet system av orsak och verkan. Därför kan Guds handlande aldrig vara en faktor i detta system. Men Kaufman vill undvika deism; därför inför han en distinktion mellan själva gudshandlingen, som utgörs av en enda övergripande handling (*master act*), och alla dess enskilda faser (*subacts*). Den övergripande gudshandlingen binder samman alla händelser från skapelsens begynnelse till dess uppgående i Guds slutliga syfte. Men den byggs upp av de enskilda steg som är väsentliga för dess förverkligande. Vi kan inte känna igen dessa steg, eller faser, oberoende av den övergripande gudshandlingen, den som ger universum dess struktur och naturförloppet deras riktning. Till skillnad från Wiles menar Kaufman att Guds förhållande till händelser i världen inte är konstant, utan varierande, beroende av vad som händer. Men, som Hansson riktigt påpekar, vi ställs ändå inför problemet hur Gud kan påverka världen i den avsedda riktningen utan att ingripa och förändra de naturliga orsakssammanhangen.¹¹ Det förefaller dessutom som om själva begreppet «övergripande gudshandling» ställer till med logiska besvär. Om

den inkluderar allt som sker, så kan den inte vara en handling. En handling är ju en händelse; gudshandlingen skulle därmed inrymma sig själv som en händelse i mängden av alla händelser, och detta är ju en omöjlighet.

En mer fruktbart försök att *både* undvika deism och hävda tanken på individuella gudshandlingar möter vi hos Austin Farrer och hans idé om ett förenat mänskligt och gudomligt handlande (*double agency*). Vi kan enligt denna tankegång hävda att Gud utför handlingar *via* människors fria gensvar till Gud.

Farrer menar att vi i efterhand kan uppfatta vissa mänskliga handlingar som Guds aktivitet, nämligen sådana som har utförts i samklang med Guds vilja. «När vi formas i enlighet med Guds vilja, så används vi också av Gud i den bemärkelsen att Guds vilja kommer till uttryck i våra liv. Guds verksamhet i detta är något som tillhör det gudomliga mysteriet; effekten av det kommer till uttryck i vad vi förmås att göra.»¹²

Enligt Farrer ger detta utrymme för både människans frihet och integritet, men man måste nog invända att detta knappast är särskilt övertygande, så länge Guds del i det förenade handlandet (att föra oss i samklang med sin vilja) beskrivs som ett mysterium. Frågan om orsaken till denna samklang — människan eller Gud — förblir olöst. Hansson kritiserar Farrers föreställning om att en enda händelse kan ha två orsaker, dvs. rymma två intentioner (Guds och människans) och därmed två innebörder. En sådan händelse kan inte kallas en individuell gudshandling utan självmotsägelse.

Hansson fortsätter med att nämna två filosofer, John Lucas och Vincent Brümmer, som på olika sätt försökt komma till rätta med detta förenade handlande och den olösta frågan om en sådan händelses innebörd. Lucas¹³ angriper problemet genom att peka på de faktorer som är nödvändiga för att en händelse ska inträffa. Den fullständiga orsaken till en händelse består av alla de faktorer som tillsammans utgör en tillräcklig betingelse för att händelsen ska ske. De flesta av dessa faktorer måste vi i normala fall ta för

¹² Austin Farrer, *Faith and Speculation* (London 1976), s. 142.

¹³ John Lucas, *Freedom and Grace* (London 1976), kap. 1 och 4.

¹⁰ Wiles, *God's Action*, kap. 4, 6, 8.

¹¹ Hansson, *Act of God*, s. 79.

givna. Det gäller t.ex. *negativa* betingelser (sådana som verkar genom att inte hindra händelsen från att ske) och *konstanta* betingelser (sådana som skulle ske oavsett om händelsen i fråga inträffar). Vanligen väljer vi ut den eller de faktorer som vi anser vara avgörande för händelsen. Det är i regel dessa vi anger som själva *orsaken*.

På grundval av detta kan vi nu tolka det förenade handlandet (av Gud och människa) som ett gemensamt projekt, i vilket ingår både de nödvändiga betingelserna orsakade av människan och de nödvändiga betingelserna orsakade av Gud. Det är inte nödvändigt att betrakta just de betingelser som människan står för (människans beslut och av henne kontrollerade omständigheter) som själva *orsaken*; de av Gud orsakade betingelserna (*konstanta* betingelser, som Gud såsom skapare vidmakthåller) kan lika gärna uppfattas som själva *orsaken* till det som sker, i synnerhet om Gud uppfattas som personlig och därmed inte som någon man kan ta för given och utan vidare räkna med.

Vincent Brümmer kompletterar Lucas' analys genom att närmare precisera Guds del i det gemensamma projektet. «Gud förverkligar sin vilja via människors handlande genom att (a) med sin helige Ande inspirera människor så att de blir motiverade att utföra Guds vilja, och (b) arrangera människors faktiska omständigheter så att de ges möjlighet att utföra Guds vilja.»¹⁴ Om Gud är allsmäktig, så kan ingenting ske utanför Guds kontroll eller så att Gud inte skulle vara inblandad. Man kan uttrycka det på följande sätt: En nödvändig betingelse för varje händelse som inträffar är att Gud inte förhindrar den. Detta innebär inte att vi kan identifiera varje händelse som en en gudshandling; vissa händelser är avsedda av Gud, andra inträffar som icke avsedda bieffekter av själva gudshandlingen.¹⁵

Här handlar alltså Gud indirekt, via naturliga orsaker. Detta måste innebära följande: Om en händelse inträffar som är i enlighet med Guds vilja, så är den avsedd av Gud och därmed en gudshandling. Men om händelsen går emot Guds vilja, så måste den betraktas som en icke

avsedd bieffekt, möjlig på grund av att Gud inte ingriper för att förhindra den. I själva verket inträffar varje händelse på grund av att Gud inte förhindrar den. För Brümmer del blir därför den enda skillnaden mellan de olika slags händelserna den, att Gud avser respektive icke avser att händelsen ska ske.

Hansson har rätt när han i sin kritik av Brümmer hävdar att vi «aldrig kan säga att Gud är knuten till en viss händelse till skillnad från en annan.»¹⁶ Hanssons slutsats blir att Guds handlande *via* mänskliga handlingar (dvs. att skapa själva möjligheten för handlingen) nu inskränker sig till ett latent förhållande som råder oavsett hur människan väljer att handla (en *konstant* betingelse). Den enskilda, individuella gudshandlingen blir nu i själva verket bara en förklädnad för en allmän, övergripande gudshandling.

Detta gäller gudshandlingen såsom ett möjliggörande för människan att handla. Hanssons kritik drabbar däremot inte gudshandlingen såsom ett gudomligt motiverande eller ett Guds uppenbarande av sin vilja. Att inspirera en människa, eller uppenbara sin vilja för henne, är ju något helt annorlunda jämfört med att möjliggöra för henne att handla. Jag kan inspirera någon utan att kunna möjliggöra själva handlingen, liksom jag kan uppenbara min vilja utan att kunna inspirera. Så länge Gud kan inspirera mig är han åtminstone delvis involverad i vad jag gör som ett resultat av detta, och bär, till en del, ansvar för det. I denna utsträckning kan min handling faktiskt betraktas som Guds. Det samma gäller när Gud uppenbarar sin vilja för mig. Därför är det ändå, till sist, meningsfullt att tala om ett förenat mänskligt och gudomligt handlande bakom samma händelse (*double agency*). Vi kan tänka oss inspiration och uppenbarelse som gudshandlingar utan något ingripande i ett fysikaliskt orsakssammanhang. Däremot griper de in på det mentala planet (utan att vara tvingande). Brümmer resonemang är alltså inte deistiskt.

Vill man hävda att Gud handlar utan att ingripa i orsakssamband, då kan man välja att

¹⁴ Vincent Brümmer, *What are We Doing When We Pray?* (London 1984), s. 65 f; «Farrer, Wiles and the Causal Joint», *Modern Theology* 8 (1992), s. 5.

¹⁵ Brümmer, «Farrer, ...», s. 10.

¹⁶ Hansson, *Act of God*, s. 74. Både människan och Gud bidrar med *conditiones sine qua non*, men Guds bidrag är inte specifikt för den enskilda händelsen så som de mänskliga viljebeslutet är.

tolka begreppet «handling» på följande sätt: Varje handling har en fysisk och en mental aspekt, dvs. den involverar både kropps rörelse, som kan beskrivas fysiologiskt, och en intention, som vi beskriver i mentala termer. Dessa båda beskrivningar av samma händelse behöver inte konkurrera, utan kan betraktas som komplement till varandra. Tillämpat på Guds handlande innebär detta, att vi inte behöver låta det förhållandet att Gud har en intention med en händelse konkurrera med de fysiska orsakerna. Vi kan med andra ord undvika *the God of the gaps*.

Hansson pekar emellertid ut en svaghet i denna tankegång. Den gör inte rättvisa åt den innebörd av begreppet «handling» som redan är förutsatt i resonemanget.¹⁷ Det är ju så att den mentala beskrivningen, i stället för att vara komplementär, innehåller ett element som faktiskt konkurrerar med ett fysikaliskt orsakssamband, nämligen tanken att den som handlar själv orsakar en förändring av just den yttervärld där de fysikaliska orsakssambanden råder. Resonemanget förbiser med andra ord att det handlande subjektet själv fungerar som orsak, vilket förstås gäller även när det handlande subjektet är Gud. Hansson citerar med gillande David Brown, som hävdar att en Gud som inte ingriper i orsakssambanden inte kan agera i förhållande till människor på det sätt som fordras för att vi ska kunna tala om en personlig relation mellan Gud och människa.

Jag vill själv inte förneka detta, men hävdar ändå att detta inte drabbar Farrer, Lucas och Brümmer. Hos dessa tänkare, som utan att vara deister förnekar att Gud skulle ingripa i orsaksförloppen, är tanken på en personlig gudsgemenskap fundamental. Hanssons bild av den Gud som inte ingriper i naturliga orsaksförlopp är alltför grovhuggen för att ge utrymme för denna möjlighet, och behöver därför ytterligare förfinas. Som exempel kan nämnas att både inspiration och uppenbarelse är ingripanden på den mentala nivån utan att fördenskull innebära någon inskränkning av den mänskliga friheten. Inspiration förutsätter en personlig gudsgemenskap; inspiration är inte tvång, och kan därför inte ignoreras.

5. En Gud som ingriper

Detta leder oss över till frågan om gudomliga ingripanden. Kan man tänka sig att Gud griper in och förändrar vad vi vanligtvis betraktar som naturliga skeenden? Hansson tar avstånd från *under* i traditionell mening, trots att dessa lämnar de naturliga händelseförloppen orörda. Om under inträffar alltför ofta, då löper de risken att bli oskiljaktiga från det naturens regelbundenhet och blir därmed inte längre några under.

Kan vi då formulera en uppfattning om gudomliga ingripanden utan att göra Gud till vare sig en deistisk demiurg eller till en orsak bland andra orsaksfaktorer? Hansson tar sin utgångspunkt i den definition av handlingsbegreppet han tidigare argumenterat för; en handling är en förändring i ett händelseförlopp, orsakat av ett handlande subjekt. Här ser vi alltså att redan den mänskliga handlingen förutsätter ett ingripande i ett händelseförlopp.

Man brukar i detta sammanhang säga att händelser varken är oundvikliga eller omöjliga (så kallad *two way contingency*). Detta är ett sätt att hävda en indeterministisk syn på förhållandet mellan orsak och verkan. De förhållanden som orsakar en händelse resulterar inte med nödvändighet i just denna händelse. Ingen händelse är fullständigt determinerad, ingenting sker med nödvändighet. Det blir nu möjligt att säga, att den som utför en handling blir orsak till händelser som utan den handlandes ingripande skulle vara ofullständigt determinerade. Enligt Brümmer är detta möjligt eftersom universum uppvisar en fundamental slumpmässighet, så som t.ex. kvantfysiken förutsätter.¹⁸ På detta sätt kan alltså människor ingripa i världen och förändra den utan att naturens ordning åsidosätts (vilket man ju tänker sig när under sägs inträffa). Därmed, säger Brümmer, kan vi också tänka oss att Gud kan ingripa och förändra händelseförlopp i världen, utan att ett under har skett.

Hansson avvisar emellertid tanken att vårt handlande skulle äga rum inom ramen för en

¹⁷ Hansson, *Act of God*, s. 98 ff.

¹⁸ Brümmer, *When We Pray*, s. 63 f. Detta innebär inte att kvanteorin i sig gör mänskligt handlande möjligt. Det är snarare så att den beskriver en egenskap hos universum som bildar förutsättning för att människor ska kunna handla i angiven mening.

sådan indeterminism. Det viljebeslut som finns i en handling kännetecknas inte av indeterminismens nyckfulla slumpmässighet. Indeterminism innebär visserligen oförutsägbarhet, men när en handling är oförutsägbar så syftar detta på det fria viljebeslutets ansvar, inte slumpens tillfällighet. Indeterminismen fungerar alltså inte som postulat för mänskligt handlande. Den utgör tvärtom ett exempel på det misstag man brukar kalla *God of the gaps*.¹⁹

Det förefaller som om Brümmer verkligen begår ett misstag genom att inte hålla isär begreppen tillräckligt noga, men även Hansson förbiser två olika betydelser av indeterminism. Detta kan nämligen betyda, *för det första*, att ingenting är bestämt av sina orsaksförutsättningar, eller, *för det andra*, att inte allting är bestämt av sina orsaksförutsättningar. Det skapar alltså bara förvirring att utan vidare tala om indeterminerade handlingar som «nyckfullt slumpmässiga».

Enligt den andra betydelsen av «indeterminism» gör man endast gällande att naturens ordning präglas av ett slags öppenhet, som möjliggör förändring. Hanssons eget resonemang förefaller operera med denna innebörd. Han utvecklar ett slags tvådimensionellt orsaksbegrepp. Naturliga orsaksförlopp är oundvikliga, så länge människans handlande inte är inblandat. Men nu är det ju alltid så, att bland de orsaksförutsättningar som måste uppfyllas för att något ska inträffa, finns de *negativa* betingelserna, dvs. de som inte hindrar skeendet (se ovan). En människa är en av de faktorer som med sitt handlande utgör denna negativa förutsättning för varje naturligt sett oundvikligt skeende; människan ingriper inte för att förhindra det som sker. En handling är därför orsak till icke-naturliga händelseförlopp; den handlande är ju inte själv en del av det naturliga händelseförloppet. När vi därför beskriver världen, måste vi använda både begrepp som «naturlig nödvändighet» och «regelbundenhet», men *också* begrepp som «öppenhet för mänsklig manipulering». För att beskriva denna öppenhet talar Hansson om «formbarhet» (pliability), detta i motsats till indeterminism. Men resonemanget pekar snarare på indeterminism i dess *andra* betydelse; vi

kan ju aldrig vara säkra på ett händelseförlopp så länge möjligheten finns att en människas handlande förändrar det.

Inom fysiken är den mekaniska bild av universum som vi förknippar med Laplace och Newton inte längre aktuell. Till och med på den makro-nivå, där den klassiska fysiken opererar, erkänner man idag en öppenhet mot framtiden som ytterligare försvagar den mekaniska och deterministiska världsbildens ställning. Samtidigt är det så, att våra kreativa handlingar fordrar ett mått av förutsägbarhet hos händelseförloppen. Vi behöver kunna förutsätta naturlagarlagar om vad som kan och inte kan inträffa. I stället för att Gud skulle operera i de luckor där fysiken står utan förklaring, är det faktiskt så, att Guds handlande är beroende av fysikens lagar. Nu skulle man kunna hävda att dessa luckor bara är en fråga om bristande kunskap, men det finns även ontologiska luckor i tillvaron, åtminstone om man ansluter sig till den så kallade Köpenhamnstolkningen av kvantfysiken. Enligt denna beskriver Heisenbergs osäkerhetsprincip något faktiskt, ontologiskt. Därför kan vi inte utesluta att Gud handlar genom att styra det som annars vore indeterminerat på mikro-nivå (Brümmers tanke) av det skälet att det skulle innebära en *God of the gaps*. Luckorna är, som sagt, inte bara kunskapsmässiga.

I övrigt argumenterar Hansson snarligt Brümmer. Om mänskliga handlingar innebär ingripande i naturförloppen, varför inte också Guds handlande? Hansson avvisar tanken att Guds handlande enbart skulle bestå i en universell, övergripande handling. Ett personligt gudsbegrepp, menar Hansson, innebär att Gud har en personlig relation med människan som individ, och inte bara till mänskligheten som ett kollektiv.

Nu finns det emellertid teologer som vill knyta varje enskild händelse i världen till ett gudomligt syfte. Allt som sker är avsett av Gud och därför en gudshandling. Men här måste man invända: Är själva tanken på ett allomfattande gudomligt handlande meningsfull? Det blir nu omöjligt att tänka sig vad som skulle hända om Gud avstod från att handla. Det verkar alltså som om vi bara kan tala meningsfullt om Guds handlande i termer av avgränsade, individuella gudshandlingar. Om Gud ser människor som

¹⁹ Hansson, *Act of God*, s. 98 ff.

enskilda individer, då måste Guds handlande i relation till dessa individer vara unikt. Varje gudshandling blir något specifikt.

Tankemodellen för Guds handlande är här hämtad från den mänskliga handlingen; den teologi om Guds handlande som Hansson utvecklar blir därför starkt kopplad till det mänskliga. När jag läser bokens avslutande sammanfattning²⁰ kan jag inte undgå intrycket att författaren jämför Guds och människans handlande på ett sådant sätt att de båda utgår från samma kategori av handlande subjekt. Hansson hävdar att det finns tre sätt på vilket Gud handlar, två allmänna och ett specifikt:

- a) Gud handlar i världen *universellt* genom att inte hindra det som sker.
- b) Gud handlar *uniformt* i förhållande till sådant som är lagbundet.
- c₁) Gud handlar *specifikt* på det sättet att hans beslut är en nödvändig betingelse för att en händelse ska ske.
- c₂) Gud handlar *unikt* i förhållande till personer, grupper av personer, eller vissa händelser.

«Genom att handla, åstadkommer Gud, eller något annat handlingssubjekt, en förändring av ett händelseförlopp, sådan att detta händelseförlopp, utan handlingen, skulle vara tillräckligt bestämt av dess naturliga orsaker.» Detta innebär att c₁ också gäller för en människas handlande. Faktum är att en människas handlande kan beskrivas så detaljerat, att det faller in även under c₂.

