

Det gåtfulla Johannesevangeliet*

AV RENÉ KIEFFER

Hur man än börjar när man vill undersöka Johannesevangeliet, stöter man på svårlösta gåtor; det må gälla själva texten, språket, tankarna, skriftens uppkomst, dess författare, dess bilder. Redan de första raderna är gåtfulla: »I begynnelsen fanns Ordet, och Ordet fanns hos Gud, och Ordet var Gud». Den som börjar ett verk på detta kryptiska och nästan obegripliga sätt kan förutsättas vara en stilmedveten författare. Betydelsefulla diktare kan inte låta bli att fundera över hur orden väller fram ur tystnaden. Filosofer spekulerar i hur orden förankras i tiden. Musikern känner de första tonernas värde. För Johannes heter Ordet: Jesus Kristus. Men hur var han i begynnelsen hos Gud? Vilken begynnelse? Hur sammanfaller Jesus med Ordet? Vilket ord?

Att ha umgåtts med Johannesevangeliet under många år har hjälpt mig lära den svåra konsten att skilja väsentligt från oväsentligt. Men samtidigt vet jag, att vetenskapen aldrig kan undvara att utforska även oväsentliga ting som om de vore väsentliga. Allt som finns till kan ha betydelse för vetenskapen.

1. Textkritik och filologi

Jag börjar med det som av många kan uppfattas som oväsentligt: textkritik och filologi. På den punkten finns fortfarande många gåtor i Johannesevangeliet. Min doktorsavhandling ägnade jag åt 20 verser i kapitel 6.¹ Där säger Jesus märkliga ting, bl.a.: »Om ni inte äter Människosonens kött eller dricker hans blod, äger ni inte livet. Den som äter mitt kött och dricker mitt blod har evigt liv, och jag skall låta honom uppstå på den sista dagen. Ty mitt kött är verklig föda, och mitt blod verklig

dryck». Kan man lyssna till sådana vansinniga påståenden? Författaren själv kommenterar att Jesu lärjungar sade: »Det är outhärdligt det han säger. Vem står ut med att höra honom?»

Textkritikern tar inte ställning här. För honom handlar det helt enkelt om ett gammalt dokument, som han vill komma åt. Han möter avskrifter av texten så tidigt som i slutet av andra seklet: både papyrus Bodmer II och XV innehåller dessa verser. Men det finns ett stort antal grekiska majuskel- och minuskelhandskrifter, dvs. handskrifter med stora eller små grekiska bokstäver, men också många kyrkofäder, som anför denna text. Dessutom möter vi den i gamla latinska, syriska, koptiska, gotiska, georgiska, armeniska översättningar redan från 300–400-talen (på gotiska i Wulfilas översättning från 300-talet bevarad i Silverbibeln på Carolina). De verser som jag citerat är väl omvittnade i den gamla kyrkan. Vittnesbördan är överväldigande och de är i stort sätt överens med varandra. Min uppgift i avhandlingen var att bedöma de problem som uppstår när textvittnena har olika varianter. Vilken är då ursprunglig? Mot den svenska översättningen från 1981 menar jag fortfarande, att det finns goda skäl att anta, att författaren skrev på grekiska *alēthōs* (=adverb) och inte *alēthēs* (=adjektiv) i Joh. 6: 55. Den svenska översättningen skulle då ändras lätt till: »ty mitt kött är i sanning föda (och inte: är verklig föda) och mitt blod i sanning dryck» (och inte: verklig dryck).² Det blir ett något svagare uttrycksätt. Det är en detalj, men i nytestamentlig kritik är det ofta detaljer som är viktiga.

En av de mest framstående nytestamentliga exegeterna i modern tid, R. Bultmann,

² Se *ibidem*, s. 152–154. Mitt huvudskäl för att välja *alēthōs* är dess spridning i tid och rum, när *alēthēs* verkar mer typiskt för handskrifter som på ett eller annat sätt är beroende av de försök man gjort i Egypten att förbättra texten.

* Installationsföreläsning för professuren i Nya testamentets exegetik i Uppsala den 12 april 1991.

¹ *Au delà des recensions? L'évolution de la tradition textuelle dans Jean VI, 52–71*, 1968.

som skrev en uppmärksammas Johanneskommentar, byggde bl.a. på denna detalj i sin berömda hypotes, att Joh. 6: 51–58 skulle vara ett tillägg, som en sen redaktör gjorde för att berika Johannesevangeliet med sakramentala uttryck.³ Adjektivet *alēthēs* skulle avvika från det vanliga johanneiska bruket av adverbet. Dopet och nattvarden spelade för den ursprungliga författaren ingen roll, menade Bultmann. Dennes tes har rönt motstånd av några, som genom strukturanalyser av kap. 6 visat att det mesta där är mycket väl genomarbetat av samma författare.⁴ Genom en liten detalj, *alēthēs* och *alēthōs*, och genom en helhetsanalys av ett kapitel, kan man alltså komma till olika resultat i utforskningen av Johannesevangeliet. Debatten är ofta häftig: skolbildningar äger rum, en del tyska exegeter försvarar gärna Bultmanns hypotes, eftersom den passar in i deras övertagna lärobyggnad. Det är chockerande, det som Jesus säger i Joh. 6, och då är det lättare att acceptera, att en obegåvad redaktör har tillfogat detta obegripliga tal, att äta Jesu kött och dricka hans blod. Men det kan finnas andra lösningar på problemet. En svensk exeget, H. Odeberg, som var professor i Lund och mycket kunnig i judiska skrifter, kom på hypotesen att texten, som låter anstötlig, blir begriplig om Jesus här talar bildligt om sin lära. Jesus skulle egentligen säga: ät och drick av min lära, som är min andliga kropp.⁵ Därmed faller det anstötliga. Men forskningen har inte följt Odebergs utslätande förslag.

Hur man än förhåller sig till lösningen av denna gåta, så förblir textkritiska och filolo-

³ Se hans artikel *alēthēs* i *T.W.N.T.* I, s. 248 f. och hans framställning i *Das Evangelium des Johannes*, ¹⁰1978, s. 162, 174–177. I denna kommentar är Bultmann öppen för att *alēthōs* skulle kunna vara den ursprungliga läsarten; se s. 176, not 3.