Jag skulle nu vilja ställa frågan om inte Guds handlande skiljer sig från människans på grund av *sättet* som det utförs på. Frågan om gudshandlingens «mekanism» går Hansson inte in på, eftersom tanken på Guds *transcendens* inte förs in i diskussionen. Den individuella gudshandlingen skiljer sig från den uniforma genom att själv vara unik, inte på grund av att den som är föremål för handlingen är unik. Eftersom även «personer, grupper av personer, eller vissa händelser» är föremål även för Guds uniforma handlande, kan det inte vara dessa som gör gudshandlingen till något individuellt. Det som

gör gudshandlingen till något individuellt måste alltså vara *sättet* på vilket den utförs i förhållande till dess objekt. Nu är emellertid sättet på vilket Gud handlar olikt det mänskliga med dess rums- och tidsliga begränsning. Gud är transcendent i förhållande till världen. Gud handlar uniformt med hela den skapade världen, och specifikt genom att bryta in i skapelsens regelmässiga processer. Javisst, men Gud är annorlunda, och detta gäller även sättet på vilket han handlar.

Det verkliga problemet när det gäller Guds handlande är hur Gud ska kunna förändra saker i världen utan att göra våld på människans frihet och självständighet. Det vore fel att säga att Gud är beroende av världen för att kunna handla, eftersom världen har kommit till genom ett gudomligt viljebeslut. Men beslutet att skapa en värld som ska innehålla fria individer är beroende av en gudsaktivitet som är uniform, uppehållande, och som just på detta sätt möjliggör människans handlingsfrihet. Därför kan vi inte placera Guds handlande på samma plan som det mänskliga.

På vilket sätt handlar Gud? Han finns inte i världen på ett kroppsligt sätt, men kanske världen är Guds kropp? I så fall kunde de enskilda gudshandlingarna tänkas vara analoga med medvetna kroppsliga skeenden, som t.ex. andningen (som ju bidrar till att upprätthålla kroppens funktioner)? Men kan då människan vara en del av Guds kropp och samtidigt självständig? En annan möjlighet är att Gud finns i rummet, men oberoende av den skapade världen, och är allestädes närvarande genom att omfatta den skapade världens rum utan att själv rymmas i den. Enskilda gudshandlingar kunde utföras från en värld i fler dimensioner än vår, en värld som är närvarande överallt i den skapade världen. Hursomhelst, att på dessa sätt försöka klarlägga innebörden av «Guds transcendens» är enligt min mening nödvändigt för att kunna diskutera individuella gudshandlingar.

I det sista kapitlet diskuterar Hansson den traditionella läran om Guds tidlöshet.²¹ Han drar

²¹ Se t.ex. Grace M. Jantzen, *God's World, God's Body* (London, 1984); Marcel Sarot, *God, Possibility and Corporeality* (Kampen, 1992); min egen «God's Omnipresent Agency», *Religious Studies* 20 (1984), s. 637–655; samt min *Divine Presence in the World* (Kampen, under tryckning).

²⁰ Hansson, *Act of God*, s. 125.

slutsatsen att denna lära är oförenlig med tanken på enskilda gudshandlingar. Dessa förutsätter ju förändring av något slag, och därmed tid. Om Gud svarar på bön eller på annat sätt visar gensvar gentemot människan, då måste Gud vara i tiden. Jag menar att detta problem visserligen är intressant, men att frågan om Guds förhållande till rummet, och därmed problemet med gudshandlingens «mekanism», är mer brännande.

Mats J. Hansson har skrivit en tankeväckande bok och den uppmuntrar den teologiske eller filosofiske läsaren att reflektera över dessa frågor. Argumenteringen i boken är klar, och genom att dessutom vara utmanande blir det möjligt för läsaren att se vilka ståndpunkter han eller hon eventuellt inte kan omfatta för egen del. Var och en som intresserar sig för dessa frågor bör ta del av de djupgående analyserna i denna bok innan han eller hon själv ger sig i kast med ämnet.

Summary

Understanding an Act of God

An Essay in Philosophical Theology

This study deals with the problems involved in talking about worldly events as divine acts, in light of contemporary presuppositions that guide our understanding of events, in particular, the assumption of natural regularity and necessity. If events follow necessarily upon their causes, how can we ascribe particular events to God as his acts?

The author examines the problem with reference to philosophical action-theory. Three different analyses of <act> are discussed in order to obtain conceptual tools capable of resolving the problem.

The argument is developed in close dialogue with relevant contemporary theological work, in particular, the theory that <divine act> should be seen as a personal response to a general divine activity in the world as a whole. The dependence of this account on a particular understanding of <act> helps the author to identify its shortcomings, in particular its inability to secure a notion of agential efficacy. What is needed is a concept of God effecting change which does not undermine the assumption of natural regularity. Such a concept is pursued in relation to the theory of human agency. To act is to interfere with natural regularities, which are understood as conditional upon the non-interference of agents.

The author next examines the problem of differentiating between divine acts and other events, which is a condition for giving the idea of <divine act> the necessary sense of uniqueness. Finally, the concept of <divine act> is related to the notions of temporality and change.

LITTERATUR

Recensioner utgör en viktig del i STK:s bevakning. I detta häfte har redaktionutskottet valt att publicera endast tre artiklar för att bereda plats för ett större antal aktuella recensioner.

Timo Veijola (ed): *The Law in the Bible and in its Environment. Publications of the Finnish Exegetical Society 51. 186 sid. The Finnish Exegetical Society, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1990.*

Ett stillsamt men passande inslag i firandet av det svenska reformationsjubileet 1993, det s.k. jubelåret, kan vara att man studerar åtminstone två av artiklarna i samlingsverket *The Law: Moshe Weinfelds* om det bibliska jubelåret och Timo Veijolas «Der Dekalog bei Luther und in der heutigen Wissenschaft». Utgivaren Veijola, GT-professor i Helsingfors, har lyckats få en imponerande skara exegetiska högdjur att medverka. Samtidigt har han lyckats skriva det intressantaste bidraget själv: som god tvåa kommer Syreenis jämförelse mellan Matteus och Lukas. De flesta artiklarna har sitt ursprung i föreläsningar från Finska exegetiska sällskapets jubelår 1988–89 (50-årsdagen inföll den 10 nov. 1988).

Åtminstone bland exegeter är det ovanligt att behandla Luther som Veijola gör: varken som en lärofader att försvara eller som en föråldrad exeget att förakta utan som en respekterad kollega, kanske genial men inte ofelbar. Efter en inledning om dekalogen som helhet följer en genomgång bud för bud. Summan blir att Luther på det hela taget har säker blick för budens ursprungliga innebörd. «oft sogar deutlicher als manche, die sich historisch-kritisch nennen» (88). Å andra sidan har han tillagt åtskilligt, framför allt genom att vid varje bud förklara vad som krävs, inte bara vad som förbjuds. Det kan med Veijola beskrivas så, att Luther med hjälp av dekalogen konkretiserar budet «Du skall älska din nästa som dig själv» (Lev. 19:18) och omvänt med hjälp av kärleksbudet generaliserar dekalogens bud, så att de blir brukbara i ständigt nya förhållanden. Det är ju något liknande som sker när Luther hänför buden till den naturliga lagen: Han läser dem i ljuset av Genesis (och Rom. 1–2) och den gåva från Gud, som är budens källa, blir då inte befrielsen ur Egypten utan livet, skapelsen: «Jag är Herren, din Gud (scilicet: som har skapat dig och alla varelser). Du skall inte ha andra gudar ...» Därmed vidgas adressatkretsen från Israel till mänskligheten.

James Barr (Oxford) skriver om «Biblical Law and the Question of Natural Theology», främst om hur GT:s texter förhåller sig till begreppet «naturlig lag». Han skiljer dock inte alltid (men väl ibland) på naturlig lag

och naturlig teologi, vilket alstrar en viss oklarhet. «Evangelium» und Gesetz im Deuteronomium» av Lothar Perlt (Göttingen) kan till stor del läsas som en kommentar till första budet: den för Dt utmärkande koncentrationen till ett huvudbud som innefattar allt det andra och som i sin tur bygger på vad Gud har gjort, på Israels samhörighet med sin Gud: «Herren, vår Gud, Herren är en» (6:4). Genom lagen bevaras man i landet, i förbundet, i gemenskapen med Gud — eller är lydningen ett villkor för att man alls skall komma in? Som Perlt antyder ger Dt olika besked om den saken i olika skikt. I varje fall kan man tillägga att redan Dt innehåller uttryck för den innerliga lagfromhet som är ett så viktigt inslag i NT:s ursprungsmiljö: «Das Beherzigen der Tora, das denkende und handelnde Einswerden mit dem offenbaren Willen Gottes, ist der Weg in die Gemeinschaft mit Gott selbst, in die unüberbietbare Gottesnähe, in die ewige Seligkeit» (C. Levin, *Die Verheißung des neuen Bundes*, 1985, 263).

Bibelns omvärld behandlas framför allt i den nämnda artikeln av Moshe Weinfeld (Jerusalem) om sabbatsår och jubelår — ett vackert prov på exegetiskt detaljarbete förenat med magistral överblick över relevant jämförelsematerial från sumerer till ptolemer — och i «Divine and Human Law in Early Platonism» av Holger Thesleff (Helsingfors), som skriver lättläst och upplysande om ett ämne som dock ligger lite vid sidan om de övriga.

Till NT tycker jag som sagt att Kari Syreeni (Helsingfors) lämnat det mest givande bidraget, «Matthew, Luke and the Law». Det är vanligare att Matteus jämförs med Paulus när det gäller övergripande teologiska frågor (varvid Paulus brukar avgå med segern). Men det är på flera sätt naturligare att jämföra honom med Lukas. De skriver ungefär samtidigt med till stor del samma källor skrifter i samma genre — och det kan vara roligt för Matteus att som omväxling få framstå som den mest sofistikerade: ty det gör han onekligen. Den hednakristne Lukas ser saken ganska enkelt, som vi: Lagen är Moseböckerna, judarnas levnadsregler, som inte vi behöver följa, efter apostlarnas och Andens beslut (Apg. 15). Men Matteus bär livet igenom, liksom Paulus, på sin kropp ett tecken på sin judiska identitet. Han kan inte lika lätt hänföra lagen till «de andra» eller det förflutna. Samtidigt visar han starkare sinne än Lukas för lagens demoni. Liksom Paulus har Matteus en mer komplicerad, differentie-

rad och överhuvud taget intressantare syn på Guds lag. Syreeni betonar visserligen att han inte delar den utbredda nedvärderingen av Lukas. Men slutintrycket blir att vi, om vi enkelt och problemfritt fått vår hednakristna status legitimerad av Lukas, kan ha djupare insikter att hämta hos Matteus — och hos Paulus.

Georg Strecker, NT-kollega till Perliitt i Göttingen, skriver om bergspredikan, klart disponerat i tre delar: Jesus, urförsamlingen, Matteus. Jesu kritik av lagfromheten framstår som radikal: «dann bleibt nichts übrig, als sich vor Gott schuldig zu bekennen» (112). Urförsamlingen tonar ned kritiken, och Matteus är närmast släkt med Jakobs brev. Efter läsningen av Syreeni ter sig det sista omdömet som en avsevärd förenkling. Heikki Räisänen (Helsingfors) har förut figurerat under rubriken «Ein Sturmzentrum der Paulusforschung» (G. Klein, *Verkündigung und Forschung* 33/1, 1988) och bär syn för sägen (även om han nu lugnat sig något, när det gäller att beskylla Paulus för tankeförvirring, 170). Ämnet är «Der Bruch des Paulus mit Israels Bund», uppfriskande för en svensk som blivit övergödd med utredningar om kontinuiteten. Det blir det inte tal om hos Räisänen. På goda grunder avvisar han tanken att Paulus bara velat öppna det bestående förbundet för hedningar. Kristus har ersatt lagen som väg till gudsgemenskap och både jude och grek måste bli «en ny skapelse» (Gal. 6:15). Ändå är lagen helig och blir rentav befäst (Rom. 7:12, 3:31). Här funnes mycket att diskutera. Långtråkig är Räisänen inte ett ögonblick, däremot mindre nyanserad än Syreeni. Efter detta fyrverkeri är det lugnande att avsluta med de fridfulla synpunkterna på «The Jewish-Christian Argument in the First Century» av Jacob Neusner (Judaic Studies, Brown University, Rhode Island). Utan att man får något intryck av att skillnaderna tonas ned konstaterar Neusner lidelsefritt att båda riktningarna, den fariseisk-judiska och den kristna, har stöd i Skriften, enkannerligen i Lagen — och att båda omtolkar den rejält, var på sitt vis.

Summa: en innehållsrik jubileumsskrift med en stimulerande mångfaldig belysning av det gemensamma ämnet. Något som ingen behandlar är den naturliga lagen i NT (där saken väl faktiskt har ett klarare uttalat stöd än i GT, t.ex. i Matt. 5:45 och Rom. 1–2), och något som kunde behandlats utförligare är lagen som frälsningsväg i GT. Men det som bjuds är inte litet. Det är intressanta personer som talar om viktiga ting och man hade gärna hört dem fortsätta tala.

Erik Aurelius

K. Berger – C. Colpe (eds.): *Religionsgeschichtliches Textbuch zum Neuen Testament*, (NTD Textreihe Band 1). 328 sid, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen–Zürich 1987.

Boken presenterar ett urval av texter, som ur religionshistoriskt perspektiv belyser Nya testamentet. Den är tänkt som en kompletterande information till H.G. Kippenberg – G.A. Wewers, *Textbuch zur neutestamentlichen Zeitgeschichte*, Göttingen 1979, där tyngdpunkten låg på den rent historiska aspekten. Texterna följer, som hos Strack–Billbeck eller Brauns bok om Qumran, de nytestamentliga texterna och är därför lätta att användas, när man arbetar med ett bestämt ställe i Nya testamentet.

Som utgivarna understryker hjälper de religionshistoriska parallellerna oss, att ta våra bibliska texter ut ur deras isolering och att se sambandet med den omgivande miljön. Detta kan också hindra exegeten från att alltför snabbt läsa moderna perspektiv in i en nytestamentlig text.

Utgivarna är medvetna om, att urvalet förblir begränsat. De har föredragit att belysa textavsnitt i Nya testamentet hellre än enskilda begrepp. De har tillfogat förklaringar för att hjälpa läsaren att på ett riktigt sätt förstå de anförda texterna. De har slutligen valt ut hedniska texter framför judiska, kristna eller gnostiska, eftersom dessa ofta redan är tillgängliga genom vanliga kommentarer.

I sin inledning har Berger – Colpe utarbetat olika kategorier, i vilka man kan fånga in parallellerna. Först kategorier som utgör en kontrast (metamorfos, reception med motsatt tendens, avsiktlig kontrast, implicit antites, omvända relationer, borttagning, divergens, lån med ny funktion, transposition, utveckling eller reduktion), sedan kategorier som betonar likheten (utgångspunkt, ställningstagande, paralleller, avlägsen likhet, konvergens, gemensam utgångspunkt, lån, imitation, anpassning, gemensam konvention, anspelning och citat, gemensam visdom, språkliga konventioner, stimulerande närvaro av en texttradition). Dessa kategorier kan enligt utgivarna också kombineras. Jag känner här igen Bergers speciella intresse för begreppsavgränsningar som han visat i andra arbeten, men dessa klassifikationer är knappast stringenta. De belyser emellertid vad utgivarna hade i huvudet, när de valde sina texter.

När man ser på det konkreta urvalet av texter, så konstaterar man, att informationsvärdet varierar från fall till fall. Läsaren är överlämnad åt utgivarnas speciella religionshistoriska intressen och får inte alltför snart uppfatta de anförda ställena som tydliga paralleller. De bör i stället ses som inspirationskällor för att läsa den nytestamentliga texten ur ett annorlunda perspektiv. På det sättet kan de vara stimulerande för läsarens personliga reflexioner.

René Kieffer

Claus-Jürgen Thornton: *Der Zeuge des Zeugen. Lukas als Historiker der Paulusreisen (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 56)*. 430 sid. J.C.B. Mohr. Tübingen 1991.

Till grund för detta arbete ligger en doktorsavhandling i Tübingen med Martin Hengel som «Doktorvater». Den fråga som Thornton inriktar sig på gäller författaren till Luk.-Apg. Var han, såsom den kyrkliga traditionen försäkrar, en temporär följeslagare till aposteln Paulus? Eller härstammar dubbelverket från en senare, anonym auktor, som befunnit sig på stort avstånd från vad som skildras? (s. 4).

Vid behandlingen av sitt tema undersöker Thornton först *de äldsta fornkyrkliga uppgifterna* om författarens identitet (s. 7–81). Därpå tar han upp *det litterära problemet* med «vi»-styckena (s. 83–197) för att sedan ge sig i kast med *det historiska spörsmålet* (s. 199–367).

Irenaeus uppger ju om den tredje evangelisten att han varit «Paulus följeslagare» (ca 180, s. 10; jfr s. 67). Varifrån har han fått denna information? Genom en ingående och intressant utredning menar sig förf. kunna spåra den till församlingsbiblioteket i Rom (s. 8–69). Under hänvisning till denna källdiskussion och andra relevanta förhållanden argumenterar Thornton framgångsrikt för att traditionen om Lukas som auktor till Luk.-Apg. kan följas tillbaka åtminstone till första tredjedelen av 100-talet (s. 69).

Nu kan dock även en gammal tradition vara falsk. Thornton granskar därför de argument som framförts för att Luk.-Apg. skulle ha pseudepigrävt tillskrivits Lukas i ett senare skede. Han finner dem inte hållbara. Bl.a. fokuserar han med rätta frågan, varför man sekundärt skulle ha knutit det tredje evangeliet och Apg. till Paulus-lärjungen Lukas namn om de inte varit associerade med det från början. Paulus hade ju inte vandrat med Jesus; skulle då denne apostels följeslagare och lärjunge ha setts som en lämplig historisk garant för en *historia Jesu?* (s. 72–81).

Thorntons mångfasetterade undersökning av den fornkyrkliga traditionen betr. författaren till Luk.-Apg. leder honom till slutsatsen, att den har historisk förankring. Om inga viktiga «inre» grunder motsäger det «yttre» vittnesbördet «finns det ingen anledning att tvivla på dess trovärdighet» (s. 80 f.).

Mot denna bakgrund vänder sig Thornton till de s.k. «vi»-styckena i Apg., dvs. de ställen där författaren plötsligt och oförmedlat talar i «vi»-form (16:10–17; 20:5–21:18; 27:1–28:16).