⁴ Se H. Schürmann, »Joh. 6,51c – ein Schlüssel zur grossen johanneischen Brotrede», i *B.Z. (N.F.)* 2 (1958), s. 246–262; A. Feuillet, *Études johanniques*, 1962, s. 47–129; P. Borgen, *Bread from Heaven*, 1965, s. 189 ff.; D. Moody Smith, *Composition and Order of the Fourth Gospel*, 1965, s. 145–152; J. McPolin, »Bultmanni theoria litteraria et Jo. 6,51c–58c», i *Verbum Domini* 44 (1966), s. 243–258.

⁵ H. Odeberg, *The Fourth Gospel*, 1929, s. 237, 239, 260.

giska spörsmål viktiga för en nytestamentlig exeget. Han eller hon måste syssla med grekisk och hebreisk filologi, för att kunna fastställa texten och tolka dess innebörd. Han eller hon måste också tillvarata vanlig litterär analys, gärna också modern lingvistik och även semiotik, dvs. den allmänna teckenläran. Sedan kan exegeten också ha fantasi och komma med egna hypoteser. Men dem skall han bevisa och får inte vara förvånad över, om kolleger vederlägger ett efter ett av hans argument. Som i andra vetenskaper är det viktigt att kunna bevisa att någon annan forskare har fel.

2. Johannesevangeliets tankeinhåll

Johannesevangeliets gåtfullhet gäller emellertid särskilt dess tankeinhåll. Där förekommer högst vardagliga ting, som att födas eller dö, att äta och dricka, vara sjuk, delta i bröllop, vara glad eller ledsen, orolig eller förtröstansfull. Alla människans sinnen berörs: där finns dofter och beröringar, föremål för smaksinnet, men framför allt för synen och hörseln. Där finns konkreta tids- och rumsbestämningar, mänskliga handlingar och samtal. Men samtidigt är det som om denna konkreta värld skulle behöva belysas ovanifrån för att få mening. Samtalen börjar alldagligt men mynnar så småningom ut i alltmer gåtfulla påståenden. Jesus hjälper människorna i deras dagliga besvär, men han vill leda dem till djupare insikt. De under han gör kallas för »tecken», *sēmeia*, som det tar mottagarna lång tid att förstå. Undren uppenbarar en strimma av Jesu härlighet, men de måste tolkas riktigt för att denna härlighet verkligen skall synas.⁶ Gåtfullt är Johannesevangeliet som lyfter läsaren till höjderna men också får honom att uppleva sin oförmåga.

3. Johannesevangeliets tillkomst

Gåtfullt är också Johannesevangeliets tillkomst. Man har sedan Origenes på 200-talet

⁶ Om Johannesevangeliets *sēmeia*, se den senaste avhandlingen: T. S. Dokka, *A gjenkjenne den ukjente. Om menneskers mulighet for å kjenne Gud – en studie basert på Johannes-evangeliets tegnstoff*, 1989. Se min recension i *N.T.T.* 81 (1990), s. 129–139.

accepterat att detta andliga evangelium känner till de tre andra kanoniska som kallas för synoptiska. För 50 år sedan fick en liten bok av P. Gardner-Smith⁷ en enastående verkan: det förändrade de flesta forskarnas uppfattning; Johannes skulle helt och hållet bygga på en egen tradition och Gardner-Smith försökte bevisa det. Men helt nyligen, på ett colloquium i Leuven, visade det sig att den vetenskapliga världen har börjat ändra sig. Nu anser alltför igen, att Johannes verkligen har känt Markus, Lukas, och kanske även Matteus. Nya argument har helt ändrat situationen och jag bidrog själv med sådana när jag jämförde Johannes med Markus.⁸ Men hur förhåller Johannes sig till de andra evangelierna? Han har egna traditioner, egna insikter och kan suveränt omgestalta det material han känner till, menar nu en del forskare. Vi står inför en ytterst kreativ människa. Det blir därför svårare att uppfatta Johannesevangeliet som en kollektiv skolprodukt, så som man tidigare menat. Det fanns troligen en slags Johannesskola eller – församling, men ytterst är det en författare, kanske skolans lärare, som ansvarar för helheten.

4. Författarens identitet, språk och verkan

Vem har skrivit Johannesevangeliet? I texten förekommer den älskade lärjungen som vittne, men han förblir för forskningen en gåta. Är den älskade lärjungen identisk med aposteln Johannes, Sebedaios son? Det är möjligt att tolka det så, eftersom evangeliet självt försöker gynna en sådan hypotes, men då har någon annan fört pennan i hans namn. Någon som lyssnat mer än andra till apostelns röst eller som skolan ville framställa som apostelns arvinge?⁹ Evangelisten är i alla fall en begå-

vad människa som tillägnat sig mycket i judisk och grekisk kultur, som visste hur man skriver en spännande bok, som kan handskas med metaforer, bildscener, dialoger och monologer på ett poetiskt och stilmedvetet sätt. I en bok på franska har jag försökt att utifrån P. Ricoeurs teorier om den levande metaforen, teckna konturerna i det johanneiska symbolspråket.¹⁰ Jag måste medge att Ricoeurs mall inte räcker för att följa den subtila användningen av bilder och scenbilder som förekommer i Johannesevangeliet. Man kan observera en progressiv utvidgning av metaforerna som jag själv kallar »metaforisation»: bilder och scenbilder förstärker varandra.

Johannesevangeliet är så gåtfullt att det snart kunde användas i helt motsatta riktningar. Gnostikerna som föga brydde sig om Jesu mänskliga sida byggde på det, men också huvudströmmen i den kristna kyrkan på 200–400-talen som ville förfäktat en ortodox mening om vem Jesus var som Gud och människa, hur han förhöll sig till Fadern och Anden.¹¹ Det har sedan dess aldrig upphört att inspirera filosofer och tänkare intill vår tid. Augustinus, Thomas av Aquino, Schleiermacher, Hegel, Schelling, Ricoeur – alla har de gått i lära hos honom. Konstnärer har sedan andra seklet tagit upp johanneiska scenbilder som Lasaros' uppväckelse, eller den samariska kvinnans möte med Jesus vid brunnen. J. S. Bach har med andra tonsatt den majestätiska texten om Jesu korsfästelse. Men likväl förblir han gåtfull, den författare som i början av sitt evangelium svingar sig upp liksom en örn. Han påstår häpnadsväckande ting: Jesus skulle vara hela världens frälsare,

Theologie und Geschichte. Mit einem Exkurs über die Brotrede in Joh. 6. 1988. Men detta går mot textens framställning av den älskade lärjungens vittnesbörd och de implicita hänvisningarna till någon av de tolv i kap. 1 och 21. Se min kommentar *Johannesevangeliet* I–II, 1987–88.

¹⁰ *Le monde symbolique de saint Jean*, 1989. På svenska har jag vid olika tillfällen skrivit om det johanneiska bildspråket. Se »Rum och tid i Johannesevangeliet teologiska struktur», i *S.E.Å.* 49 (1984), s. 109–124; »Olika nivåer i johanneiskt bildspråk», i *STK* 65 (1989), s. 9–15; se också min kommentar nämnd i föregående not.

¹¹ Se min ännu opublicerade uppsats »Den tidigaste Johannesreceptionen».

⁷ P. Gardner-Smith, *Saint John and the Synoptic Gospels*, 1938.

⁸ Mitt föredrag hade titeln »Jean et Marc: Convergences dans la structure et dans les détails». Det kommer ut nästa år i *Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium*.

⁹ En del forskare vill i honom se enbart en idealgestalt, utan verklighet: se t.ex. J. Kügler, *Der Jünger, den Jesus liebte. Literarische, theologische und historische Untersuchungen zu einer Schlüsselgestalt johanneischer*

hans närvaro i världen skulle utgöra en Guds gåva. Han uppfattas som ljuset som kom till världen från Fadern, för att ta bort världens synd och uppenbara Guds kärlek. Upphöjd på korset skulle han dra till sig alla människor (se 12: 32). Att se honom skulle vara det samma som att se Gud (se 14: 7).

Är sådana uttalanden verifierbara? Den

historiska vetenskapen kan enbart återge de gåtfulla påståendena, precisera dem med hjälp av ord – och stilanalyser. Innehållet i dessa påståenden får den enskilde i all frihet själv ta ställning till, för eller emot. Gåtfull förblir emellertid denna skrift, ett mysterium, såsom själva livet är för de flesta av oss på denna jord.

Skapelse och försyn*

AV MAURICE WILES

Sammandrag av inledande sidor

[Wiles markerar att han är teolog och inte filosof, men också att bådas verksamheter är nödvändiga. Huvudfrågan är »Kan Gud skapa universum och ingripa i naturen och historien?» En första tolkning innebär att problemet består i huruvida de två predikaten, skapande av universum och ingripande i naturen och historien, kan appliceras på en och samme gud. Med den traditionella *creatio ex nihilo* betydelsen av skapelse, tror Wiles att detta blir omöjligt. Den andra tolkningen han gör, och som han följer upp, innebär att huvudfrågan delas upp i Q1) Kan Gud skapa? och Q2) Kan Gud ingripa i naturen och historien?

Q1) Kan Gud skapa?

I konferensens förberedelsematerial finns tre underordnade frågor och som alla börjar med orden »hur kan». (»*Hur kan* en evig Gud skapa begynnelsen?» *Hur kan* han upprätthålla universum och lagarna för dess gång? *Hur kan* han dirigera historiens gång?) Wiles finner att »*Hur kan*» – frågor är av helt olika karaktär. Han identifierar tre olika fall. 1) Hur kan en magnet få järnfilspån att hoppa till? Svaret finns i en naturvetenskaplig lag. Vi kan självständigt studera både magneten och järnfilspånet var för sig. Intet av detta föreligger i fallet Gud skapade universum. Vi söker alltså inte efter en naturvetenskaplig lag för hur Gud skapar och upprätthåller universum. 2) Hur kan jag genom en viljeakt röra min arm? Här berörs

mind – body problemet. Den terminologi som filosofer utvecklat för att beskriva hur mentala handlingar kan åstadkomma fysiska rörelser är bättre lämpad för att behandla frågor hur Gud kan skapa och upprätthålla världen. Detta syns i talet om Gud som författare eller kompositör och talet om världen som Guds kropp. Tagna tillsammans kan sådana uttryck vara en hjälp för att förstå hur Gud kan skapa och upprätthålla världen. 3) Hur kan en förälder slå ihjäl sitt barn? *Hur kan* är i detta fall en fråga om moralisk möjlighet. Denna moraliska dimension i frågan om hur Gud kan skapa en värld full av oskyldiga offer är en negligerad aspekt av problemet. Till detta återkommer Wiles nedan.

Q2) Kan Gud ingripa i naturen och historien?

Begreppet gudomligt handlande (divine agency) är nära förknippat med hur Gud ingriper i naturen och historien. Det finns inget begrepp gudomligt handlande som är neutralt i förhållande till frågan hur Gud ingriper i naturen och historien. Wiles avvisar Barths och den narrativa teologins tes att Gud enbart finns i de handlingar som de bibliska berättelserna återger. För det första, menar Wiles, är det inte klart att det finns en biblisk berättelse som avslöjar identiteten hos den ende sanne Guden, den bibliske 'Gud som handlar'. (Till detta återkommer Wiles nedan.) För det andra, även om det första problemet skulle kunna lösas så göres därmed inte vår huvudfråga ogiltig. Den filosofiska undersökningen och klargörandet av den bibliske gudens identitet måste ske i samarbete. Filosofens och teologens discipliner måste påverka varandra.]

I ljuset av dessa tämligen allmänna metodologiska reflektioner, låt mig försöka att

* Föreläsning vid Eight European Conference on Philosophy of Religion 31 aug – 2 sept 1990 i Mühlheim/Ruhr. De första sju sid (av 27) av föreläsningen har sammandragits av Lars Haikola. Översättningen är utförd av F. K. Stefan Andersson. Föreläsningen kommenteras av Lars Haikola i nästa artikel.