Först tar han upp det *litterära* problemet. Om man tänker sig att Lukas *inte* är författare till Apg., hur skall då dessa avsnitt förstås? Har auktorn bara varit en kompilator, som återgett vad han funnit i en källa utan att ändra «vi»-formen? Eller är denna ett stilistiskt

grepp av honom för att ge intryck av ögonvittne och därmed väcka större tilltro? Eller för att göra framställningen mer livfull? Har han knutit an till gammaltestamentlig-judiska litterära förebilder? Eller till hellenistisk-romerska? Dessa och andra lösningsförslag prövar Thornton ingående. Härvid behandlar han de berättelse- och teoretiska frågorna rörande «jag»- och «vi»-form, historieskrivningen i antiken, tillkomsten av dåtida reseberättelser på grundval av olika källor (privata noteringar, ämbetsrapporter, räkenskapsuppgifter, krigsbulletiner, kejsrerliga «kommentarer») etc. Resultatet blir att «vi»-styckena i Apg. inte innehåller något, «was antike Leser nicht für völlig realistisch gehalten hätten. Sie konnten darin nur einen Bericht über die wirklichen Erlebnisse des Autors erblicken» (s. 141).

I det sista kap. vänder sig Thornton så till det *historiska* problemet vad gäller detta «vi» och går in på frågan om Lukas och hans åsyftade resor med Paulus: den första Europa-resan, kollektresan till Jerusalem och Rom-resan (s. 201 ff.). Med övertygande argumentering utifrån relevant nytestamentligt och annat material kommer han fram till att Lukas varit Paulus följeslagare vid dessa tillfällen (s. 343; 347; 351). Att han varit ögonvittne (jfr s. 361) betyder emellertid inte, att skildringarna skulle vara neutralt protokollära. Det är ju i samtliga fall Paulus intresset gäller, och t.ex. i avsnittet om Rom-resan framhävs hans roll påtagligt. Inte heller behöver det betyda, att Lukas kan förutsättas ha skrivit enbart ur minnet. Han kan ha använt sig av noteringar som han själv eller någon medresenär gjort (s. 341; jfr s. 297, 305).

Varför berättar då Lukas på vissa ställen i «vi»-form? Det var viktigt för en historiker i antiken att vara ögonvittne, och i de ifrågavarande avsnitten framställer sig Lukas som ett sådant. Men det är enligt förf. högst diskutabelt om hans primära avsikt med «vi»-formen varit att framstå som trovärdigare. Han menar att Lukas haft som främsta syfte att markera, att han bevittnat «*daß und wie sich in entscheidenden Momenten der Geschichte des Christentums der göttliche Plan verwirklichte*» (s. 366): a) Gud stod bakom evangeliets gång till Europa (16:10–17), b) ett gudomligt «måste» förverkligades genom resan till Jerusalem och fångenskapen (20:5–21:18) och c) likaså uppfylldes ett gudomligt «måste» genom resan till Rom (27:1–28:16); Paulus «måste» stå inför kejsaren (27:24) (s. 364–367). Det är möjligt att Lukas intention med «vi»-avsnitten skall sökas efter denna linje. Mer är vanskligt att säga.

Under arbetets gång kommer förf. in på en rad problem. Det är bara naturligt att man i en del fall sätter frågetecken i kanten och har ett och annat önskemål. Ett enda exempel: hamnen Foinix, som man på Rom-resan sökte nå, uppges i Apg. 27:12 ligga på Kreta och vara «öppen mot sydväst och nordväst». Hur skall detta förstås? Med hjälp av en textändring kommer förf.

fram till att det i själva verket är bukten Foinikus på ön Kythera söder om Peloponnesos som avses (s. 332–334). Man skulle här ha önskat en diskussion om bl.a. den naturgeografiska lösning på problemet som vi finner hos R.M. Ogilvie i *JThS* NS 9, 1958, 308–314 och efter honom hos J. Finegan i *The Archeology of the New Testament. The Mediterranean World of the Early Christian Apostles*, 1981, s. 196 f, arbeten som inte nämns i boken. Man kan nog också tycka att framställningen ibland är väl tyskorienterad. Ett exempel: på s. 315 sägs om en hypotes att den «sich in der deutschsprachigen Actaforschung fast unwidersprochen durchgesetzt /hat/»; hur det förhåller sig i annan Apg-forskning får vi inte veta.

Sammanfattningsvis är det emellertid en grundlig och självständig studie Thornton presterat. Dispositionen är klar, de behandlade frågorna är inställda i forskningshistoriskt perspektiv, det andragna litterära och historiska materialet från antiken är omfattande och argumenteringen sober. Arbetet utgör ett viktigt bidrag till forskningen på området.

Evald Lövestam

Lauri Thurén: *The Rhetorical Strategy of 1 Peter. With Special Regard to Ambiguous Expressions*. 213 sid. Åbo Academy Press, 1990.

Denna avhandling har tillkommit under ledning av dels prof. Wilhelm Wuellner, Berkley, CA, dels prof. Lars Hartman, Uppsala.

Förf. börjar med att formulera det huvudsakliga syftet med undersökningen: att komma med en ny förklaring till det omdiskuterade problemet av 1 Petr:s strategi, mål och särskilda karaktär. Han skisserar kort den historiska situationen såsom den verkar vara rekonstruerbar ur brevet. Metodiskt tar han sin utgångspunkt i två sociologiska undersökningar som för något år sedan kom till två diametralt motsatta tolkningar av adressaternas situation. J.H. Elliott hävdade i sin bok *A Home for the Homeless* (1981) att 1 Petr. vill stärka den interna sociala samhörigheten för att därigenom öka motståndet mot den externa kulturella pressen. Samma år hävdade D.L. Balch i sin bok *Let Wives be Submissive* att målet istället är att kulturellt anpassa och assimilera adressaterna till omgivningen (jfr. s. 1, 36, 112, 172). Huvudproblemet ser T. däri att forskningen hittills inte har lyckats förklara de dubbeltydiga uttryck som finns i 1 Petr. och som möjliggör så divergerande tolkningar. I första hand gäller det vissa particip som kan uppfattas antingen som imperativiska eller som rent konstaterande uttalanden (indikativ). Tesen blir då för T. att dessa tvetydiga uttryck från början just var avsedda att vara tvetydiga (s. 4) för att på

så sätt möta två olika gruppers belägenhet (jfr. 164 och 168). Den semantiska och även teologiska ambivalensen förklaras således som en medveten strategi i texten (jfr. s. 20, 29 och 39).

För att genomföra sin tes tar T. hjälp av retoriken (*rhetorical criticism*), främst i dess moderna tappning, och epistolografien. I sin redogörelse för dessa två forskningsgrenar (s. 41–78) lägger han fram en tänkvärd lösning av hur dessa två ska relateras till varandra. Han föreslår att de epistolografiska formerna bör ses som den nödvändiga yttre ramen för *förmedlingen* («vehicle») av innehållet. Retoriken däremot ligger på en högre nivå, framför allt där konsten att övertyga i allmänhet studeras (s. 58). Författaren förklarar också vad som menas med *retorisk situation* (s. 70 f.) och visar att retoriken idag ofta ställer frågan efter vilken *argumentationsteknik* som används. Förtjänstfullt är också ställningstagandet mot den ofta negativa uppfattningen att retorik hör ihop med enbart stilkonst eller medveten manipulation av människors känslor, dvs. konsten att övertala snarare än att övertyga (jfr. s. 47 f.). Ofta har man velat se en motsats mellan å ena sidan retorisk argumentation i syfte att övertala och å andra sidan logiskt tänkande som leder till en viss övertygelse.

Rent allmänt kan sägas att T:s metodiska diskussion är mycket klarare och mera övertygande än tillämpningen på tvetydiga uttryck i 1 Petr. (jfr. 1:13 f., 18, 21; 2:1, 4(5), 11, 15 f.; 5:9). Metoddiskussionen är utan tvivel arbetets bästa del. Tillämpningen är på ett sätt stringent genomförd, men samtidigt infinner sig hela tiden tanken att den är i allt för hög grad ute efter att hitta en kompromiss mellan Elliotts och Balchs divergerande tolkningar. Man ställer sig frågan: varför måste uttrycken vara tvetydiga (oklara, diffusa) bara därför att forskare kommer fram till olika tolkningar? Lösningen som T. kommer med — att de tvetydiga uttrycken från början var avsedda att vara det för de ursprungliga läsarna p.g.a. grupperingen i församlingen — kan i och för sig vara rimlig, men ur retorisk synpunkt måste den anses vara märklig. Att enstaka ord och meningar medvetet kan vara tvetydiga är en sak, men att hela avsnitt skulle vara det i den utsträckning som T. hävdar strider mot ett huvudkrav inom den antika retoriken, nämligen att framställningen skulle vara klar.

Att en antik författare med retorisk bildning skulle komponera en text så att den för den ena gruppen innehåller ett långt *exordium* (= inledning, 1:1–2:10) medan samma avsnitt för den andra gruppen skulle framstå som dels en kortare inledning (1:1–12) dels en första del av själva huvudargumentationen (1:13–2:10) låter ej helt övertygande. Här har T. antingen lyckats med en otroligt genial rekonstruktion eller «spårat» en författarintention som ursprungligen inte

fanns utan skapats av moderna forskare. Problemet med olika grupperingar i församlingar har säkerligen funnits, frågan är bara om bemötandet av dessa problem kan ha skett såsom T. föreslår.

T. är som redan antytts mera inne på att använda den moderna retoriken (i Ch. Perelmans tappning) än den klassiska. Detta leder i hans fall — enligt min mening — till ödesdigra konsekvenser. T. klassar I Petr. som ett epideiktiskt diasporabrev. Detta är i antiken en retorisk genre som framför allt användes vid begravningar eller andra högtider för att förhårliga eller devalvera en persons anseende eller även vissa värden. Typiskt för denna genre var att åhörarna var mer passiva «åskådare» än i de andra genren där man mera direkt fick ta ställning till ett brott eller ett råd (Aristoteles, *Ars rhetorica* I 3.3 [1358b]). Den *deliberativa* genren däremot gick ut på att lägga fram argument för att därigenom få den rådfrågande (eller den som av någon anledning skulle «vägledas») att fatta ett beslut och handla i enlighet med dennes *nyttan och bästa* för framtiden. T. gör sig skyldig till en grov förenkling när han på s. 96 avfärdar den *deliberativa* intentionen i brevet genom att säga att den *deliberativa* genrens yttersta syfte skulle ha varit att *kommendera* åhörarna. Det är precis det den *deliberativa* genren inte gör eftersom den är överläggande, den lägger fram fakta i målet, diskuterar för- och nackdelar och *rekommenderar* ett visst handlings sätt som det bästa — genom att mycket starkt uppmana och appellera till människans egen beslutsförmåga (jfr. s. 117) — låt vara att denna rekommendation nästan kan få imperativisk innebörd. Här ligger enligt recensentens åsikt svaret på den fråga som T. ställer på s. 14, not 35: «But although the meaning of these participles can be determined, one may wonder why does the author so frequently use this abnormal form instead of a normal imperative?»

Det som är typiskt för de nytestamentliga skrifterna är ju att det egentligen finns få direkta påbud som inte — åtminstone implicit — *motiveras* med att de är till människans bästa. T. tvingas också ideligen skriva att åhörarna uppmanas att handla på ett visst sätt — och detta i framtiden — (jfr. 19, 57, 72, 94, 113, 138–161), vilket är karakteristiskt för den *deliberativa* retoriken (så även T. själv s. 72).

Användandet av particip istället för imperativ skulle vid valet av den *deliberativa* genren som analys- och tolkningsmodell gett en mycket enklare förklaring: författaren vill inte tvinga på adressaterna en åsikt utan vill få dem att inse att om de handlar i enlighet med hans intention så är det till deras bästa.

Man borde överhuvudtaget klarare skilja mellan vad de nytestamentliga författarna ur retorisk synvinkel kan ha känt till och vilka medel och nya kunskaper vi kan ta nytta av från den moderna retoriken när vi analyserar och interpreterar nytestamentliga texter. T.

är mycket väl medveten om denna problematik, men skiljer ändå inte tillräckligt noga mellan analysen eller rekonstruktionen av den ursprungliga författarens intention med hjälp av dennes retoriska förutsättningar å ena sidan resp. analysen och tolkningen med hjälp av våra moderna retoriska lantvinningar å andra.

T. är en ung och mycket iderik forskare. Valet av uppgift för denna undersökning avslöjar mod och vilja att ta itu med svåra och tvetydiga problem, vilket talar för att vi säkerligen kommer att få se flera forskningsbidrag från hans penna, vilka emotses med stor förväntan.

Walter Übelacker

James T. Richardson, Joel Best och David G. Bromley (eds.): *The satanism scare*. 320 sid. Aldine de Gruyter, New York 1991.

Om man vill få en inblick i hur och varför en fjäder blir en höna, kan en läsning av *The satanism scare* rekommenderas. I denna innehållsrika bok har redaktörerna samlat 18 artiklar som behandlar den förmodade förekomsten av satanism i USA. Enligt massmedia, polis, socialarbetare, konservativt kristna, psykiatrier m.fl., finns det nämligen i USA en satanistisk rörelse som varje år kidnappar ca. 50 000 barn, vilka används t.ex. till offer eller för sexuella excesser. Problemet är bara att dessa barn inte finns anmälda som försvunna i polisens register. Föreställningen om existensen av en satanistisk rörelse har fött en antisatanistisk rörelse, vilken bl.a. organiserar kurser där poliser, daghemspersonal och andra får lära sig att bekämpa satanismen. Att antisatanisternas budskap har genomslagskraft visas av att 86 procent av texasborna ansåg att satanismen var ett mycket allvarligt eller ganska allvarligt problem.

Bokens sammanhållande perspektiv är att man ser satanismen som socialt konstruerad. Utifrån detta synsätt betraktar man varningar om häxmöten och påståenden om rituellt våld just som påståenden. I ett konstruktivistiskt perspektiv är just påståendeprocessen det centrala i skapandet av sociala problem. Och när man väljer detta perspektiv öppnar sig nya forskningsfrågor där inte minst produktionen och valideringen av påståenden blir centrala men också frågor som: Vem är det som producerar påståendena? Varför gör han eller hon detta? Hur reagerar andra på dem? Vad för slags socialt problem är satanismen egentligen? Det är nämligen stor skillnad om man ser satanister som alienerade enslingar, medlemmar i små oförargliga kulturer, eller som deltagare i en världsomfattande, mäktigt kriminell konspiration.

Redaktörernas grundtes är att föreställningarna om existensen av en utbredd satanistisk verksamhet i USA

är en produkt av antisatanistisk verksamhet. De främsta källorna till föreställningar om satanism finner redaktörerna i så olika rörelser som fundamentalistisk kristenhet, antikulturrörelsen, etablerandet av så kallade satanistiska kyrkor, en ny våg av barnbeskyddarverksamhet samt överlevnads/tillfrisknande rörelsen.

Fundamentalister av olika konfessioner fann varandra på 1970- och 1980-talen. För dessa var det naturligt att reagera på vad de uppfattade som det satanistiska hotet. De heliga skrifterna talar ju faktiskt om satanismens spridning och att Satans makt skall växa. Och varje sann kristen måste bekämpa Satans verk.

Antikulturrörelsen har sin grund i föräldrars reaktioner på de så kallade nya religiösa rörelserna som uppstod i USA under sent 1960-tal och tidigt 1970-tal. Dessa nya religiösa rörelser ansågs som förödande för ungdomarna, eftersom de ville förändra deras liv på ett sätt som var oacceptabelt för föräldrarna. De nya religiösa rörelserna var således något ont för antikulturrörelsen, och då är steget inte långt att också räkna satanismen till dessa onda rörelser.

Etablerandet av satanistiska kyrkor förekommer faktiskt i USA. Den mest kända är Anton LaVeys Church of Satan i San Francisco, vilken grundades 1966. Även om den, och också andra, har få medlemmar, så är de viktiga för den antisatanistiska rörelsen, eftersom deras existens visar att den antisatanistiska rörelsen har rätt i sina påståenden om att satanismens finns.

Barnbeskyddarna är personer som arbetar för att värna barn mot olika typer av brott. Dessa rörelser startade vid 1960-talets början. I inledningen av 1980-talet började man från detta håll påstå att 50 000 barn bortfördes årligen av främlingar. 1985 började man också tala om att barn missbrukades i satanistiska riter, t.ex. fysiskt, psykiskt och sexuellt och att barn offrades.

Under 1980-talet började medicinska auktoriteter tala om att mentala och emotionella störningar kunde ha orsakats av traumatiska upplevelser tidigare i livet. Detta synsätt övertogs snabbt av olika rörelser för att identifiera «överlevare». Speciellt feminister började prata om «våldtäcktsöverlevare». På 1980-talet uppträdde också «occult survivors», dvs. personer, som med hjälp av psykiatrier, hävdade att de som barn hade missbrukats i satanistiska riter.

Efter denna inledande introduktion följer sex avsnitt som alla behandlar olika aspekter av hur föreställningen om existensen av en satanistisk rörelse skapas. I avsnittet om *Antropologiska och historiska perspektiv på satanismen*, hävdar P. Stevens, Jr., att de moderna uppfattningarna om satanismen i dess olika varianter i USA och Västeuropa utgör en kristen form av universellt existerande föreställningar om existensen av en ond kraft, som obeckligt underminerar samhällets centrala värden och institutioner. Han hävdar

vidare att denna typ av föreställningar uppkommer när stora delar av ett lands befolkning med samma värderingar upplever osäkerhet. Demonologin erbjuder dem en förklaring på rådande förhållanden. Häxor och satanister blir i detta perspektiv syndabocker, vilka ägnar sig åt barnoffer och kannibalism.

Satanismens utveckling och förekomst i olika religioner behandlas av J. B. Russell, som bl.a. diskuterar hur det ondas problem i monistiska religioner har lösts på olika sätt.

D.G. Bromley pekar på 1980-talets antisatanistiska rörelses likheter med 1970-talets antikulturrörelse, vilka båda leddes av grupper som betonade familjen, hade religiöst konservativa intressen och som backades upp av psykiatrier och lokala rättsinstanser. Det som dessa två rörelser också har gemensamt, och som appellerar till det amerikanska folket, är rädsflan för subversiva rörelser, och under den amerikanska historien har häxor, indianer, katoliker, mormoner, maffian, kommunister och religiösa kulter utpekats som subversiva.