artikulera ett sätt på vilket grundproblemet ofta behandlas men som jag inte tycker motsvarar den typ av förhållande mellan de två disciplinerna som verkligen krävs. Det sägs ofta att den bibliska berättelsen, och den följande kristna doktrinen om Guds försyn, hävdar gudomligt agerande som något grundläggande för de anspråk som de vill argumentera för. Vi måste erkänna att dessa anspråk inte kan försvaras i alla de former som Bibeln och traditionella dogmer presenterar dem. De svårigheter som med rätta avhåller oss ifrån att göra så är inte helt nya. De har ofta uppmärksammats och blivit tagna på allvar i det förflutna. Men de påverkar oss med en genuint ny kraft, speciellt som ett resultat av de iakttagna regelbundenheter i naturen som har möjliggjort framsteg i vetenskaplig förståelse. Dessa svårigheter påverkar inte endast de som accepterar en mekanistisk eller fysikaliskt deterministisk syn på universum. Vi kunde lätt bortse från dem om så var fallet, eftersom en vetenskaplig och filosofisk undersökning gemensamt visar att en sådan bild av universum är falsk. Men idéerna om gudomlig intervention av det slag som vi finner i Bibeln och som förutsätts i många kristna skrifter om försynen kommer också i konflikt med de välbeprövade arbetshypoteserna om regelbundenhet och likformighet på vilka det vetenskapliga arbetet grundar sig. Dessa antaganden utesluter inte tanken på gudomligt handlande som sådant. Man kan därför hävda att vi bör se vilken idé om Guds handlande som filosoferna accepterar som både internt koherent och förenlig med vår nuvarande kunskap och sätt att nå kunskap om världen. Och därefter med tacksamhet acceptera denna idé som en som gör det möjligt för oss att vara trogna de fundamentala insikterna i vår tro med integritet och inte med någon slags schizofren relation till vår moderna, vetenskapliga förståelse av världen.

En sådan ansats gör rätt i att insistera på att implikationerna av vår moderna förståelse av världen och filosofiska reflektioner över denna förståelse måste beaktas mycket allvarligt av teologen. Trots detta verkar den göra det på ett alltför passivt sätt. Tron

borde inte förstås i termer av en serie bibliska uttalanden eller dogmatiska formler, vars mening och förståelighet överlämnas till filosofen att klargöra. Den kristna teologins råmaterial är långt mindre fixerat än vad en sådan bild antyder. Bibeln själv, och den påföljande utvecklingen av kristet tänkande, visar prov på ett mycket mera öppet försök att begripliggöra och att leva i enlighet med de grundläggande erfarenheter som Bibeln vittnar om. Teologen måste vara med och avgöra hur gudomligt handlande lämpligen skall förstås, och inte i förväg förbinda sig till en åsikt som går ut på att om idéerna om gudomlig intervention och mirakler visar sig vara filosofiskt acceptabla, måste de också välkomnas och gillas av teologen. Religiösa övertyganden talar inte alltid nödvändigtvis för sådana idéer. Det kan i själva verket finnas religiösa argument emot dem.

Det är inte endast så att Bibeln inte innehåller en enhetlig syn på gudomligt handlande. Vi kan notera faktiska förändringar där senare författare tillbakavisar sina föregångares åsikter. Låt mig ta ett exempel. Andra Samuelsbokens 24:e kapitel förtäljer hur Herren gav David order om att Israel och Juda skulle räknas. David gör som han blivit tillsagd, och som ett resultat av sin lydnad drar han på sig Herrens vrede och måste välja mellan tre års hungersnöd, tre månaders militärt nederlag och tre dagars pest. Historien, liksom de flesta berättelserna i Samuels- och Konungaböckerna, återupprepas i de senare Krönikeböckerna, speciellt i Första Krönikebokens 21:a kapitel. Men, så som vanligtvis är fallet, berättas historien med en avvikelse. Berättelsen börjar: »Men Satan trädde upp mot Israel och uppeggade David till att räkna Israel». Förändringen är inte resultatet av en ny uppenbarelse med påföljande ingripande av Gud; den berodde inte på uppdykandet av någon änglalik pressofficer från den himmelska staben som i Watergatedagarnas anda tillkännager att den tidigare uppenbarelsen var felaktig och att Gud själv inte hade sanktionerat instruktionerna till David. Nej, det handlar om författarens egna förändrade teologiska och moraliska övertygelser. I den senare perioden av gam-

maltestamentlig historia är det många författare som av vördnadsskäl drar sig för att ens nämna Guds namn. De fördrar att använda mer indirekta omskrivningar och tenderar att tillskriva till och med de mest välgörande handlingarna i världen någon änglalik figur snarare än Gud själv som tidigare författare gjort. Det motivet finns otvivelaktigt också med här. Men de flesta kommentatorerna är överens om att förändrade moraliska övertygelser också utgör en del av historien. Den senare författaren »önskar att avlägsna det anstötliga som ligger i påståendet att Jahve var den omedelbara anstiftaren av en handling som framställs som syndig»; »han kunde inte på den tiden framställa Gud som källan till det onda». (E. L. Curtis, I. C. C. Commentary *ad loc.*; J. M. Myers, Anchor Bible Commentary *ad loc.*). Så det är genom en process av moralisk kritik som den tidigare redogörelsen av Guds handlande förnekas, och ersätts av en ny. Vad krönikören erbjuder är onekligen bara en lätt förbättring av problemet. Ty det är osannolikt att han ser Satan som en fullständig motståndare i bitter konflikt med Gud på samma sätt som Satan under inflytande av persisk dualism kom att betraktas i Uppenbarelseboken och i mycket av den påföljande kristna historien. Hans roll liknar här nästan säkert mer den som Satan har när denne dyker upp i den prosaiska början av Jobs bok, en gudomlig hovman vars uppgift att fresta människorna utförs mot bakgrund av en uttalat gudomlig förlåtelse. Trots detta håller huvudpoängen. Vad vi ser pågå är en process av moralisk kritik som fungerar som en viktig faktor i bestämmandet av hur Guds handlande skall förstås. Dessutom är det klart att denna process inte är en som genomgått och avslutats en gång för alla. Som den inte otvetydiga formen av problemets lösning i den andra historien avslöjar, är det en process som måste fortsätta.