Bromley finner det märkligt att den antisatanistiska rörelsen har kunnat få en sådan genomslagskraft trots att den helt uppenbart saknar bevis för sina påståenden. Hur osannolika de antisatanistiska påståendena än är så är det just denna osannolikhet som av dem själva anses vara det yttersta beviset på att de är sanna. Det vore nämligen otroligt att någon skulle kunna hitta på dessa otroliga historier om satanistisk verksamhet om de inte är sanna och därmed är de sanna.

Men varför tror då amerikanen på dessa obevisbara påståenden om en organiserad satanistisk verksamhet som har som mål att förstöra det goda amerikanska samhället? Bromleys förklaring är att det nuvarande amerikanska samhället karakteriseras av en konflikt mellan konventionellt strukturerade institutioner som familjen och religionen å ena sidan och de som mer är strukturerade av kontrakt som ekonomi och statsbyråkrati å den andra. De konventionella institutionerna har hand om barnets fostran. Det är här som barnet görs både till samhällsmedlem och till individ. Den kontraktuella sfären ger å andra sidan den vuxne möjligheter att skaffa resurser för att skapa och upprätthålla konventionella institutioner. De två sfärerna samexisterar men de utsätter individerna för ett korstryck, eftersom förväntningarna på individen är olika i de två sfärerna. I den kontraktuella sfären förväntas individen vara beräknande och rättvis, medan medlemmen i en konventionell relation förväntas vara en som bryr sig om övriga individer i t.ex. familjen. Korstrycket kan leda dels till känslor av osäkerhet, dels till sociala konstruktioner som förklarar osäkerhets känslorna.

Det som då har hänt i USA är att den kontraktuella sfären har brutit sig in i den traditionella sfären genom att erbjuda kontraktuella produkter och tjänster som

ersätter konventionella funktioner. Resultatet har blivit att den kontraktuella sfären expanderar på den konventionellas bekostnad genom att man överlåta barnpassningen till externa resurser, vilket innebär att föräldrarna förlorar kontrollen över den långvariga socialisationsprocessen. Daghemslösningen betraktas emellertid med misstänksamhet främst av rörelser som framhåller kärnfamiljen som central och som den självklara basen för individens fostran. Så enligt Bromley är räds-lan för satanismen egentligen en metafor för konflikter mellan två strukturer i det amerikanska samhället, mellan den konventionella och den kontraktuella.

Bokens följande avsnitt är egentligen fördjupningar av dels redaktörernas inledningskapitel, dels av den ovan refererade artikeln av Bromley. I avsnitt om *Det satanistiska hotet mot barn*, visas bl.a. det orimliga i alla de rykten, anklagelser och domar som riktats mot vuxna för att antasta barn sexuellt i samband med satanistiska riter. Antisatanisterna hävdar också att hårdrocksmusikens djävulska budskap leder till mord och självmord. Vidare varnas för de satanistiska inslagen i fantasispel, tecknade filmer och leksaker som *Masters of the Universe*. Ett helt avsnitt ägnas åt *Psykiatrin och de som överlevt sitt deltagande i det ockulta*. Här penetreras dels bristerna i dessa historier, dels granskas terapeuternas roll, och också användandet av hypnos, i skapandet av dessa föreställningar hos patienterna. Här påpekas dessutom att dessa «överlevare» har blivit ett nytt och växande arbetsfält för terapeuter, vilka har ekonomiska intressen i att dessa föreställningar existerar och sprids.

I avsnittet *Satanismen och lagen* beaktas bl.a. hur polisen hanterar och sprider rykten om satanism på konferenser och seminarier för socialarbetare, skolfolk, präster m.fl. yrkeskategorier. Här visas också att de poliser som har störst benägenhet att se en satanistiska verksamhet karakteriseras av att ha låg inkomst, låg utbildning och att vara mer religiöst aktiva. I *Rykten och nyheter om satanism* beskrivs hur rykten om satanism sprids dels genom tidningar, dels genom muntlig överföring. Ryktena används ofta för att förklara lokala «oförklarliga» händelser, men här hävdas också att historier om satanistisk verksamhet också är ett ideologiskt vapen som konservativa kristna kyrkor använder i kampen mot kristna liberaler och mot katoliker.

I bokens sista avsnitt analyseras *Satanisterna*. Här påvisas att många satanisthistorier har sin grund i något som kallas för «legend-tripping». Detta är tydligen en företeelse som amerikanska ungdomar ägnar sig åt och innebär att man i gång söker sig till platser som har rykte om sig att vara «ockulta». I avslutningskapitlet hävdar William Sims Bainbridge att satanister verkligen finns, något som han själv har erfarenhet av och som han presenterade i sin bok *Satans Power* som handlar om hur en så kallad satanistisk sekt (The Pro-

cess) framträder och bygger en egen och ny religion där Satan ingår som en av flera gudomligheter.

Varje kapitel i boken är en fristående artikel, vilket ger, trots ofrånkomliga upprepningar, möjlighet till mer inträngande analyser än vad som hade varit möjligt med en monografi. En sak som däremot borde diskuteras mer i boken är just orsakerna till dessa föreställningars existens och spridning. Rollkonflikter orsakade av strukturella förändringar kan inte vara tillräckligt som förklaring. De föreställningar som sprids måste ju både förstås och accepteras, vilket bör betyda att det religiösa (framför allt det kristna) språket fortfarande utgör en central del i den amerikanska kulturen.

Curt Dahlgren

Siv Illman: *Vere adest. Religionspsykologisk tolkning av närvarotemat i Olov Hartmans romaner*. 336 sid. Åbo Akademis förlag 1992.

Siv Illman går genom sin studier över närvarotemat i Olov Hartmans författarskap in i en forskningstradition som ligger på gränsen mellan olika vetenskapsområden. Den hör hemma på ett fält som förenar litteraturhistorien, litteraturpsykologin, psykobiografin eller den tillämpade psykoanalysen. Kretsen kring psykoanalytiker har allt sedan Sigmund Freud ofta illustrerande belyst sina kliniska teorier genom litterära referenser. Det betyder att Illman har tagit sig an ett krävande hantverk; att både identifiera ett problemområde, avgränsa det och sedan genomföra en teoriutveckling och tillämpning.

Ser man på den svenska religionspsykologiska traditionen så hade redan Nathan Söderblom ett stort intresse för författare, han skrev både om Strindberg och Fröding. Tor Andrae fortsatte detta intresse vilket man ser inte minst i hans bok om «Mystikens psykologi» (1926) där ett långt avsnitt är ägnat den litterära inspirationen. Under senare år har författarna Herbert Tingsten, Sven Stolpe, Pär Lagerkvist, Fjodor Dostojevskij, Albert Camus, August Strindberg och Joel Petersson varit föremål för analys av forskare som Hjalmar Sundén, Nils G. Holm, Hans Åkerberg och under-tecknad. På ett helt annat sätt än tidigare har man nyttjat psykologisk teori. Som ett komplement till mer intervju- och enkätorienterade studier möjliggör litteraturstudier fylliga och mättade beskrivningar av religiös erfarenhet. Samtidigt fordrar de större metodisk kreativitet och kritisk förmåga.

Siv Illmanns avhandling har titeln *Vere Adest. Religionspsykologisk tolkning av närvarotemat i Olov Hartmans romaner*. Den har fem avsnitt. Strukturen är traditionell. Det första (s. 1–54), där förf. bestämmer sitt syfte, diskuterar metod, material och avgränsning,

det *andra* (s. 55–130) «Olov Hartman som teolog och författare» ger även en kort presentation av de fyra behandlade romanerna. Det *tredje* (130–209) ägnas huvudsakligen åt psykoanalytisk teori och teoriutveckling (först s. 207 kommer en förnyad uppgiftsbestämning — det kan te sig något sent). Så kommer det *fjärde* avsnittet — det kortaste — där analysen genomförs av de fyra romanerna, ja den egentliga analysen görs på s. 221–288 dvs. 60 sidor. Sist kommer *femte* kapitlet som sammanfattar och diskuterar bokens huvudpunkter.

Redan av denna översikt framgår att tyngdpunkten i avhandlingen delvis är en annan än den som anges i titeln. Som läsare är man inte säker på var tyngdpunkten ligger och detta trots att författarinnan klart säger vad hon vill göra. Avsedd syfte är ju inte alltid detsamma som genomfört syfte. Avhandlingens titel är därför missvisande men på ett trevligt sätt, den innehåller nämligen långt mycket mer än en analys av Hartman. Det oerhörda teoretiska hantverket har nu ägnats så stor möda att orken nästan inte räckt fram till huvuduppgiften. Analysen har fått aldeles för liten plats genom att grundarbetet svällt över alla breddar. Det hindrar inte att de tekniska delarna är väl genomarbetade.

Avhandlingens *syfte* sägs vara «att ur religionspsykologisk synvinkel interpretera en bärande tematik i Olov Hartmans romaner». Temat gestaltar upplevelsen av Guds goda närvaro i en svår situation. Förf. antar att «närvaroteman» komprimerar summan av den textimmanenta religiositeten och att denna gestaltas genom fyra fiktiva typgestalter. Dessa uppfattar hon senare som sitt huvudsakliga undersökningsmaterial: *Död med förhinder* (1948), *Helig Muskerad* (1949), *Människor i rött* (1950) och *Imanförl* (1958). Rättare sagt är det fyra personer ur dessa romaner och deras utveckling på grundval av den starka känsla av närvaro som kommer över dem — som hon avser att utreda.

Att beskriva och psykologiskt tolka den iscensatta religiösa erfarenheten är avhandlingens mer konkreta uppgift. Som biuppgifter anges även att mer allmänt precisera romanernas religiösa innehåll. I början finns en preliminär ad hoc beskrivning av närvarotemat — som uppenbarligen fascinerar förf. Men man saknar en systematisk hänvisning till Olov Hartman själv. Vi får alltså inte följa hur temat vuxit fram eller kan inte med klara belägg se hur, var och när och av vem detta tema gestaltas inom romanerna. Detta visar sig senare problematiskt.

När det gäller metod fastnar förf. för att söka en hermeneutisk «förståelse». Rent konkret gör hon detta genom att låta en — egen frammejslad — psykoanalytisk teori (hon kallar den modifierad objektrelationsteori) utgöra ett tolkningsinstrument. En psykoanalytisk teori är nödvändig, menar förf., eftersom hon inte bara skall avtäckta Vere adest temat som

ett teologiskt *innehåll* utan även försöker förstå närvarons upplevelsemässiga *funktion* för de analyserade personerna.

Hon går därefter igenom tidigare forskning både utifrån teologisk litteraturanlys (typ Bo Larsson och Tage Kurténs), religionspsykologisk forskning (Sundén, Brattemo, Holm, Wikström) liksom klinisk-psykologisk litteraturanlys (Alanen m.fl.) Här hade det varit intressant med en hänvisning till den i England framväxande forskningstraditionen *Theology and Literature*. Nu är huvudsakligen skandinavisk forskning redovisad. Tyvärr anslutas inte detta inledande kapitel med en distanserad kritik och analys av tidigare forskares metodologiska positioner varför man inte klart ser på *vilket sätt* just Illman skall nyttja psykologisk teori. Det finns därför ingen preciserad *metod*, däremot åtskillig och delvis spretande resonemang om *metodologi*. Detta är en brist, försvarar läsningen och bidrar till att analysen ibland blir diffus.

När man studerar en litterär text religionspsykologiskt/psykoanalytiskt kan man (1) söka se relationer mellan texten och upphovsmannen. I detta fall skulle man se de fiktiva figurerna som Hartman beskriver som utflöden av Hartmans eget psykiska liv. Då är fokus inriktat på romanförfattaren. Detta säger sig Illman inte vilja göra. I stället låter hon Hartmans egna kommentarer till sin text — liksom en för Hartmans avgörande upplevelse vid en Nora nattvardsgång 1934 — enbart finnas med som stödpunkter för tolkningen. En litteraturpsykologisk tolkning kan vidare (2) ge sig in på enskilda romanfigurer och axiomatiskt anta att dessa är ett slags «verkliga figurer» (där en validering av dessa figurer ju är att de som läser om den uppfattar dem som verkliga) och så analysera dessa med psykologisk teori inom varje enskild romans episka universum. Man kan vidare (3) söka en viktig upplevelsekvalitet i ett helt författarskap och som då återfinns i en författares olika episka världar och bärs upp av skilda fiktiva gestalter och analysera detta motiv och kartlägga dess förändringar. Illman arbetar huvudsakligen på den andra linjen men glider ofta in på den tredje. Svårigheten är att modell 2 och 3 kräver helt olika metoder och diskussioner av material.

Kap. 2 är ett klagörande och öppet kapitel. Här går förf. igenom tidigare forskning omkring Hartman (Ytterberg, Vallkvist, Linder m.fl.) och söker identifiera några teologiska motiv. Klarsynt visar förf. på Hartmans genomtänkta teologiska legitimering av estetiken liksom Hartmans syn på religiösa symbolers teologiska och psykologiska funktion. Dock hade man önskat en klarare analys av skillnaderna mellan författaren Hartmans *gestaltning* av symboler, estetik, teologi etc. och essayisten och teologen Hartmans *teoretiska analys* av samma fenomen. Inte minst hade det varit av intresse att långt klarare se på vilket sätt psy-

kologin och enkannerligen psykoanalysen, Jung, och Rogers påverkat honom direkt och indirekt.

Men även i detta kapitel saknar man en tydlig fråga som riktas till hans författarskap. Man hade väntat sig att klart få en beskrivning av «Vere Adest», vad som menas med detta, hur, när och varför det förekommer, utveckling av detta tema och framför allt dess relation till andra teman. Hur «Närvaron», den mänskliga och den gudomliga närvaron förhåller sig till varandra, vad Närvaron beror på, vad som främjar eller hämmar den, hur den gestaltas för yngre eller äldre, i kriser och motgångar, vad som öppnar för den eller sluter för den etc. etc. Både mer innehållsliga aspekter på Närvaron och preliminärt psykologiska iakttagelser finns nu frekvent återgivna men ej analyserade. Sådant material som man som religionspsykolog sitter och väntar på finns varken i kap. 1 eller 2. Detta är mycket beklagligt. När man alltså inte vet vad det är för fenomen som förf. söker en teori för att söka förstå så blir nästa kapitel hängande i luften.

Kap. 3 innehåller en kritisk genomgång av psykoanalytisk teori kring jaget och jagets relation till omvärlden, dess genes, dynamik och patologi. Det är en tidvis mycket skicklig genomgång. Psykoanalytiska diskussioner har sofistikerade och många gånger krångliga modeller som Illman väl behärskar. Hon är självständig och går kritiskt i dialog med sina auktorer.

Grundtanken är att det hos människan (såsom hon beskrivs i Hartmans episka världar) tycks finnas en grundläggande oro och en längtan efter en relationspunkt som kan upplösa denna i varat inbyggda osäkerhet. Genom att personerna får en kontakt med en erfarenhet av närvaro som dessutom uppfattas som ett Du, så återupprättas människan även på ett mer djupgående plan. Även den «naturliga» människan beskrivs på detta sätt omedvetet ha en relation till Gud. Denna nedtystade relationstendens förstår förf. i termer av den psykoanalytikern Melaine Klein vilken talar om «medfödda objektrelationstendenser». Illman menar att en strikt objektrelationsteoretisk utgångspunkt kan verka försnävande för tolkningen av en intensiv närvaro. Inbyggt i ett psykoanalytiskt betraktelsesätt ligger tanken om en enkel kausalitet när det gäller psykiska processer. Ett sådant betraktelsesätt undandrar förståelsen för att vissa upplevelser snarare är finala och målinriktade. Just närvaron måste tolkas menar Illman från ett sådant framåtriktat perspektiv. Här menar jag att Illman genomför viktiga teoretiska utvecklingar av objektrelationsteorin. Det är emellertid märkligt att Illman just visar att de olika personernas egna förhistorier inte berättas. Arbetar man med en teori som så starkt betonar barn- och ungdomstidens formaterande betydelse och det sedan inte finns material för att kunna kontrollera det hela verkar ju hela teorin något storvuxen. Jag finner dock hennes elaborering av «ett inte-

grerat objektrelationstänkande» originellt och nyskapande. Framför allt har hon vänt samman Melaine Kleins tänkande till religionspsykologin som ingen annan. Kapitlet sväller och bli en slags generell psykoanalytisk religionsdiskussion eftersom förf. släppt sin fråga om hur just närvarotemat kan tolkas ur religionspsykologisk synvinkel.

Här hade man väntat sig en kritisk uppsummering av ett antal termer eller begrepp som sedan kommer till användning i den senare analysen och inte bara långa — ibland mycket mycket långa — utredande och jämförande och (visserligen internt psykoanalytiskt och religionsvetenskapligt) intressanta partier. Man ser alltså inte mer exakt vilka verktyg ur «det integrerande objektrelationstänkandet» som sedan skall nyttjas.

När Vere adest temat blir relativt vagt avgränsat (eller väl belagt) eller den teori och metod som hon skall arbeta med blir tydlig så blir konsekvensen att även kap 4 — applikationen — blir glidande.

Här är emellertid Illman i sitt rätta element. Här framträder (äntligen) fyra personer som Hartman gestaltat episkt och man får på ett lyhört sätt följa deras förändring. Det blir emellertid slående att hela den teoretiska apparaten nu lyser med sin frånvaro och i stället framträder en relativt vag hänvisning till det tidigare resonemanget. Stringensen saknas alltså och det mest framträdande är att man inte får ett större grepp om på vilket sätt de olika personerna konfronteras med de «kristna symboler» vilka ger dem en känsla av närhet. Som exempel kan jag visa på att åtminstone i tre av fallen är det en mycket tydligt rollövertagande och rollupptagande som inträder och det är den intrapsykiska dynamiken till dessa *Mariain*levelser som Illman illustrerar. För övrigt är det alldeles uppenbart att man har långt större materialtillgång i den del av romanerna och att framför allt Kärvaaktmästaren — i romanen *Människor i rött* — är relativt platt gestaltad. Framför allt får man veta litet om hans tidigare liv. Här måste man överdriva tolkningarna en hel del.

En viktig synpunkt är att det psykoanalytiska språkbruket och tolkningslinjen från Melaine Klein och «den schizoida» respektive «depressiva positionen» på ett avgörande sätt fördjupar vår psykologiska förståelse av den Ordo Salutis process som implicit finns med i Hartmans gestaltning av en människas möte med den gudomliga närvaron. Snarare än en avgränsad Vere Adest upplevelse, tycks samspelet med Gud ständigt vara närvarande även som «frånvarande». Det tycks snarare vara den process som «gudsrepresentationen» och därmed «själrepresentationen» genomgår som analyseras. I detta skede är Vere adest endast ett av flera upplevelseelement. Detta kapitel är emellertid mycket intressant och nyskapande för en psykoanalytisk förståelse av en religiös omvändelseprocess.

För att sammanfatta: I den religionspsykologiska litteraturforskningen finns ingen konsensus när det gäller material, teori och metodfrågor. Desto viktigare är det att dessa uppmärksammas och att man eftersträvar en viss logisk och begreppsmässig stramhet. Här finns brister i Illmans framställning. Detta måste emellertid vägas mot tre viktiga arbetsinsatser. Den beläsenhet och den självständiga kritiska hållning som förf. presterat på det psykoanalytiska fältet är mycket hög. I forskarsamhället fordras att även teologer nyttjar och kritisk granskar detta snabbt växande forskningsområde med en kunskap som motsvarar detta fackområde. Här är Illman föredömlig. Det andra är att Illman uppmärksammat och på ett förtjänstfullt sätt läst sig in i ett författarskap som vid sidan av sina teologiska och litterära förtjänster är originellt genom sin psykologiska trovärdighet och sitt sätt att väva samman religionspsykologisk tematik. Det tredje är att Illman som forskare är noggrann, kreativ och i bred mening lärd.

Owe Wikström

Jaroslav Pelikan: *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine. Vol. I: The Emergence of the Catholic Tradition (100–600) 1971; Vol. II: The Spirit of Eastern Christendom (600–1700) 1974; Vol. III: The Growth of Medieval Theology (600–1300) 1978; Vol. IV: Reformation of Church and Dogma (1300–1700) 1983; Vol. V: Christian Doctrine and Modern Culture (since 1700) 1989. University of Chicago Press, 1991.*

För tjuogoett år sedan gav den amerikanske kyrkohistorikern Jaroslav Pelikan ut första delen av sitt verk om «den kristna traditionen». För tre år sedan kom den femte och sista delen. På i det närmaste 2000 sidor berättar Pelikan om vad han i underrubriken kallar «lärans utveckling». Han börjar med det första århundradet efter Kristus och avslutar med det andra Vatikan-konsiliet. Det har blivit en diskussion om huvudteman i kristen doktrin. Denna anmälan tar särskilt sikte på volym V: *Christian Doctrine and Modern Culture*.

Från min tid vid Yale minns jag Pelikan som ett läskpappersintellekt. Han besitter ett fenomenalt minne. Svårigheten med den gåvan är att vederbörande ofta nog räknar upp träden utan att se skogen. I det fallet liknar han en av sina hjältar, den tyske mångvetaren Adolf von Harnack. Man kan tänka sig att han gärna vill betraktas som detta århundrades Harnack.

Han har ytterligare en förebild, John Newman, engelsk anglikan som vid 44 års ålder blev romersk katolik och vid 78 års ålder av påven Leo XIII förläna-

des kardinalvärdigheten. Newman talar om den kristna lärans «illatiska» egenskap. Därmed avser han dess utvecklingsbarhet. I Pelikans version blir «utveckling» detsamma som «historia». Pelikan lägger knappast märke till att Newman med «utveckling» menar den mystiska gudomliga närvarons inverkan under det att han, Pelikan, som en den rationalistiska modernitetens man, närmast tänker sig förändringar i intellektets formuleringar.

Man ser detta med all tydlighet i den 38-sidiga bibliografin och i det faktum att den betydelsefulla verkligheten «mystical theology» klaras av på *en* sida (145).

Efter ett snabbt farväl från «subjektivismen» hastar Pelikan över till en behandling av «perfektionism» och «gudomliggörande». Det avsnittet avslutas med den berömda Berlin-teologen Schleiermachers försök att beskriva det kristna lärosystemet som förankrat i «mänskliga (psykologiska) tillstånd».

I lärda tillbakablickar söker Pelikan visa att «lärans auktoritet» på detta vis försvann.

Man kan nästan höra en suck av lättnad när han får övergå till «the age of the church». Läran om kyrkan är «det tjugonde århundradets särskilda uppgift». Kyrkans enhet är «både gudomlig gåva ... och uppgiften att återställa enheten». Man frågar sig naturligtvis, när den enhet fanns som skall återställas. Pelikan citerar här det andra Vatikan-konsiliet. Det är alltså den romerska kyrkans enhet det i första hand gäller. Därför är det knappast troligt att Pelikan menar detsamma som påven när han avslutar del V med de fromma orden: *Credo unam sanctam catholicam et apostolicam ecclesiam*; jag tror på en helig, allmänlig och apostolisk kyrka.

Be finner vi oss verkligen just nu i en «kyrkans tidsålder»? Tvärtom tycks det vara så att institutionen kyrkan förlorar mark. Har vi här att göra med en institutionalists önsketänkande? Pelikan skiljer «lärans historia» från «dogmhistoria» och från «teologins historia». Många andra kyrkohistoriker tror inte att en sådan precis gränsdragning är möjligt.

Kan lärans historia läsas in i den institutionella kyrkan, som Pelikan gör? Då får man allt tänja på begreppen. Pelikan håller före att Blaise Pascal och Sören Kierkegaard bidrar till den kyrkliga lärans historia. Simone Weil kunde med samma rätt rekryteras. Men hon nämns inte. Det ligger något godtyckligt över Pelikans val av «hejarklack», «most church theologians». «De flesta kyrkoteologer, oavsett samfundstillhörighet, fortsatte att betrakta påstådd privat inspiration, även via konsilier, som otillräcklig grund för fastställande av «den sanna religionen»». Orden är indirekt riktade mot Emanuel Swedenborg, vars undervisning växte fram ur «privata» upplevelser av det översinnliga.

Pelikan behandlar «kyrkans lära» som ett slags «utveckling» av gradvis omformulerade formler men hans anspråk på att göra detta i anslutning till omgivande «kultur» klingar alltmera ihålligt ju mer man framtränger i volym nummer V. Läran befinner sig i ett slags kyrkoteologisk isolering. Från materialet, han använder redan i volym III, borde ju Pelikan ha noterat att den medeltida skolastiken var filosofisk teologi. Man tror knappast sina ögon, när han sedan stolar fram i den nyare tidens kyrkliga läror som om teologin vore ett vattentätt skott, skilt från filosofin och psykologin.

Nya tidens kyrkliga läroavfattningar kan inte tänkas utan Cartesius (1596–1650), Locke (1625–1704), Hume (1711–1776), Herder (1744–1803), Hegel (1770–1831). Men Pelikans «kyrkolära» seglar stort förbi dem. Inte heller Kant (1724–1804) blir tagen riktigt på allvar.

Hur kan man, när man är i färd med att beskriva «the development of doctrine» lämna religionspsykologi och religionsfilosofi utanför: William James (1842–1910), Sigmund Freud (1856–1939), Carl Jung (1875–1961) och Wittgenstein (1889–1951)? Men Pelikan har inte haft någon känsla för att de uppfordrar till hermeneutik, dvs. brobyggandet från text till omgivning.

Varken naturvetenskapen i Darwins (1809–1882) efterföljd, socialteorier i Marx anda (1818–1883) eller social-teologi i latin-amerikansk stil kommer med i räkningen.

Om kvinnans bidrag till läran och, som sagt, den mystiska teologins, får man ingenting veta. Holocausterna och atombombsskräcken finns inte med i sammanhanget.

Pelikan utgår från att den kristna läran växer fram ur något slags allmän *consensus*. Han tycks knappast vara medveten om att den som skriver doktrinernas historia är beroende av sin personliga referensram. Med andra ord, hur representativa är de talrika illustrationerna? Hur använder man bäst den gamla mallen «det som är föremål för tro på de flesta orter den mesta tiden bland de flesta troende»? Det stora Pelikan-verket faller ofta tillbaka på generaliseringar som «fåtåliga kyrkor», «många kristna» och «några» i försvaret av samstämmighet, *consensus*, visavi avvikelser.

Det socio-kulturella sammanhanget saknas i den meningen att det på sin höjd får förekomma som staf-fage kring spelet om doktrinerna. Därmed inte sagt att doktrinerna kan reduceras till sociala kraftfält. Men när man vet att läror faktiskt har *röstats* ut eller in vid kyrkomöten, ibland med liten marginal, upptäcker man kanske på nytt religionsfilosofen Ernst Troeltsch (1865–1923) och hans numera föga beaktade påminnelser om länkarna mellan «kristendomens absolut-

het» och det psykologiska, filosofiska och kyrkopolitiska klimatet. Pelikan låter visserligen Troeltsch skymta fram men klyftan är stor mellan Pelikans syn på den etablerade kyrkan som garant för lärans auktoritet och Troeltschs åsikter om «den religiösa tankens nygestaltning och dess institutioner» i den liberala «religionshistoriska skolans» tecken.

The Christian Tradition: a History of the Development of Doctrine är en respektabel prestation som erbjuder en myckenhet information. Pelikan för med sig till sitt arbete sin hemkyrkas, den amerikanska Missouri-synodens, koncentration på yttre ord och ordning men också modernitetens rationalism, i det senare fallet inte så olika den Troeltsch, han negligerar. Det är en icke ovanlig kombination i amerikanskt teologiskt tänkande, denna symbios mellan gammalkyrklig doktrin och västerländsk vetenskapism. Läsaren bör bara vara medveten om förutsättningarna och de därav förorsakade lakunerna. Vi står inför en jättehistoria med jättehål.

Bengt Hoffman

Rune Imberg: *Biskops- och domprostutnämningar i Svenska Kyrkan 1866–1989*. 258 sid. *Bibliotheca Historico-Ecclesiastica Lundensis* 25. Lund University Press, Lund 1991.

Att Rune Imbergs undersökning om biskops- och domprostutnämningar i Svenska kyrkan 1866–1989 kom ut samtidigt som flera stift stod inför biskopsval, är en händelse som ser ut som en tanke: att det är först i ett längre historiskt perspektiv som vi kan förstå t.ex. en biskopsutnämning år 1991. Det problem som diskuteras i Imbergs undersökning är «Hur och i vilken utsträckning har staten använt sin utnämningssmakt för att påverka och styra Svenska kyrkan och dess utveckling?»

Regeringens utnämningsspolitik har generellt följt vissa mönster. Det enda statsråd som konsekvent utnämnt den på första förslagsrummet uppförde var Bo Holmberg — en princip som, av uttalanden att döma, också kommer att tillämpas av regeringen Bildt. En oskriven princip var länge att fjärde gången någon kom på biskopsförslag, blev vederbörande utnämnd — oavsett vilket förslagsrum han fått och vilken teologisk ståndpunkt han intog. Denna princip frångicks på 1950-talet. Ragnar Askmark utnämndes först när han stod på sitt sjätte förslag, och några utnämndes aldrig. Under hela den undersökta perioden (123 år) har endast tre personer stått på mer än tre biskopsförslag utan att någonsin utnämnas: Gustaf Adolf Danell, Per-Olof Sjögren och Carl Henrik Martling. Att inställningen i ämbetsfrågan för regeringarna varit av helt

avgörande betydelse — oavsett förslagsrum — är ju dock inget nytt. Det nya i Imbergs undersökning är att det visar sig att denna «ämbetsfrågeprincip» började tillämpas redan ett par år *före* 1958 års beslut om att ge kvinnor behörighet till prästtjänst, nämligen när G. A. Danell 1956 stod på biskopsförslag för 5:e resp. 6:e gången, i Luleå (1:a rummet) resp. Karlstad (3:e rummet), men ändå inte utnämndes. Imberg konstaterar, att före 1956 hade staten aldrig aktivt utestängt «personer med en viss uppfattning» från kyrkans högsta ämbete, något som sedan blivit regel.

Lagstiftningen har gett större utrymme för manipulationer vid domprostutnämningar, där valen endast varit rådgivande, och regeringen kunnat utnämna även extra sökande. Ovanligt tydliga exempel på att man utnyttjat eller överskridit denna rätt är Göteborgsutnämningarna på 1930-talet, när den med stor majoritet valde Robert Janson två gånger förbigicks, första gången på ett t.o.m. lagstridigt sätt.

Imberg slår fast att gammalkyrkliga och lågkyrkliga (dvs. rosenianska), på senare tid även högkyrkliga, biskopskandidater har missgynnats, medan företrädarna för en teologisk «vänster» av olika schatteringar under hela perioden gynnats, och ofta utnämnts första eller andra gången de stått på förslag. Däremot går han inte in på fördelningen av formella meriter mellan företrädare för olika kyrkliga riktningar.

Ser man till biskoparnas rekryteringsmiljö visar det sig att i början av den undersökta perioden, dvs. under åren efter 1866 var det vanligt att kontraktsprostar utnämndes. Mot slutet av seklet och fram till 1900-talets mitt var antalet professorer stort. Så småningom blev docenterna vanligare — en del av dem hade också varit domprostar. Några decennier framåt från mitten av 1900-talet blev domprosttjänsterna den vanligaste rekryteringsbasen. Imbergs undersökning innehåller överskådliga tabeller över val och utnämningar av biskopar och domprostar under hela perioden. Som uppslagsbok är den ensam i sitt slag, och därför viktig att skaffa sig. De frågetecken som kan sättas, handlar mer om vad som inte står än om vad som står i boken. Man kan t.ex. fråga sig om det är möjligt att skriva en så ingående kommentar till val och utnämningar utan att i nämnvärd utsträckning bygga på privat och personligt material. Tyngdpunkten ligger här på det formella materialet och de rationella faktorerna. Att t.ex. enstaka regeringsledamöter eller ämbetsmän av regionalpolitiska, personliga eller andra mer eller mindre ovidkommande skäl påverkat åtskilliga utnämningar, är välkänt, men oftast svårt att belägga. Beträffande domprosttillsättningarna har Valter Elgeskog i Kyrkfack nr 5/91 anfört åtskilliga kompletterande synpunkter på fr.a. lagändringar, icke enhälliga förord och, särskilt, förändringar i meritvärdering vid uppgörande av förslag, och hävdar där att även domkapiteln «kan ha

mer eller mindre fast bestämt sig för tre kandidater och plockar sedan meriter som passar».

Det finns skäl att efterlysa en närmare definition av begreppen «utnämningssmakt» och «staten» i formuleringen och analysen av huvudproblemet. En jämförelse med förhållandena i de nordiska folkkyrkorna hade också varit värdefull. I t.ex. Finlands evangelisk-lutherska kyrka är undantagen från den självklara principen att utnämna biskop från första förslagsrummet ytterst fåtaliga. Också där är det «staten», men inte regeringen, utan presidenten — som förväntas stå över partipolitiken — som utnämner.

På några ställen hade ett varsammare språkbruk varit på sin plats. Men så som Rune Imbergs undersökning nu ter sig, utgör den en värdefull sammanfattning av en viktig del av Svenska kyrkans historia fram till nuläget. Är biskopsutnämningarna då politiska? Onekligen är de politiska instrument i regeringens hand. Imberg visar att regeringen i allmänhet inte, men däremot utifrån en bestämd fråga, och redan från 1956, konsekvent använt sig av instrumenten.

Anders Jarlert

Rosi Braidotti: *Patterns of Dissonance. A study of women in contemporary philosophy.* 316 sid. Polity Press, Cambridge, 1991.

Hur kan kvinnor komma till tals inom filosofi och teologi? Kan man föreställa sig en syn på människan, i vilken könsskillnader accepteras men män och kvinnor ändå ses som likvärdiga? Är kvinnor annorlunda? Och om så är fallet: vad skiljer dem från män, vad skiljer dem åt sinsemellan och vad finns det för skillnader inom en och samma kvinna?

Det är svåra frågor som Braidotti behandlar i *Patterns of Dissonance*. Boken är en briljant analys av förhållandet mellan kvinnor och samtida filosofi. Titelns «dissonanser» är de dissonanser som uppstår i mötet mellan mäns sätt att tänka och kvinnors. I detta fall gäller det förhållandet mellan modern fransk filosofi och feministisk teori. Samtidigt är projektet mer omfattande än så: boken är också en kulturkritik och ställer frågor som: vem är subjekt? vad är språk?

Uppgiften är omfattande, och Braidotti gör en *kartografi* över den mångfald försök som gjorts att hitta en ny röst som kan tala för kvinnor: «the female-feminine subject». I en Foucaultsk och post-Lacansk kontext ställer sig Braidotti frågan hur kvinnor kan komma till tals i den öronbedövande manliga diskurs som kallas filosofi. Det handlar inte längre bara om dekonstruktion av tidigare diskurser, utan om försök till rekonstruktion och nya problemformuleringar. En angelägen uppgift, inte minst inom etiken, är att granska den

filosofiska diskursens grundvalar i syfte att avslöja och reflektera över det manliga subjektets anspråk på universalitet och normalitet.

Vid första anblicken verkar feminism och postmodernism vara ett omaka par. Om postmodernismen ser all metanarrativitet, inkluderat feminism, som represiva uttryck av en metafysisk auktoritet, vad kan det betyda att man deklarerar sig vara en feministisk postmodernist eller bättre, en postmodern feminist? Betyder det någonting överhuvudtaget? Frågan är given och de sofistikerade svar Braidotti ger skingrar åtminstone mina grundläggande tvivel, även om en del frågor förblir obesvarade.

Den omedelbara kontexten för Braidottis undersökning av filosofin är den s.k. krisen i modernt tänkande. Den kunskapsteoretiska krisen i samtida franskt tänkande kan sägas karakteriseras av tre faktorer. En är den detronisering av jaget som varit modernismens stora begivenhet. Den beskrivs i termer av subjektets död, dvs. jaget är inte herre i sitt eget hus. Denna det cartesianiska egots omöjliggörande pekar fram mot den andra faktorn: att kunskapen inte är möjlig. Ur dessa två faktorer uppstår ett tredje problem: legitimitetsproblemet. Till vilken auktoritet, källa eller garanti, kan man hänvisa om dessa i sin tur är i behov av ytterligare garantier osv.?

Ett sätt som franska poststrukturalister tycks ha reagerat på denna kris är att mobilisera «det kvinnliga» i sina texter. Det är denna reaktion som intresserar Braidotti. Hon menar att det pågår ett slags kolonisation eller övertagande av «det kvinnliga» inom filosofin. Det kvinnliga blir intressant när filosofin befinner sig i kris, inte annars, vilket är ganska misstänkt.