Samma process kan ses verksam i den förändrade attityden i Bibeln till både personliga och kollektiva naturliga katastrofer. Psalmisten har aldrig sett en rättfärdig man övergiven eller att den rättfärdige mannens barn tigger bröd (Psaltaren 37: 25); men att se all motgång som orsakad av Gud på detta mora-

listiskt acceptabla sätt leder till en grovt felaktig bild av den mänskliga moralens vittnesbörd, som i fallet med Jobs vänner, vars åsikter Gud fördömer i den avslutande delen av boken. Och i Johannesveangeliet får lärjungarna veta att anledningen till att mannen som föddes blind inte har vare sig med hans synder eller med hans föräldrars synder att göra (Johannes 9: 1–3). I den mer allmänna sfären var det, som Genesis författare berättar, Herren som lät eld och svavel regna över Sodom och Gomorra (Genesis 19: 24) och han skulle inte ha gjort så om det funnits tio rättfärdiga där (inte ens, kan man anta, om där funnits en rättfärdig person, men Abraham kunde inte repa mod nog för att gå så långt); men denna förståelse av naturliga katastrofer förnekas i evangeliet när det berättas om att de arton som dödades av tornet i Siloam inte var mer syndfulla än andra (Lukas 13:4–5). Universums moraliska fakta tillåter oss inte att fortsätta att betrakta naturliga fenomen som Guds specifikt avsedda handlingar på det sätt som de tidiga bibliska berättelserna gör. Men än en gång, även om problemet kan göras mindre, är det inte löst. Gud är inte den avgörande orsaken till mannens blindhet eller till tornets kollaps av moraliska skäl som hänger samman med de berörda människorna. Men möjligheten att han trots detta är orsak till händelsen förnekas inte uttryckligen. Det är snarare så att betydelsen av kausalitetsfrågan tonas ner. De alternativ som erbjuds i texten är av annat slag – teologiska och avskräckande till sin natur: mannen föddes blind »för att Guds makt skulle kunna uppenbaras genom botandet av honom»; tornets fall är avsett att framkalla reflektionen att »om ni inte ångrar er, kommer ni alla att drabbas av samma öde». Utesluter dessa alternativa typer av förklaringar ytterligare undersökningar av Guds handlande i världen tolkade på ett kausalt eller interventionistiskt sätt? Mig förefaller det inte så. De kan mycket väl uppställa problemet om huruvida kausalitetsfrågan är den viktigaste frågan religiöst sett; och de kan också varna oss för hur svårt det är att finna ett tillfredsställande svar. Men inte något av dessa överväganden ute-

sluter det berättigade i problemet. Vad de fall vi tagit i beaktande visar är en förändringsprocess inom loppet av den period som behandlas av de bibliska skrifterna, som berör hur Guds handlande skall förstås och som växt fram ur moralisk reflektion – i detta fall rörande de involverade personernas moraliska status. Och, som sagt, vi har inte uppnått ett jämviktstillstånd. Problem kvarstår som kräver ytterligare kritiska reflektioner.

Hittills har de exempel jag tagit varit till synes onda händelser, där förhållandet mellan Gud och orsaken till händelserna ifråga måste bli problematiskt. Som ett avslutande exempel från de bibliska berättelserna, skall jag ta en nytestamentlig händelse som till synes är ett exempel där försynen medför odelat positiva konsekvenser. Matteus födelsehistorier berättar om hur Josef varnades i en dröm vilket resulterade i den heliga familjens flykt till Egypten och Jesusbarnets räddning från Herodes mordiska avsikter. Vad kunde vara mera positivt än räddandet av ett oskyldigt barn? Vad kunde vara mera bestämt av försynen än Kristusbarnets överlevnad? Vilka andra svårigheter som än måste tas i beaktande då vi accepterar historien som ett exempel på Guds ingripande, så kan man tycka att här behöver inte några moraliska problem av den art som jag diskuterat uppstå. Men det krävs inte mycket reflektion för att inse att så ej är fallet. Moraliska svårigheter finns i överflöd. Om Gud varnar genom drömmar, varför då endast Josef? Kunde de andra barnen i Betlehem undvaras? Umbärliga för en gud som inte låter en sparv falla till marken och vars frälsare förkunnar att vad som görs mot hans minsta bröder görs mot honom? Traditionell fromhet har sett historien i ett sammanhang av gudomligt handlande, och gjort sitt bästa för att se den i ett positivt ljus. Bönen i den Anglikanska kyrkans Prayer Book för de menlösa barnens dag tilltalar Gud som »Allsmäktige Gud, som . . . skapade barn för att förhårliga Dig genom deras stöd». Men hur många av oss kan på allvar identifiera oss själva med en sådan tilltalsform? Utifrån mänskliga moraliska mått, för att inte tala om de speciellt evangeliska måttet, är den beskrivna hand-

lingen i historien en omoralisk handling, eftersom de menlösa barnen används enbart som medel och inte som mål i sig själva. Samma moraliska kriterier som vi sett verksamma som en avgörande pedagogisk faktor i Skriften själv i försöket att uppnå en förståelse av Guds handlande i världen, ifrågasätter på allvar det till synes välgörande och försynsfulla (providential) i Guds handlande.

Enligt min mening är det emellertid så, att historien är en legend och inte ett historiskt faktum. Betyder detta att jag gjort onödigt väsen av något som enbart är uppbygglig saga? Jag tror inte det. Ty om den är en uppbygglig saga är det en del av dess uppbyggliga avsikter att avslöja naturen av Guds försynsfulla förberedelser för Kristi ankomst och att försäkra hans efterföljare om samma fortsatta försynsfulla omsorg. Vad min analys av historien velat visa är att det finns en oundviklig skuggsida i en sådan försynsfull omsorg.

För att uttrycka poängen i moderna termer. En person förhindras på grund av mässlingen eller trafikstockning att gå ombord på det plan som han eller hon har bokat in sig på. Planet störtar och alla ombord omkommer. Hans eller hennes vänner tackar Gud för en sådan räddning genom försynens skickelse. Men detta är att använda »försynsfull» på ett i högsta grad reduktionistiskt sätt. Om mässlingen eller trafikstockningen var Guds sätt att rädda deras vän, skulle i så fall en mera smittsam art eller till och med ett mera rejält totalstopp i trafiken kunnat rädda andras liv också? Eller om endast en person förhindrades att nå fram till planet i tid, varför då inte piloten så att flygplanet inte kunde lyfta överhuvudtaget? En mans välgång är en annans mans (eller mycket ofta en annan kvinnas) fall.

Men är det så att försynsfulla gudomliga ingripanden nödvändigtvis har denna moraliskt olyckliga karaktär? De mest betydelsefulla påstådda exemplen på sådana ingripanden – nämligen jungfrufödseln och Kristi fysiska uppståndelse –, kan hävdas vara befriade från sådana generande implikationer. I termer av omedelbara implikationer, av det slag som jag visat i mina exempel hittills,

är det fullständigt sant. Men processen av moralisk reflektion kan inte nöja sig med att enbart beakta de omedelbara och kortsiktiga följderna. Mera vittgående reflektioner avslöjar fortsatta svårigheter.

Tidigare [se sammandraget] har jag antytt att någon form av försvar av den fria viljan är nödvändig om inte kristna människor helt och hållet skall överge varje försök att förena sin tro på Gud med insikten om ondska i världen. Det mest väsentliga i detta försvar är att avsikten (eller åtminstone en huvudaspekt av avsikten) med världens skapelse är uppkomsten av fria människors själar, och att uppnåendet av denna avsikt logiskt sett kräver förekomsten av någon form av moraliskt och naturligt ont. I en bemärkelse, men i en trivial sådan, »kan» Gud förhindra sådant ont. Men i en mera betydelsefull bemärkelse så »kan inte» Gud göra det, ty det skulle i så fall vara oförenligt med den centrala avsikten med världens skapelse. Den enda form av skapelse vi känner till innebär en gudomlig självbegränsning. Idén om gudomligt ingripande utgör tydligt en kvalificering av denna gudomliga självbegränsnings natur och omfattning. Frågan som jag vill ställa är om den inte kan komma att underminera huvudpoängen med gudomlig självbegränsning helt och hållet. Poängen med gudomlig självbegränsning ligger i nödvändigheten av, inte bara möjligheten till, felaktigt handlande, men också av en stabil bakgrund där handlingar resulterar i konsekvenser som inte ointetgörs av speciella gudomliga handlingar som förändrar de förväntade konsekvenserna så att det goda belönas och det onda bestraffas. Gudomlig intervention i stor skala skulle uppenbarligen undergräva poängen med skapelsen såsom försvaret av den fria viljan ser på den. Om gudomlig intervention väsentligen vore begränsad till sin omfattning, så är svaret på frågan som jag ställt inte så klart. Regelbundenheten i världens normala gång skulle ändå förse oss med den stabila bakgrund som är nödvändig för utvecklingen av moraliskt ansvariga personliga liv. Men hur blir det då med fallen av gudomlig intervention? Om *vissa* gudomliga ingripanden är förenliga

med Guds skapelse av en värld med mänskliga personer uppstår oundvikligen moraliska frågor om naturen av dessa ingripanden. Graden av gudomlig intervention som är underförstådd, inte enbart i samtida trosamfundns anspråk utan också i mera traditionella kristna berättelser av historisk och personlig försyn, är inte oansenlig. Vad som i många fall är mera oroande är att karaktären av sådana påstådda ingripanden ter sig triviala när de sätts in i kontexten av Auschwitz och Hiroshima som ingen försynshandling stoppade. Denna linje av moralisk kritik, som jag har argumenterat för att en kristen som tar de bibliska vittnesbörden på allvar måste slå in på, reser allvarliga frågor om det religiöst acceptabla i en till och med begränsad uppfattning om gudomlig intervention. Det rör sig inte så mycket om den påstådda interventionens speciella form, som var den centrala frågan i den kritiska reflektionen inom Skriften själv. Det rör sig snarare om de mångtaliga ställen där inga anspråk rimligen kan göras. För att tala med Sherlock Holmes utgör problemet problemet med hunden som inte skällde på natten.

Jag sa i början [se sammandraget] att, fastän jag inte avsåg att argumentera för det här, var det min åsikt att metafysiska reflektioner om förenligheten av radikal transcens och interventionistiskt handlande pekade i riktning mot ett negativt svar. Jag har nu argumenterat för att moraliska reflektioner på samma sätt talar emot ett accepterande av idén om gudomlig intervention. I ingetdera fallet är argumentet bindande eller oemotsägligt och detta gäller även om man lägger ihop de två argumenten. Men vi borde inte heller förvänta oss en sådan typ av avgörande bevis av ett teologiskt argument av denna natur. Att förvänta sig detta är ett tecken på att det inte är den kristna trons gud som man argumenterar om. Men den sammanlagda kraften av dessa två argument är enligt min mening mycket stark även om de inte kan vara avgörande.

För en kristen som känner deras kraft på detta sätt krävs det att ytterligare två argumentationslinjer undersöks. Den första är att fråga om det finns ett icke-interventionis-

tiskt sätt att förstå gudomligt handlande på, i termer av vilket det fortfarande är möjligt att utveckla en något så när traditionell förståelse av kristen tro. En hel del av biblisk och traditionell undervisning om försynen sker avgjort i den formen. De bibliska standardexemplen är Josefs bröder som säljer honom till Egypten och Assyriens förstörelse av Israel, »Guds vredes spö». De svartsjuka och aggressiva handlingarna förstås som också Guds handlingar som åstadkommer de av Gud avsedda målen, fulla av försyn. Jag avser inte att följa upp denna undersökningslinje speciellt långt av skäl som snart kommer att visa sig uppenbara.

Om »handling» förstås på ett någorlunda normalt sätt som det avsiktliga igångsättandet av ett händelsemönster, så erbjuder denna reviderade ansats inte mycket lättnad av de svårigheter som vi tagit hänsyn till. Även om svårigheterna som hänger samman med idén om intervention som sådan inte längre är ett problem, så är koherensen i beskrivningen av samma serie av händelser som både en gudomlig handling och en mänsklig handling ett lika oöverstigit problem. Det är svårt att finna ett sätt att förstå dem på som inte förvandlar Josefs bröder och de assyriska generalerna till dockor som manipuleras för egna syften av den gudomliga marionettspelaren. Men det är en senare fråga att undersöka om det finns ett sätt att undvika en sådan tolkning, och jag skall inte följa upp den mer nu. Men jag vill betona vikten av ett annat problem som är närmare förbundet med det centrala temat i denna artikel, nämligen att det ger ringa lättnad av de slags moraliska svårigheter som jag tidigare beaktat. Dessa visar sig i två former. I det första fallet är några av de mänskliga handlingarna som sas sammanfalla med gudomliga handlingar, som i de två bibliska exempel som jag refererat till, moraliskt förkastliga handlingar. På samma sätt som det visade sig nödvändigt att modifiera de gammaltestamentliga berättelserna som direkt tillskrev Gud handlingar av en moraliskt skandalös karaktär, verkar det också moraliskt nödvändigt att undvika någon som helst direkt identifikation av en handling som