Ämnet är alltså feministisk teori och/i postmodernism, och i bokens inledande kapitel analyseras hur manliga filosofer, främst Derrida, men även psykoanalytikern Lacan, försöker «tänka» det «kvinnliga» eller «kvinnan» och hur kvinnliga filosofer inte har samma formuleringsmöjligheter. Manliga filosofer placerar sig själva inom filosofins tradition som talande subjekt. De diagnostiserar filosofins kris, subjektets decentring, legitimitetsproblemet. Deras samtalspartner är filosofins historia, och de försöker hantera krisen. «sin» kris, genom ett slags filosofins «feminisering», genom vilken texten blir det omedvetna eller det kvinnliga (ofta betraktade som synonyma). Det är det manliga subjektet som är i kris, betonar Braidotti, och det (han) hanterar den genom att vända sig till hittills negligerade aspekter av sitt eget jag — det förut undertryckta «kvinnliga» — men inte till kvinnor, fastän just i samma historiska ögonblick, kvinnor gör sig själva hörda, och kräver sin rätt till sam-subjektivitet.

Bokens andra del analyserar både de anglo-saxiska feministiska filosoferna och de franska s.k. diffe-

rensteoretikernas olika försök att komma till rätta med könsskillnaderna. Ur feministisk synvinkel är det som franska poststrukturalister för närvarande håller på med, något som kan ses som ett försök att med nya medel fortsätta en gammal metaforisering av kvinnor. Det «kvinnliga» blir ett tecken för det som är omöjligt att framställa, dvs. det «kvinnliga» behandlas strukturellt sett inte olik det klassiska tänkandets syn på kvinnor som representanter för det irrationella, det känslösa etc.

Samtidigt har dessa filosofer inte mycket till övers för feminismen och kvinnors historiska erfarenheter. Ett exempel på denna typ av poststrukturalism är enligt Braidotti Jacques Derrida. Dennes dekonstruktion vill visa att den «logocentriska» filosofin eller metafysiken (Derrida definierar filosofin som «metafysisk illusion») är konstruerad enligt ett system av skillnader. Dessa skillnader ser han som positioner, effekter av ett spel av skillnader som han kallar «*différance*». Derrida söker den Andres spår i filosofin. Hans lösningar går ofta ut på att avtäcka väl dolda begreppslika oppositioner — vit/svart, man/kvinna, tal/skrift — som skapar tankehierarkier i en text genom att utesluta den ena termen eller polen — den Andre — i begreppspar. En av de två polerna är alltid privilegierad på bekostnad av den andra. Poängen är alltså att metafysiken är baserad på en process av uteslutande och hierarkier. Dekonstruktionen börjar med att privilegiera den underordnade polen, för att bryta ner hierarkin. I dekonstruktionen av filosofihistorien använder Derrida begreppet/metaforen «kvinn» som namn för *différance* för att visa hur det föregivet neutrala filosofiska subjektet faktiskt är av manligt genus.

Det förrädiska med Derrida är att han, efter att ha privilegierat den underordnade polen, i detta fall «kvinnan», dekonstruerar motsättningen: nu behövs inte namnet/tropen «kvinn» längre. «Kvinnan» användes som tecknen för «sanningens icke-sanning» och måste avskaffas efter dekonstruktionen. I stället för Derrida fram sin vision av en «post-könslig mångfald». Detta är förödande för kvinnor, eftersom «kvinnan» försvinner som subjekt. I stället fokuserar Braidotti på begreppet «sexual difference», könsskillnad, och håller fast vid privilegierandet av den underordnade polen. Hon argumenterar för kvinnors tillträde till subjektiviteten i egenskap av att vara en könsligt existerande, levande kvinna. Derrida däremot ser kvinnors krav på tillträde som «fallogcentriskt». Som synes finns här en asymmetri mellan betonandet av verkliga kvinnor (Braidotti) och «kvinn» som metafor. (Derrida).

Man kan alltså sammanfatta resonemanget med att Derrida och en del andra poststrukturalister utesluter kvinnors erfarenheter. De vill själva tala för och om kvinnor, vilket inte är detsamma som att tala som kvinna.

Postmodernismen är sålunda, enligt Braidotti ett minfält för kvinnor. Mitt i allt tal om «kvinnan» riskerar kvinnor att fångas upp i nya metaforiska nät som förvandlar dem till allegoriska figurer i en ny diskurs som syftar till att sudda ut skillnader mellan könen så att även kvinnor blir som det manliga subjektet. Detta är Braidottis grundläggande kritik mot poststrukturalismens förkroppsligade, men avkönade subjekt.

Mer poststrukturalismen är också en möjlighet för kvinnor, därför att poststrukturalisterna erkänner tänkandets *kroppsliga* rötter, ett resultat av den korsbefruktning mellan psykoanalys (Lacan) och filosofi, som kännetecknar fransk filosofi efter det cartesianska cogitos nedgång och fall. Poststrukturalisterna ställer och ställs inför samma frågor som de kvinnliga tänkarna. Just insikten om tänkandets kroppsliga rötter är en av utgångspunkterna för modern fransk feministisk teori. Problemet med poststrukturalismen är att den, efter att ha gett subjektet en kropp, *avkönar* subjektet, och detta avkönade, neutrala kroppsliga subjekt visar sig ändå i grunden vara *manligt*. På ytan vidhålls dock att detta subjekt är icke-könsligt, vilket medför att det *kvinnliga* subjektet framstår som det från normen avvikande. Sexuell specificitet projiceras sålunda, enligt Braidotti, på kvinnor.

Det är i opposition mot det omfattande avkönandet av subjektet, och metaforiseringen av «det kvinnliga», vilken paradoxalt nog fortsätter att utesluta kvinnor från den filosofiska diskursen, som fransk feministisk teori betonar just «könskillnader». Ett program som ju står i skarp motsats både till Derridas och Lacans bestämningar av det «kvinnliga».

En annan gemensam fråga gäller avskaffandet av den veritabla dikotomi som upprättats mellan *natur* och *kultur*. Man menar att begreppen bara kan formuleras innanför en redan etablerad kulturell ordning. Motsättningen är egentligen inte verklig utan är av språklig natur: natur är en kulturell konstruktion. Om man inte kommer förbi dikotomin natur/kultur, hamnar man som feminist i en situation där man inte kan erkänna möjligheten att det existerar någon skillnad mellan könen. Detta skulle nämligen omedelbart leda till biologisk determinism, där det kvinnliga nedvärderas. Det är denna aspekt som har oroad bl.a. radikala feministerna i USA, för vilka begreppet jämlikhet utesluter varje tal om skillnader.

I stället bör feministiska filosofer, enligt Braidotti, försöka komma bortom dikotomin mellan det sociala och det biologiska, där kategorierna natur/kvinnligt och kultur/manligt används som givna referenspunkter. Detta implicerar i sin tur ett nytt *kroppsbegrepp*. Här har Foucault bidragit med en analys som kan vara användbar för feminismen, menar Braidotti. Foucaults analyser avslöjar maktrelationers nära anknytning till kroppen, där begreppet «kropp» definieras som ett

socio-politiskt begrepp: den är en bio-kulturell enhet, där gränsen mellan det kulturella och det biologiska är upplöst. Kroppen ses av Foucault som en ort för interaktion av materiella och symboliska krafter. Han definierar alltså kroppen som ett *politiskt* fält, och däri ligger han nära en grundläggande idé i modern feminism, påpekar Braidotti: att relationer mellan mänskliga varelser är maktrelationer. Feministisk teori går sedan ett steg vidare och förklarar hur det sexualiserade subjektet blir till: Foucaults «kropp» får ett kön.

Problemet Braidotti tar itu med kan kort sammanfattas i en grundläggande paradox: kvinnor (och även andra tystade och marginaliserade grupper) måste tala den dominerande gruppens språk. Men detta språk formar ett metaforiskt nätverk av begrepp som ställer just den tystade gruppen utanför. De mest fruktbara försöken att komma till rätta med detta problem har enligt Braidotti gjorts av «differensteoretikerna» Hélène Cixous, Julia Kristeva och Luce Irigaray. Braidotti finner, efter en kritisk genomgång av Cixous' och Kristevas teorier, Irigarays sätt att behandla könskillnaderna vara det mest intressanta alternativet.

Irigarays problem kan kortfattat formuleras så här: å ena sidan är det politiskt viktigt för feministerna att försvara kvinnor som varande kvinnor för att undergräva det patriarkala förtyck som definierar kvinnor just *som* kvinnor, så i den meningen är det nödvändigt att definiera en kvinnlig identitet; å andra sidan, hur definierar man en kvinnlig specificitet utan att återigen fångas in i den patriarkala metafysikens ramar ur vilka man försökte rädda sig?

Braidotti närmar sig en lösning av detta dilemma genom sin «female-feminist-subjekt»-strategi, vars mål är att avslöja asymmetrin mellan postmodernism och feminism genom att erkänna skillnaden mellan könen på ett icke-hierarkiskt sätt. Frågan blir då: hur skall man komma till rätta med paradoxen i att förena erkännandet av det problematiska i att konstruera subjektet med den *politiska* nödvändigheten av att uppställa det feminina subjektet i en annan berättelse? På denna punkt är Braidotti oklar: för att kunna inta en politisk position måste man arbeta med definitioner och därmed riskera att ha fel. Den risken tar hon inte.

Det grundläggande problemet i feministisk teori, förhållandet mellan jämlikhet och skillnad, är alltså oerhört komplicerat, särskilt på det politiska planet. Braidotti behandlar dessa svåra problem på ett inspirerande och i förhållande till det svåra materialet klart sätt. Boken är ett gigantiskt översättningsarbete, som författaren till denna recension i sin tur försökt översätta till svensk terminologi. Dessutom: boken slutar inte med någon *grand finale*, den syftar inte till någon storslagen syntes mellan feminism och postmodernism. Tvärtom: i poststrukturalismens egen anda betonar Braidotti dissonanser och asymmetrier. I uttrycket

«kvinnor och filosofi» är ordet *och* både en konjunktion och en disjunktion, med betoning på det senare.

Helen Andersson

Jürgen Moltmann: *Der Geist des Lebens. Eine ganzheitliche Pneumatologie*. 335 sid. Kaiser, München 1991.

Michael Welker: *Gottes Geist. Theologie des Heiligen Geistes*. 333 sid. Neukirchener, Neukirchen-Vluyn 1992.

Jon Sobrino: *Geist, der befreit. Lateinamerikanische Spiritualität*. Herder, Freiburg 1989.

Kunde man under 80-talet tala om en «treenighetslärans återkomst» så är det nu tid att tala om en «andelärens återkomst». Det är ingen tillfällighet att trinitets-tankens aktualisering leder till andeläran.

Under det senaste året har två betydande tyska systematiker — Jürgen Moltmann och Michael Welker — bidragit med var sin andelära. Welker har tidigare varit assistent hos Moltmann, är välinitierad i nordamerikansk debatt och professor i Heidelberg.

Det ligger nära till hands att läsa mästarens och elevens bok jämförande. För att dessutom få en skarpare profil på de nordeuropeiska protestantiska utkasten inbegriper jag en nyöversatt andelära av den katolske befrielseteologen Jon Sobrino i El Salvador.

Jürgen Moltmanns bok är den fjärde i hans serie «Bidrag till den systematiska teologin». 1981 utkom *Treenigheten och Guds rike* (på svenska 1991), 1985 *Gott in der Schöpfung* och 1989 *Der Weg Jesu Christi*. Liksom i de tre föregående bidragen bottnar konstruktionen i en kreativ uttolkning av trinitetsläran. Det är inom den sociala trinitariska gemenskapen som Anden verkar. Förf. rubricerar sin teologi som den «sociala gudserfarenhetens teologi».

Moltmann fullföljer sina tidigare framförda argument mot att använda personbegreppet i tros läran. Att tala om Guds personer skymmer blicken för det specifika i Faderns, Sonens och Andens personalitet. Andens personalitet definieras därför genom att konfrontera den antika och medeltida substansföreställningen: Anden är inte odelbar utan meddelar sig själv; är ingen från relationer avskild substans utan ett relationsrikt socialväsen; är inte förnufts natur utan allt skapat livs källa och Guds eviga liv (s. 302). Moltmanns grundinsikt är att Andens verk skiljer sig från Faderns och Sonens verk, och denna insikt är nödvändig för förståelsen av Gud.

Därmed infogar Moltmann andeläran i sin välkända s.k. «sociala trinitetslära». I föreliggande bok fördjupar han denna på ett värdefullt sätt genom att re-

flektera två olika gemenskapsbegrepp (unitariskt contra trinitariskt) inom olika trinitetskonceptioner. I ett unitariskt begrepp upphävs personernas olikheter. Enhetlighet skapas på mångfaldens bekostnad. I ett trinitariskt begrepp däremot konstitueras gemenskapen genom mångfalden. Andens verk karakteriseras genom «Vergemeinschaftung» (stiftande av gemenskap), det upplöses inte i «Vereinheitlichung» (stiftande av enhetlighet). Bokens huvudtes kan sammanfattas i att Andens trinitariska gemenskap verkar fullkomlig gemenskap mellan alla interagerande skapade varelser och Gud skaparen, försonaren och frälsaren.

Gemenskapsbegreppet tillämpas avslutningsvis i en typologi över fyra trinitetskonceptioner där den förra upplöses i den senare: monarkisk, historisk, eukaristisk trinitet och trinitarisk doxologi. Här framställs ett värdefullt schema som lämpar sig väl för en differentierad syntes av olika aspekter i trinitetslärans tolkning och konstruktion.

Om man frågar efter andelärens förutsättningar bör livsfilosofin, feministteologin och kvinnopsykologisk teori nämnas. Förf. anknyter vidare till befrielse-teologin och talar om Andens verk som befriar till ett liv i social frihet. I eleganta exposéer behandlas bibliska och dogmhistoriska perspektiv på rättfärdiggörelse, återfödelse, helgelse och karismata. Ett särskilt kapitel vigs åt mystikens tradition.

Utän tvivel går Moltmann i land med sitt projekt även om en hel del av problemen skymms genom hans syntetiska metod, där målet verkar vara att integrera så mycket som möjligt. Anknytningen till livsfilosofins begreppslikhet framstår som ett fruktbart grepp som förtjänar att fördjupas. Uppenbarelseteologins dilemma håller på att övervinnas genom en erfarenhetsrelaterad metod. Bokens största bidrag ligger i klargörandet av trinitetsteologins förutsättningar och inbäddandet av andeläran i denna.

Michael Welkers andelära — tillägnad Moltmann — undviker konfliktpunkter med den gamle läraren och citerar honom uteslutande välvilligt. Hans utgångspunkter skiljer sig delvis från Moltmanns. Eftersom Welker ännu inte uppnått en profil i dignitet med de internationella storheterna inleds boken med en ganska utförlig programförklaring. Sedan disponeras den enligt ett bibelteologiskt mönster där först GT-texterna behandlas som «tidiga och otydliga erfarenheter av Andens makt» och «den utlovade rättvisans och fredens Ande». Sedan behandlas NT-texterna under rubrikerna «Jesus Kristus och Andens konkreta närvaro» och «Andens utgjutande». Boken avslutas med en femte del: «Andens offentliga verk, Gud mitt i skapelsen».

Sitt teologiska program sammanfattar förf. under begreppet «realistisk teologi». Det hade också kunnat rubriceras «postmodern» eller «biblisk teologi».

Bibeltroheten framstår som en genomgående viktig intention. Tolkningen av texterna är orienterad vid senaste bibelforskningens rön. Möjligtvis kan man undra om inte avsnitten 1–4 snarare skulle kunna ingå i en exegetisk framställning under titeln «Pneumatologie des Alten und Neuen Testaments»? I min mening upptar de exegetiska diskussionerna alltför stort utrymme i förhållande till de relevanta systematisk-teologiska aspekterna.

«Postmodernitet» är för förf. ett honnörsord. I en ytterst välvillig tolkning av denna framstår brytningen med en epistemologisk monism som dess främsta förtjänst. Teologin bör enl. Welker positivt anknyta till pluralismen. Med utgångspunkt från pluralismens erfarenhet kan Andens specifika verk karakteriseras som «Andens pluralism». Distinktionerna och differentieringen i Andens verk är förutsättningar för förståelsen. I förståelsen av verklighetens differentieringar ligger för Welker en kunskapsteoretisk axiom av relevans för teologin. Detta sammanfattas i begreppet «postmodern sensibilitet» som också får epitetet «ekologisk». Emedan Moltmann anknyter till livsfilosofin söker och finner Welker kontakt med sociologisk systemteori i Niklas Luhmanns tappning. Dessutom influeras han av processfilosofen Whiteheads begreppsapparat som ofta tillämpas.

Huvudordet i förf:s program är «realism». Här avses en teologi som relaterar till en mångfald av erfarenhetskontexter och som vill sensibilisera för olikheten i dessa. Konceptionen ställs emot en abstrakt universal teologi. I andelärens sammanhang kritiserar ansatsens motbild i en föreställning av Anden som «numinosum». En sådan reducerar Andens verklighet.

Welker söker medvetet övervinna teologins fångenskap i tre rådande tankeformer: a) enhetens schema enl. ett delar-helhet-mönster, b) reduktionen av relationen Gud-människa-kreaturer till en jag-du-relation mellan Gud och människa, och c) konceptionen av en moralisk marknad.

I sitt huvudsakliga ärende sammanfaller intentionen med Moltmanns: det gäller att profitera Andens specifika personlighet mitt i kontexter av dödsmakternas herravälde. Medan Moltmann bottnar i en trinitets-teologisk och livsfilosofisk konstruktion söker Welker däremot sin förankring i en syntes av trendriktig postmodern kunskapsteori och biblisk mångfald. Hans huvudtes att Andens verk nödvändigt måste förstås i pluralismens och inte i monismens tankeformer underbyggs med starka bibelteologiska skäl och en lysande filosofisk kompetens. Särskilt uppgörelsen med den bärande pneumatologiska konstruktionen hos Aristoteles och Hegel är övertygande och ytterst inspirerande. I sin anknytning till David Tracys offentlighetsbegrepp lyckas förf. också med en (post)modern omskrivning av Andens verk som den som offentlig-

gör Sonen. Liksom Moltmann har också Welker lärt en hel del från feministisk- och befrielse-teologi till vilka det finns gott om positiva referenser.

Några invändningar skall emellertid resas. Även om både Welker och Moltmann ständigt refererar till erfarenheten och till pluralismen kan jag inte frigöra mig från intrycket att de lider av en smula brist på verklighet och kontext. Drivkrafterna i produktionen är uppgörelsen med akademiskt utformade konceptioner. Det är givetvis rimligt för en akademisk teologi att ta sin «offentlighet» på allvar eftersom denna faktiskt utövar ett stort potential av herravälde över tankeformer och inte minst över kyrklig praxis. I båda böckerna saknas det inte briljanta analyser av samhällseliga problem. Vad som däremot saknas är att författarna är aktivt involverade i den verklighet som de refererar till ang. Andens verk.

En kontextuell teologi tar utgångspunkten i varseblivning och tolkning av särskilda situationer. Welker bejakar ett sådant perspektiv på pluralism. Men var skall det tillämpas? I slutändan blir det ändå studenterna i sin kyrkliga praxis som får axla bördorna. Teologen stannar vid observatoriet mellan himmel och jord. Givetvis har båda teologer medverkat i värdefulla ekumeniska och interkulturella processer. Sålänge inte erfarenhetskriteriet vinner prioritet även för akademisk teologi föreligger dock stor risk för att systematiska konstruktioner blir en-mans-universaliseringar. Lösningen ligger i min mening i en mera konsekvent utformning av en kontextuell ansats och den ligger i nya allianser mellan akademisk reflexion och social praxis. Invändningen till trots framstår de två «andelärare» som högst kompetenta bidragsgivare för en sådan teologisk praxis i Andens tjänst. En bok som båda förf. refererar till kan visa vart en sådan praxis leder.

Jon Sobrinos bok om «Anden som befriar» utkom på spanska 1985 och föreligger i tysk och engelsk översättning. Den utgör ingen systematisk monografi utan innehåller ett antal föredrag och uppsatser tillkomna mellan 1980 och 1985. Dess spanska undertitel talar om «impulser» (apuntes) till en ny spiritualitet. I en första del behandlas spiritualitetens grunder, sambandet mellan befrielse och spiritualitet, sambandet mellan spiritualitet och teologi, martyriets och förföljelsens spiritualitet samt gudomligheten i kampen för mänskliga rättigheter. I en andra del behandlas det utlovade gudsríkets betydelse idag och en ny spiritualitet i upptäckten av Kristus i Latinamerika.

Till skillnad från Moltmann och Welker bestämmer Sobrino sin utgångspunkt i en konkret verklighet: de fattigas liv är det andliga livets ort. Sobrino söker i sin andelära ingen abstrakt bestämning av Andens verk. Istället handlar det om en tolkning av vad ett andligt liv i Andens gemenskap innebär. Ett sådant andligt

liv karakteriseras av «att leva historien i en anda av öppenhet, beredskap och trohet».

Liksom hos Welker framstår även hos Sobrino relationen till «verkligheten» som ett grundläggande kriterium. Medan Welker å sin sida pläderar för att bejaka verklighetens mångfald framhäver Sobrino att ett subjekts anda bör relatera till verklighetens totalitet. Ett andligt liv sträcker sig inte bortom det konkreta utan är förenad med det konkreta.

Även om Welker syftar till en större trohet mot pluralism inställer sig frågan i vad mån den postmoderna förutsättningen inte medverkar till en destruktion av den «verklighetens totalitet» som Sobrino ser i Guds skapelseverk. Båda förenas i att det gäller att integrera det faktum «att verklighet alltid är mer än den syns vara».

I anslutning till Gustavo Gutiérrez och Leonardo Boff gör förf. spiritualiteten till en nödvändig förutsättning för befrielsens praxis. Befrielsen måste öppna sig för transcendenten. Befrielsens praxis behöver andlighet och andligheten behöver befrielsen som «sitt rum». I befrielsen ser förf. det nyckelbegrepp som anger andlighetens två poler: att människan är gudalik och att hon är på väg till Gud.

Kritiker av befrielseteologin brukar hävda att denna innebär en inskränkning av tros läran till politiska domäner. Sobrino hänvisar till spiritualiteten som ett motbevis. Befrielseteologin reflekterar erfarenheterna av mötet med Guds anda i sin fullhet. «Vår teologi är en grundläggande andlig teologi» citeras Pablo Richard. Sin egen konception omskriver Sobrino med begreppet «teologal teologi». Det innebär att människosynen och historiesynen utformas teologiskt, att trinitetstanken får genomslag och att teologin utformas skapelseteologiskt. Förf. framhäver mångfalden av vägarna till Gud som en viktig förutsättning.

Bokens centrum utgörs av kapitlet om gudomligheten i kampen för mänskliga rättigheter. Sobrino menar att det finns särskilda platser för Guds verk och att det är på dessa platser som kunskapen om Gud vinnes och mötet med Gud kommer till stånd. Enl. förf. är kampen för de mänskliga rättigheterna den plats där man bäst svarar mot Guds vilja. För honom bär denna kamp på en helighet vilket beror på att de fattigas liv utmärkes av helighet. Deras rätt till liv hotas ständigt och rätten till liv är människans grundläggande rättighet. Eftersom kampen för de fattigas rättigheter till liv är helig för den också närmare Guds verklighet. Ty Gud är hos de fattiga. Detta liv hos de fattiga utgör Guds uppenbarelse. Närvaron av de fattiga blir därmed till en nödvändig förutsättning för erfarenheten av Gud.

Tanken fördjupas sedan i gudsrikes-teologin och boken avslutas med en inbjudan till de europeiska kyrkorna: Finn den ort där evangelium växer av egen skaparkraft! Sök korrelationen mellan evangelium och de

fattiga i Europa! Sluta med tron att den europeiska människans gudsproblem är ett universalt problem! Acceptera att Gud också kan tiga i samhällen!

Omvändelsens väg innebär enl. Sobrino att avslöja lokala och globala strukturer av synden. Detta förutsätter a) att människan uppfattar sig som en del av mänskligheten med förmåga till medkännande och medlidande och b) att lära sig se verkligheten med den fattiges ögon, för vilken evangelium öppnar ögonen.

Vi kan nu jämföra de tre ansatserna till en bestämning av Ande och andlighet. Medan Moltmann och Welker försöker sig på en framställning av andeläran under gängse konventionella akademiska förutsättningar gör Sobrino befrielsens praxis till utgångspunkt. Det som för Moltmann och Welker är slutpunkten är startpunkten för Sobrino.

Welkers emfas på Andens pluralism delas av Sobrino även om denne tillbakavisar en pluralism, som relativistiskt låter de fattigas liv vara en värld och de rikas värld en annan. Här får de konkreta skiljevägarna visa i vad mån den «pluralistiska andeläran» kan leda till befriande praxis. De postmoderna profeternas praxis liknar i mina ögon knappast efterföljelsens andliga liv. Teologiska analyser av vad synd i konkreta kontexter är framstår som en nödvändig förutsättning för att förverkliga programmet.

En vattendelare ligger i frågan om Guds specifika ort: Finns det särskilda orter för Guds verk i Andens gemenskap? Var återfinns dessa i Europa? Vilken funktion fyller akademisk teologi på dessa platser?

Moltmann och Welker förblir trots allt svaret skyldigt. I bådas ögon utgör den ekologiska utmaningen en sådan plats. Allmänt tal om höjningar av ekologisk sensibilitet och positiv kroppssyn leder här inte till räckligt långt. Kanske skulle en ansats som — i likhet med Sobrinos — tar sin utgångspunkt i Guds helighet i kampen för naturens rättigheter bära ett stycke på vägen? Denna fråga leder dock tanken ut ur recensionens ram — vilket kanske är tillåtet när Andens verk står på dagordningen.

Sigurd Bergmann

Johan F. Dalman: *Individualism versus Collectivism in the Religious Aesth-Ethics of the third Earl of Shaftesbury*. 60 sid. The Farmington Institute for Christian Studies, Oxford 1991.

Denna studie av Johan Dalman är en fortsättning av hans Shaftesbury-forskningar, som tidigare redovisats framför allt i avhandlingen *Guds tilltal i det sköna* — Anthony Ashley Cooper, den tredje earlens av Shaftesbury teologiska estetik (Uppsala 1989).

Resuméer av doktorsavhandlingar

Peter V. Legarth: *Guds tempel. Tempelsymbolisme og kristologi hos Ignatius af Antiokia. Menighedsfakultetets Videnskabelige Serie nr. 3. Forlaget Kolon, Århus 1992.*

Formålet med denne afhandling er at undersøge Ignatius' tempelsymbolisme med særligt henblik på relationen til den ignatianske højhedskristologi. Den tempelsymbolske forestillingsverden har traditionelt et teocentrisk præg, og dette kommer også til udtryk hos Ignatius, hvor templet hævdes at tilhøre Gud, og hvor det hedder, at gudet er til stede i templet og tager imod menneskers ofre. Men hos Ignatius forekommer samtidig en ekspliceret bekendelse af Jesus Kristus som Gud, og der synes dermed uvægerligt at måtte opstå et spændingsforhold mellem det tempelsymbolske og det kristologiske motivkompleks.

I GT og i den antikjødiske litteratur bliver templet forstået som stedet for det guddommelige nærvær. I forbindelse med udsagnene om et nyt tempel spiller forestillinger om den fremtidige frelsesfigur en tilbagetrædende rolle.

Også i NT fastholdes det, at templet er Guds. Særegent er i denne sammenhæng først og fremmest forestillingen om Jesus som tempel. Men betegnende er det alligevel, at når menighedens eller menneskets tilhørsforhold til Jesus Kristus fremstilles i de paulinske skrifter, inddrages tempelsymbolet ikke. Endvidere kan menigheden eller mennesket bestemmes som stedet for Jesu Kristi nærvær, men heller ikke i sådanne tilfælde benyttes tempelsymbolet. Der rokkes således i denne sammenhæng ikke ved den i tempeltankens kontekst gængse sontring mellem Gud og Jesus Kristus.

På denne baggrund retter afhandlingen blikket imod tempelsymbolismen og kristologien hos Ignatius af Antiokia.

Ignatius har på forskellig vis foretaget en energisk bearbejdning af de tempelsymbolske forestillinger i deres forskellige udgaver, og ofte er omstruktureringen motiveret af et forsøg på at integrere kristologien i tempelsymbolismen. Menigheden kan eksempelvis skildres som et alterrum og dermed som stedet for Jesus Kristi nærvær. Omvendt er kristologien blevet influeret af relateringen til de tempelsymbolske forestillinger. I visse tilfælde har tempelsymbolismen fremprovokeret bestemmelsen af Jesus Kristus som Gud (f.eks. når mennesket bestemmes som Jesu tempel, eller når det ekklesiologiske alterrum karakteriseres som bolig for Jesus Kristus, men andre steder har Ignatius måttet ty til en beskrivelse af Jesus Kristus som ypperstepræst og mediator.

Shaftesburys betydelse för den skotska moral-sense-traditionen och hans mycket omfattande inflytande på tysk bildningsförståelse gör hans tänkande till ett angeläget studieobjekt. I Tyskland sökte man under 1700-talet under påverkan från skilda håll, inte minst från pietismen, förstå ande- och själslivet på ett mera nyanserat sätt än med hjälp av den traditionella uppdelningen i förnuft och känsla, varvid känslan betecknat både inre och ytre erfarenhet. Shaftesbury hade stor betydelse för denna utveckling. Både för religiös och annan fostran var bildningen, hjärtats och sinnets bildning, av central betydelse.

Dalmans skrift ger en god introduktion till Shaftesburys tänkande, särskilt ur teologisk synpunkt. Framställningen, som ger rikliga belägg ur Shaftesburys egna skrifter, tyngs inte av någon omfattande diskussion med annan forskning men innehåller en fyllig bibliografi över litteratur om Shaftesbury.

För Shaftesbury ger fostran till estetisk känslighet en förmåga att erfara tillvarons skönhet och harmoni. Den estetiska varseblivningen ger blick för tillvarons djupare harmoni. Den förutsätter självkänedom och innebär inte i första hand ett oberört betraktande utan ett deltagande i världen. När man kan urskilja världens skönhet, kan man också ana det subjekt, som skapat alltet. Enligt Shaftesburys är tillvaron god och harmonisk, och detta skvallrar om hurdan skaparen är: evigt välvillig, ganska opersonlig. Det är inte primärt genom uppenbarelse eller tradition, som kännedom om Gud vinnes, utan genom omdöme och förnuft.

För att nå estetisk, moralisk och religiös insikt bör man sträva efter att bli vad Shaftesbury kallar en virtuoso, vilket är allt annat än en specialist eller kammarlär. «I AM persuaded that to be a *Virtuoso* (so far as befits a Gentleman) is a higher step towards the becoming a Man of Virtue and good Sense, than the being what in this Age we call a *Scholar*. For even rude Nature it-self in its primitive Simplicity, is a better Guide to Judgement, than impov'd Sophistry, and pedantick Learning.» och han kläcker också sentensen: «The most ingenious way of becoming foolish, is by a *System*.»

Eftersom världen i grunden är god och människorna endast p.g.a. okunnighet är onda, behöver Shaftesbury inte någon himmel eller något helvete för att motivera människorna. De goda handlingarna är sin egen belöning — däremot betonar han hur angeläget det är att skaffa sig det omdöme och utveckla det förnuft, som ger visdom. Någon bildningsfilister kan han inte kallas men väl en bildningsfilosof.

Bo Hanson

Det fremgår, at det spændingsfyldte forhold tempelsymbolisme og kristologi imellem har afstedkommet en refleksion over og påvirkning af både tempelsymbolismen og kristologien. På enkelte punkter er kristologien hos Ignatius ved helt og holdent at blive integreret i teologien, men det er endnu ikke sket fuldt ud. Og trods de forskellige ombrydninger forbliver selve tempelsymbollets teocentriske karakteristikum urokket hos Ignatius. Der er således her et interessant eksempel på, at to vigtige religiøse motiver nok har øvet gensidig indflydelse, men de har længe kunnet stå side om side uden at blive indoptaget i hinanden.

Mats Selén: *The Oxford Movement and Wesleyan Methodism in England 1833–1882*. 438 sid. Lund University press 1992.

Syftet med denna doktorsavhandling är att beskriva och analysera den konflikt som uppstod mellan Wesleyanska Metodister och Traktarianer (Newman, Keble, Pusey etc.) under 1800-talet i England.

Metodismen grundades av John Wesley (d. 1791) på 1700-talet och var till en början en väckelserörelse inom den Anglikanska kyrkan, men efterhand kom den alltmer att fjärma sig från denna kyrka. Den Traktarianska rörelsen/Oxford Movement uppstod i Oxford under 1800-talet, men hade sina rötter i den tidigare Anglikanska högkyrkligheten företrädd av Hooker (d. 1600), Andrewes (d. 1626), Laud (d. 1645) etc.

Framväxten av den Traktarianska rörelsen ledde till att Metodisterna i högre grad kom att känna sig främmande för den Anglikanska kyrkan. De såg den högkyrkliga teologien som Traktarianerna företrädde som ett hot mot deras egen lära, men också mot den engelska protestantismen i allmänhet. Framförallt var Metodisterna oroadе att den Traktarianska rörelsen skulle ge upphov till att den Romerskt Katolska kyrkan fick en starkare ställning i det engelska samhället. Inom vissa kretsar av Metodismen trodde man att Traktarianerna hade ett hemligt samröre med Romerska katoliker, inte minst med Jesuiter. Metodisterna blev också ytterligare oroadе när Traktarianerna i ett senare skede blev mer ritualistiskt orienterade.

Metodisterna reagerade i starka ordalag mot Traktarianernas uppfattning att både Skrift och tradition var normerande källor för tro och liv. De vände sig också mot Traktarianernas kyrko-, sakraments- och ämbets-syn. I motsats till Traktarianerna betonade Metodisterna att Skriften var i princip den enda auktoriteten. De avvisade också i motsats till Traktarianerna tanken på vigningsuccessionen och lade huvudvikten vid lärosuccessionen.

Konflikten med Traktarianerna tvingade Metodisterna att se över sin egen teologi och att svara på Trak-

tarianernas kritik av densamma. Vidare ledde konflikten till att 1800-talets Metodister tog avstånd (delvis omedvetet) från mycket av John Wesley's teologi. Avhandlingen visar också att allt det som förenade Metodister och Traktarianer i John Wesley's person var något som kom bort i konflikten dem emellan.

Thomelius, Börje: *Spegling av teologi och liturgi. Rolf Berghs kyrkoarkitektur*. 250 sid. Verbum, Stockholm 1992.

Avhandlingen beskriver i första avsnittet det sammanhang i vilket arkitektens produktion 1950–1990 är infogad. Därefter undersöks Berghs ideologiska produktion, varav framgår att de teologisk-liturgiska motiven redan från början utgör «drivkraften» i hans kyrkobyggnadskonst. Hans grundtes är att kyrkorummets är till för att i första hand «tjåna mässan».

Sedan visas hur idéerna tar gestalt i såväl nyproduktion som restaureringar med «brytpunkter» som STA BIRGITTA (1962) i Nockeby, ST MARKUS (1975) i Skövde och TACKSÅGELSEKYRKAN (1984) i Karlsborg.

Den «monteringsbara vandringskyrkan», STUDIO-KYRKAN, har i avhandlingen getts ett eget avsnitt på grund av dess centrala roll i arkitektens produktion.

I avhandlingens sista avsnitt görs försök att sammanfatta arkitektens produktion i fyra strukturer eller utvecklingslinjer: Det avskilda rummet, Det funktionella rummet, Det centriska rummet och Det ljusa rummet.

I kravet på rummets avskildhet är huvudmotivet entydigt, nämligen att bevara kyrkorummets integritet, samtidigt som kyrkorummets integration i den totala anläggningen tydligt betonas.

Lika självklart som det är för Rolf Bergh att kyrkorummets «fråmst skall tjåna mässan», lika självklart är det att rummet «skall tjåna människan», dvs. anpassas till människans andliga, fysiska och sociala behov.

Den centriska rumsbilden är dominerande i Berghs kyrkobyggande och har givits varierande former, som alla uttrycker gemenskap, närhet och öppenhet.

Ljusets centrala roll i Berghs arkitektur har en självklar relation till skapelsetro och skapelseordning, och är därför inte endast ett byggelement, utan också medverkande i rummets inre andliga dimension, som kan beskrivas med ord som «innerlighet», «öppenhet», «generositet».

DISKUSSIONSINLÄGG

Världsåskådningen avgör

När Sverker Johansson (SJ) och Ulf Görman (UG) analyserar amerikansk «vetenskaplig kreationism» och för över den till Europa har de försvårat dialogen på europeisk mark. Begreppet «vetenskaplig kreationism» är nämligen en *contradictio in adiecto* och har sedan länge kritiserats och tillbakavisats av ledande europeiska företrädare för skapelsetron. Problemställningen är således fel från början.