Josefs bröder begick med en handling av Gud. Men, för det andra, måste vi fråga oss hur det kommer sig att om Gud har förmågan att handla försynsfullt på detta sätt, utan tillgripandet av speciell intervention, historien ändå här producerat sina Auschwitzar och Hiroshimor. Vad Guds dolda försynsfulla verksamhet har misslyckats med att undvika reser ändå svåra frågor rörande denna reviderade förståelse av gudomligt handlande. Till slut måste vi inse att varje redogörelse för vilken denna icke-interventionistiska tolkning av gudomligt handlande är det enda slag av gudomligt handlande som kan tillåtas, kommer att få svåra problem med sådana traditionella centrala kristna anspråk som Jesu jungfrufödsel och hans kroppsliga uppståndelse. Denna argumentationslinje gör därför lite för att avlägsna de problem vi mött hittills, trots att den skapar andra egna problem och också tvingas till att acceptera en starkt reviderad version av kristna doktriner.

Om vi skall acceptera någon sådan reviderad version (vilket jag anser att vi skall) finns det en andra argumentationslinje som ligger öppen för oss att följa. Och den avser jag att följa lite mera i detalj. Den innebär att man hävdar att idén om enskilda gudomliga handlingar i naturen och historien (vare sig de förstås på ett interventionsistiskt sätt eller ej) endast kan godtas på ett högst pickwickskt sätt. Att erkänna detta borde inte avvisas utan vidare. Som min förste teologiske lärare, Ian Ramsey, brukade säga: mycket teologiskt språk kännetecknas av logiska underligheter. Och det finns något pickwickskt redan i att säga att det inte var Josefs bröder utan Gud som sände honom till Egypten (Genesis 45: 8). Med det betyder inte att det är fritt fram för pickwickianism av vad slag som helst. Det argument som jag vill föra fram måste rättfärdiga sig själv genom logiska och moraliska koherenskriterier, och också genom att vara adekvata i förhållande till den kristna trons vittnesbörd.

Med den tolkning som jag nu förespråkar finns det en handling av Gud som kan bejakas på ett relativt rättfram sätt, nämligen den pågående processen av världens skapelse;

för den är en sekvens av händelser som är beroende av Guds ändamålsenliga aktivitet för sitt påbörjande och för sin fortsatta existens. Jag säger »ett relativt rättfram sätt» därför att det inte finns någon immanent analogi till någon aktivitet som involverar ett sådant absolut skapande som bejakas i detta fall. Varje försök att tala om »hur» Guds skapande handlingar går till kan endast ske genom en högst tentativ form av fantasifull konstruktion.

Däremot kommer varje förmodad aktivitet av Gud i naturen och historien att tolkas på ett mycket mera indirekt sätt. Eftersom hela skapelseprocessen ses som Guds handling är det klart att alla enskilda händelser faller inom ramarna för Guds handlande. De handlingar som skriften eller traditionen har talat om som Guds handlande på ett mera exakt sätt har förvisso förståtts som initierade eller dirigerade av Gud på ett specifikt, om än ofta förtäckt, sätt. Men mycket ofta har det varit det mål som uppnåtts som varit den viktigaste poängen. Det är Josefs uppnådda position i Egypten och hans förmåga att därmed garantera sin fars och sina bröders beskydd som ger upphov till talet om att Gud sänt honom dit. Det är den välförtjänta förstörelsen av Israel som får profeten att beskriva Assyrien som »Guds vredes spö» och bekräfta att det var Gud som sände ut assyrierna på deras destruktiva fälttåg mot landet. Om vi anser oss oförmögna att finna en acceptabel mening i sådana fall som den första och mest uppenbara aspekten av en speciell handling av Gud – nämligen dess specifika påbörjande och styrande av Gud –, medför den andra, och möjligtvis mera betydelsefulla aspekten, inga problem av jämförbar storlek. Det verkar klart att vissa saker som händer i världen tilltalar Gud och uppfyller hans syften på ett sätt som andra inte gör. Vi kanske inte alltid är säkra på vilka de är, men vi har olika kriterier, i synnerhet på vår moraliska känsla, som hjälp till den viktiga uppgiften att skilja på dem. Mitt förslag är därför, att vårt nedärvda kristna språk om speciella handlingar av Gud bäst förstås, inte i relation till gudomlig initiation eller gudomligt styrande, utan som handlingar vars resul-

tat befrämjar den övergripande avsikten med Guds skapelse av världen eller, för att uttrycka det i mera temporala termer, hans önskan för världen vid en speciell tidpunkt i ljuset av det sätt på vilket vi har utvecklat dess möjligheter fram till den punkten.

Det är en mycket revisionistisk tes, även om jag försökt att visa på både likheter och olikheter i förhållande till traditionen. Dess akilleshäl är inte så mycket dess begriplighet som huruvida den kan leva upp till det andra adekvanskriteriet rörande vittnesbörden av kristen tro. Att leda detta i bevis skulle innebära ett stort projekt som jag bara kan behandla skissartat i en artikel vars huvuduppgift har varit att försöka visa varför någon kan känna sig nödgad att anamma en sådan position. Vad jag avser att göra är att översiktligt beakta fyra begrepp, som alla verkar resa speciella svårigheter i ljuset av den ansats som jag skisserat. Två av dessa begrepp hämtar jag ifrån de underordnade frågorna [i konferensens förberedelsematerial], nämligen »mirakel» och »uppenbarelse», som dessa frågor implicit kräver en interventionistisk tolkning av gudomlig handlande; de andra två är »jungfrufödsel» och Jesu »fysiska uppståndelse», som jag tidigare själv refererat till som bekännelsedoktriner, som tycks kräva samma syn på gudomligt handlande.