Om vi med kyrkofäder, skolastiker samt katolska och protestantiska teologer fram till vårt eget århundrade definierar världens skapelse som ett ursprungligt och omedelbart ingripande av en allsmäktig Gud, dvs. *creatio immediata cum tempore*, blir följden att denna gudomliga aktivitet vare sig kan bevisas eller motbevisas med naturvetenskap. Naturvetenskapernas metoder är, liksom alla människans försök att lära känna världen, inomvärldsliga. Historiska händelser är unika. Upprepbarhet är ett ledande kriterium, för att bedriva naturvetenskaplig forskning, men ursprungsfrågorna är inte bara historiska utan även metafysiska. Detta får till följd att den ofta omedvetna metafysiska utgångspunkten hos forskaren avgör svarens karaktär. Ursprungsfrågor liksom frågan om Jesu unders autenticitet kan således inte besvaras av vetenskap, eftersom vetenskaplig metodik i sig utesluter den typen av förklaringar. Frågan gäller ej rationalitet eller irrationalitet utan val av världsåskådning, vilken djupast sett ligger till grund för allt annat.

Om någon likväl som SJ påstår att svaren på ursprungsfrågorna *skull* ges av naturvetenskaperna, hävdas blott och bart en filosofisk ståndpunkt. I SJ:s fall är den omedvetna metafysiken draperad i en vetenskaplig språkräckt och styrd av en närmast positivistiskt färgad vetenskapstro. En hållning, som *a priori* utesluter en allsmäktig Gud, är axiomatisk. Teoretiskt utradas möjligheten av Guds omedelbara agerande såväl av konkurrerande världsåskådningar, t.ex. metafysisk mekanism, som av missriktad bundenhet till metodisk mekanism, t.ex. en antropocentrisk tillämpning av den historisk-kritiska metoden. Detta har tidigare uppmärksamrats och kritiserats av teologer och vetenskapshistoriker som Pannenberg och Hooykaas. Frontställningen är således inte mellan vetenskap och skapelsetron, utan mellan olika livsåskådningar, vilka dessutom ger bättre eller sämre grunder och motivation för vetenskaplig verksamhet överhuvudtaget.

SJ och UG blandar i sina artiklar intressanta iakttagelser med allt från missvisande påståenden till rena felaktigheter. Såväl UG:s som SJ:s korta historieskriv-

ning är i väsentliga stycken felaktig. Åsikter bör naturligtvis dömas efter sina främsta företrädare, men UG:s och SJ:s referenser avslöjar att de valt en bekväm men farlig väg. De generaliserar från några arbeten och från sekundärlitteratur. När UG skriver att européer i denna fråga kopierar amerikanska arbeten görs en för många mycket orättvis bedömning. Nog är det väl rimligt att var och en får stå för sitt? Det finns åtskilliga forskare, som tror på skapelse och gudomliga unders möjlighet i klassisk kristen tappning, och man kan lika lite generalisera om dessa forskare som man i samma fråga kan generalisera om nutida teologer. *Audiat et altera pars!*

På det utrymme som ställts till mitt förfogande kan jag emellertid inte mycket mer än ta avstånd från *alla former* av pseudovetenskap och bristfälliga analyser. Till kategorin «bristfälliga analyser» räknar jag UG:s och SJ:s. Faktum kvarstår att psykiskt fullt normala, socialt välintegrerade och välutbildade naturvetare samt teologer stundom ratar filosofiskt betingade evolutionsläror och föredrar en bibliskt förankrad skapelsetron. Hur detta kan komma sig har varken SJ eller UG lyckats förklara. I det avseendet är deras ytliga analyser snarast förolämpande. Förhållandet förblir ett mysterium för dem. Så även, tycks det, *mysterium fidei*.

Per Landgren

Är kreationismen vetenskapligt hållbar? — eller — När «vetenskapen» blir som religion

Sverker Johansson (SJ) och Ulf Görman (UG) har i STK (nr 1 respektive nr 4 1992) kritiserat «kreationism», vilket jag här fått tillfälle att kort kommentera.

Filosofi

De som tror att gudomlig skapelse (som enligt definition borde vara att verka utanför naturlagarna) kan bevisas med naturvetenskap, har naturligtvis inte insett att naturvetenskap är begränsad till naturlagar. Likaså, om man som SJ, menar att svaren på ursprungsfrågorna tydligen måste sökas «utan övernaturlig hjälp», har man gjort ett grundläggande filosofiskt misstag — det går inte att varken bevisa eller motbevisa Guds eventuella ingrepp i skapelsen med hjälp av vetenskapliga metoder¹.

¹ Molén, M. (1991): *Vårt ursprung?* 3:e reviderade upplagan, Umeå FoU, Umeå.

När SJ beskriver «vetenskaplig kreationism» (en filosofiskt ohållbar term), och att den utgår från en speciell «selektiv bokstavlig» tolkning av Bibeln, ser han inte den stora variation av skapelsetroende forskare som finns. Det finns de som utgår från Bibeln, men jag menar att detta inte är ett hållbart sätt att bedriva naturvetenskap på. Bibeln är inte skriven som en naturvetenskaplig bok, och det är därför fel att använda den som en sådan. Som forskare kan man dock undersöka om det som står i Bibeln kan vara logiskt möjligt, precis som man kan undersöka andra berättelser som säger sig innehålla historiska beskrivningar. Detta har fått mig personligen att tro mer på Bibeln, från att tidigare ha varit motståndare till skapelsetro.

Teologi

UG skriver att «kreationister» tror att olösta problem inom vetenskapen är argument för skapelse, men har ej dokumenterat att det förhåller sig så (frånvaro av dokumentation gäller även andra påståenden av UG). UG nämner vidare att Molén illustrerar «kreationisternas isolering», genom att t.ex. inte bemöta kritik av skapelsetro av Futuyma². Futuymas bok är, som nämnts i «Vårt ursprung?» (1988, 1991, s. 24, ref. 29), ett typexempel på hur «vetenskap» (läs: evolutionsteorin) görs till religion — Futuyma förhåller sig ödmjuk till vetenskap och vetenskapliga resultat men inte till evolutionsteorin, vilken upphöjs till ett mer eller mindre bevisat faktum. De delar av Futuymas (och andra författares, som nämns av UG) argumentering som berör naturvetenskapliga frågor bemöts i sina huvuddrag i «Vårt ursprung?».

Argumenten är i de flesta fall standardargument som återupprepas i bok efter bok, utan att man i grunden försöker bemöta den inomvetenskapliga eller den «kreationistiska» evolutionskritiken. Den ofta låga nivån på kritiken av kreationister har medfört att vissa «anti-kreationister» t.o.m. börjat försvara kreationister och hävdar att skapelsetroende behandlar evolutionister bättre än evolutionister behandlar kreationister³ (detta försvar av kreationister till andra evolutionisters förtret⁴).

I vårt land har Forskning och Framstegs chefredaktör Fjæstad på ledarplats försvarat att Scientific American inte anställt en skribent som tror på skapelse (trots att det i detta fall rörde sig om något som ej ens är kontroversiellt i skapelse/evolutionsdebatten)⁵ (längre

kommentar till denna ledare, som refuserades av Forskning och Framsteg, finns publicerad i *Genesis*⁶).

Kritik som framförts mot bibelkritiken (se t.ex. Erikson 1991⁷), logik som visar att «motsägelser» i Bibeln snarare är att se som kompletterande beskrivningar av samma händelser gjorda av olika författare, och t.ex. den betydelse Bibeln har i modern Mellanöstern-ärkeologi, visar att de lätta svaren snarare är UG:s än «kreationistens».

Naturvetenskap

SJ menar att jag är «ohederlig», när jag skriver att jordens avsvälning är ett tecken på att jorden är ung utan att redovisa att det alstras värme från radioaktivt sönderfall. SJ ser inte att jag refererar till ett arbete där man tar hänsyn till värme bildad genom radioaktivt sönderfall⁸. Min «ohederlighet» är således endast ett resultat av att SJ inte ens läser titlarna på de källor som citeras. På liknande sätt behandlar SJ andra dateringsmetoder och visar t.ex. inget prov på att förstå skillnaden mellan mätvärden (för t.ex. salthalter, kol-14-halter och årsringar på träd), åldrar, och vilka antaganden som gäller för en viss dateringsmetod. Liknande brister finns i SJ:s paleontologiska resonemang (jfr. Molén⁹).

Sammanfattning

SJ:s beskrivning av kreationism må vara en bild som han vill tro på själv, men den stämmer ofta inte vidare bra med verkligheten. UG beskriver frågorna om evolution och skapelse på ett naivt sätt, mest med förenklade exempel från USA. En fortsatt debatt i frågan skulle må bra av mindre generaliserande och mer diskussion av sakfrågorna.

Mats Molén

Svar till Mats Molén

Är den adjunkt Mats Molén (MM) som skrivit ovanstående genmäle verkligen densamme som skrivit boken *Vårt ursprung?* (VU)? Förhållningssättet till

⁶ Ulander, K. (1992): «Åsiktsdiskriminering av skapelsetroende?», *Genesis*, nr 2. Även svar av Fjæstad och kommentar till detta av Ulander.

⁷ Erikson, G. (1991): «Urhistoriens struktur», *Genesis*, nr 1, s. 19–38.

⁸ Referens 86, kapitel 3, i *Vårt ursprung?*, 1991: «The Age of the Earth: A Study of the Cooling of the Earth under the Influence of Radioactive Heat Sources», Slusher & Gamwell, ICR 1978. (Samma referens finns i 1988 års upplaga.)

⁹ Molén, M. (1989): «Evolutionsteorin motsägs av fakta», *Genesis*, nr 3, s. 19–24. Här behandlas artikeln av Cuffey som SJ citerar.

² Futuyma, D. (1983): *Science on Trial: The Case for Evolution*, Pantheon Books, New York.

³ Lippard, J. (1992): «How Not to Argue with Creationists», *Creation/Evolution*, vol. 11, nr 29, s. 48.

⁴ Jukes, T.H. (1992): «How Not to Argue with Evolutionists?», *Creation/Evolution*, vol. 12, nr 30, s. 9–21.

⁵ Fjæstad, B. (1991): «Det kostar på att hålla fanan högt», *Forskning och Framsteg*, nr 4.

«vetenskaplig kreationism» skiljer sig radikalt — jämför «I detta arbete har jag undersökt om en världsåskådning med Bibeln som grund är tillförlitlig för händelser som berör naturvetenskapliga områden.» (ur förordet till VU) och «Det finns de som utgår från Bibeln, men jag menar att detta inte är ett hållbart sätt att bedriva naturvetenskap på.» (ur gemålet ovan). Om det senare citatet representerar MMs verkliga åsikter, så är vi faktiskt helt överens på den punkten — det jag kritiserade var de åsikter han framförde i VU.

I motsats till vad MM tror ser jag mycket väl «den stora variation av skapelsetroende forskare som finns», men jag har valt att kritisera enbart dem som (i likhet med VUs författare, hur mycket han än försöker svära sig fri från etiketten; se Görmans artikel i STK 4/92, fotnot 9) hävdar att deras skapelsetro har vetenskapligt stöd.

Vidare lägger han ord i min mun: «om man som SJ, menar att svaren på ursprungsfrågorna tydligen måste sökas <utan övernaturlig hjälp>, ...». Detta är ett *stympat* referat, som utelämnar det viktiga villkoret «om man gör anspråk på att syssla med vetenskap»; se slutmeningen i min artikel, och jämför hur MM själv gör samma tillägg «det går inte att varken bevisa eller motbevisa Guds eventuella ingrepp i naturen med hjälp av vetenskapliga metoder.» i ett försök att ge sken av att jag har hävdad något annat.

MMs kritik av min behandling av dateringsmetoder visar bara att han totalt missat poängen med detta (förvisso av utrymmesskal intill kryptiskhet kortfattade) avsnitt. Vad jag ville få fram var hur en mängd olika *oberoende* mätmetoder, som i och för sig var och en bygger på diverse antaganden, ger *samma* åldrar, och därigenom stöder varandra och verifierar varandras antaganden. Ett exempel: att ett träd normalt producerar en årsring per år är knappast ett kontroversiellt antagande. Genom att sedan mäta kol-14-halten i trä av olika ålder kan vi kontrollera de antaganden som ligger till grund för kol-14-datering, och finna att de stämmer ganska bra. På liknande sätt kan andra dateringsmetoder verifieras och återverifieras, och vävas samman så att MMs kritik inte längre är tillämplig, utan bara demonstrerar hans egen bristande förståelse för hur vetenskapliga dateringsmetoder fungerar.

Om man jämför med MMs egna dateringsresonemang¹, (VU, s. 110 ff.) så blir hans kritik dessutom ett uppenbart stenkast i glashus — hans «åldrar» bygger på betydligt vildare antaganden och extrapolationer, ej verifierade, och i vissa fall t.o.m. *falsifierade*.

Påståendet «Liknande brister finns i SJ:s paleontologiska resonemang» är så vagt och ospecifikt att det

¹ Det är f.ö. MM själv, och inte jag, som vill använda salt-halter för datering — det är svårt att förstå varför han ger det som första exempel på brister i *mina* dateringsresonemang.

är omöjligt att bemöta. Upp till bevis, MM — var finns de påstådda bristerna? Är det något annat än att mina slutsatser inte stämmer med skapelsetron?

Vad anklagelsen om ohederlighet beträffar, så kan det nog tänkas att den primära ohederligheten ligger hos dem som MM refererar², snarare än hos MM själv — det var kanske ett misstag att utgå från att MM har läst *och förstått* både sina referenser och den vetenskap de missbrukar. «Do not attribute to malice what can be adequately explained by stupidity» är ett talesätt jag borde ha hållit i minnet.

Min beskrivning av kreationismen som en rörelse som med desperata och emellanåt tveklaktiga metoder försöker ge sina specifika religiösa trossatser ett oförtjänt och teologiskt onödigt sken av vetenskaplig respektabilitet, står jag för. Detta är inte en bild jag *vill* tro — snarare blev jag förvånad och upprörd när jag upptäckte att det faktiskt fanns människor som agerade på det viset. Jag *vill* gärna tro att mänskligheten använder sitt förnuft bättre än så, men efter att ha tagit del av MMs och andra kreationisters verk tvingas jag göra det som kreationismen desperat kämpar för att slippa: böja sig för fakta, och acceptera att världen inte ser ut som man vill att den ska göra.

Sverker Johansson

Svar till Mats Molén och Per Landgren

Mats Molén åberopar «den stora variation av skapelsetroende forskare som finns» och säger sig själv vilja begränsa sig till att «undersöka om det som står i Bibeln kan vara logiskt möjligt». Han förnekar vidare att kreationister tror att olösta problem inom vetenskapen är argument för skapelse. Per Landgren menar att jag «har försvårat dialogen» när jag analyserar amerikansk «vetenskaplig kreationism» och för över den till Europa. Till detta vill jag säga följande.

Att kreationister uppfattar «luckor» i den vetenskapliga teoribildningen som stöd för «en ung värld» är uppenbart så fort man öppnar tidskriften Genesis eller en kreationistisk bok. I min artikel hänvisar jag till Henry M. Morris' arbeten. Denna argumentationsteknik kan också illustreras med Moléns egen bok *Vårt ursprung?* Låt mig ta ett exempel:

² MMs referens hänvisar till «forskare» som *själva* kallar sig «vetenskapliga kreationister», det begrepp som MM nu uttalar sig så nedlåtande om — varför stöder han sig på något han säger «inte är ett hållbart sätt att bedriva naturvetenskap på»?

I kapitel 2 diskuterar han den biologiska utvecklingen och presenterar de bägge alternativen evolutionsteori eller skapelseteori (s. 40). Enligt evolutionsteorin har nu levande djur och växter kommit till genom en lång utveckling. Enligt skapelseteorin har alla huvudgrupper av organismer uppkommit färdiga genom skapelse. Efter att ha avvisat olika fossila exempel på övergångsformer och förslag till utvecklingskedjor drar han exv på s. 83 slutsatsen: «Det som fossilen verkligen visar är att alla huvudgrupper av organismer — släkten, familjer, ordningar m.m. — har uppkommit färdiga till sina huvuddrag. Detta stämmer bättre överens med en skapelse än med evolutionsteorin.»

I Moléns notapparat återopas naturvetenskapliga artiklar och böcker för basfakta, men i stor utsträckning för att illustrera just oenighet bland forskare på olika punkter. Som stöd för sina specifikt kreationistiska ståndpunkter återopar han nästan uteslutande material från Creation Research Society Quarterly och böcker utgivna av Institute for Creation Research. Amerikansk kreationism är alltså inte bara intressant på grund av sitt internationella inflytande. Den är också en viktig källa för kreationister i Sverige.

Molén påstår också svepande att han vederlägger de arbeten som kritiserar kreationismens vetenskapliga anspråk, även om han inte explicit nämner dem. Detta motsägs av den granskning som varje läsare själv kan utföra. Jämför exv Moléns framställning med de arbeten jag nämner i min artikel på s. 167.

Artikeln av Gösta Erikson i Genesis, som enligt Molén skulle vederlägga motsägelser i Bibeln, behand-

lar uteslutande 1 Mos. 1–11 och diskuterar inte ens de många motsägelser som jag hänvisar till i min artikel.

Beräffande kreationisternas isolering: Kreationismen vill utmana hela det vetenskapliga teoribygget med en alternativ teori om en ung värld. För att föra en så drastisk tes i bevis räcker det inte med populärvetenskapliga arbeten som visar på oklarheter i vetenskapliga teorier och lägger fram alternativa hypoteser. I stället behöver diskussionen föras i fackpressen med forskare inom vart och ett av de vetenskapsområden som är berörda. Detta har kreationister inte intresserat sig för, vilket jag tydligt visar i min artikel.

Per Landgren blandar bort korten när han gör gällande att frågan om skapelse inte kan vare sig bevisas eller motbevisas med naturvetenskap. Kreationismen har två huvudteser. 1: Vetenskapliga data står i överensstämmelse med den bibliska berättelsen om världens urhistoria, bokstavligt tolkad. 2: En bokstavlig tolkning av den bibliska berättelsen om världens urhistoria är en väsentlig del av den kristna tron. Kreationister har bemödat sig att försöka ge stöd för den första av dessa påståenden. Men detta vetenskapliga projekt är vad jag förstår misslyckat. Jag känner inte till någon enda kreationistisk hypotes som ger stöd för «en ung värld» och som visat sig hålla för vetenskaplig prövning. Den andra huvudtesen är den religiöst intressanta. Den gör den kreationistiska kristendomstolkningen ohållbar, men också ointressant i jämförelse med de kristendomstolkningar som går att förena med vår tids världsbild.

Ulf Görman