1. Mirakel

Det har gjorts försök att ge en helt och hållet icke-interventionistisk redogörelse av mirakler, speciellt av Paul Tillich. För honom är ett mirakel den objektiva motsvarigheten till det vad än det må vara som förstås av vad han kallar »extatiskt förnuft», en form av förståndsakt som går bortom gränserna för det begränsade förnuftets normala subjektobjekts struktur, men som definitivt inte är irrationellt eller anti-rationellt (S. T. 1, s. 124 och 128). Jag tror att det han säger pekar på något religiöst och teologiskt betydelsefullt, vilket jag skall visa mera fullständigt om en stund. Inte desto mindre tror jag att det är semantiskt sett förvirrande att använda ordet »mirakel» på detta sätt i teologiska dis-

kussioner. Vi behöver ett ord för begreppet som signifierar en händelse som är direkt orsakad av Gud som står i konflikt med normalt upplevda regelbundenheter i världens gång, även om vi bestämmer oss för att det är inte enbart en tom mängd utan också ett logiskt sett inkoherent begrepp. Jag skulle föredra att reservera ordet »mirakel» för det begreppet och säga att mirakel, förstått på det viset, inte borde ha någon plats i kristen teologi.

2. Uppenbarelse

Uppenbarelsbegreppet skulle jag vilja behandla på ett ganska annorlunda sätt. Det förefaller mig inte lika tätt knutet till ett interventionistiskt synsätt som mirakelbegreppet. Det är sant att det ofta har förståtts så att det involverar Guds direkta kunskapsmeddelande om sig själv, som omöjligtvis kunde vara oss bekant på något annat sätt. Dessutom har detta sätt att förstå uppenbarelsen ofta betraktats som essensen av dess religiösa betydelse med motiveringen att det erbjuder den enda tänkbara utvägen för begränsade och syndiga människors meningslösa försök att nå kunskap om Guds hemligheter genom sina egna ynkliga försök. Ändå ser jag detta som en förvärgd förståelse av uppenbarelse som på allvar kan ifrågasättas inte bara i ljuset av de filosofiska överväganden som intresserar oss, utan också i ljuset av de bibliska skrifternas egen natur.

Uppenbarelse är den process varigenom den normalt sett fördolda gudsverkligheten avslöjas. Denna process är inte bara en fråga om rationell argumentering. Grundläggande religiös medvetenhet har en mer intuitiv, direkt given karaktär. Dess förekomst är avgjort inte utan relation till tidigare reflektivt tänkande, och kräver dessutom ett fortsatt reflekterande av det kritiska förnuftet. Men i sig själv är den något annat och från förnuftsprocessen urskiljbart. Det är det som avses med Tillichs inte helt lyckosamma uttryck som jag redan refererat till, nämligen »extatiskt förnuft». Det finns, så att säga, en form av mänsklig medvetenhet som

möjliggör en viss tillgång till den i grunden dolda och gåtfulla gudsverkligheten, som vi har att göra med i tron. Dess innehåll kan vara mycket mera provisoriskt och färgat av tillfällig mänsklig förståelse än vad som hävdats om uppenbarelse när den förstås som given på mer interventionistiska vägar. Men den kan ändå göra anspråk på beteckningen »uppenbarelse». Och den är på många sätt mer överensstämmande med det sätt på vilket de bibliska skrifterna tillkommit än det mera interventionistiska synsättet är.

3. Jungfrufödelse

Denna dogm har spelat en betydande roll i utvecklingen av kristen tro och praxis. Dess försvar idag verkar att komma huvudsakligen från de som finner det svårt att erkänna att Kyrkan kan ha fel i att bygga så mycket på dess antagna historiska sanning. Men det sätt på vilket historien om jungfrufödelsen återges i födelseberättelserna i Matteus och Lukas lämnar lite tvivel i mitt medvetande om dess legendartade karaktär. Den är ett resultat av övertygelsen att hela Jesu liv skall ses som den avgörande »gudshandlingen», inte ett nödvändigt skäl för att det är så och inte heller en grund för att bli trodd så.

4. Den fysiska uppståndelsen

I detta fall är problemet av liknande art men långt ifrån lika okomplicerat. En del av uppståndelseberättelserna är definitivt av legendartad karaktär, på samma sätt som födelseberättelserna är det. Och en del nytestamentliga forskare anser att liksom i fallet med jungfrufödelsen, så är historien om Jesu kroppsliga uppståndelse resultatet av en redan etablerad övertygelse om betydelsen av hans liv och död snarare än en orsak till denna övertygelse. Men det finns en hel del stöd för tron på Jesu uppståndelse i någon mening var en del av den tidigaste förståelsen och proklamerandet av hans frälsande betydelse. Förbehållet som jag introducerat, »i någon mening», är viktigt. Det är avgjort

inte klart att denna den tidigaste meningen involverar en fysisk, och på det sättet odiskutabelt mirakulös aspekt. Säkerligen skiljer inte de tidiga bekräftelserna av uppståndelsen klart den ifrån de mera teologiska konceptionerna av gudomligt rättfärdigande eller upphöjandet till Guds högra sida. Min egen åsikt är att vi helt enkelt inte har tillgång till de avgörande bevisen för att med någon säkerhet kunna avgöra av vilket slag de omedelbara följderna av Jesu död var. Religiöst sett uttrycker dogmen övertygelsen att Jesu liv och död innefattar den gudomliga avsikten med förvandlande kraft på ett sätt som rättfärdigar vår beteckning av den som »Gudshandlingen», i den mening som jag föreslår att det är lämpligt att förstå det uttrycket. Det finns fortsatta problem med den rätta tolkningen av uppståndelsen som det är omöjligt att följa upp. Men jag tror inte att varken det tidiga nytestamentliga stödet för den eller dess roll i kristen teologi som helhet så klart kräver en interventionistisk tolk-

ning av gudomligt handlande i förhållande till den, att den kan fungera som klart i strid mot den allmänna tolkning av gudomligt handlande som jag förespråkar.

Mycket mera kunde sägas om dessa problem om tid och utrymme tillät det. Och det finns fler huvudfrågor i kristen teologi som skulle kräva liknande kritiska reflektioner. Men jag hoppas att jag sagt tillräckligt för att antyda att den ansats som jag har presenterat inte skall förstås så att den inte möter adekvanskriteriet utan vidare. Så vi borde, enligt min mening, vara beredda att följa argumentet i den riktning som jag antyder, om de metafysiska argumenten (som jag utgått ifrån snarare än argumenterat för) och de moraliska argumenten (som jag har utvecklat) är övertygande. Jag erkänner att detta är ett stort »om». Min förhoppning är att den fortsatta diskussionen skall hjälpa till att klargöra mera exakt hur stort detta »om» är.

Skapelse och försyn i ljuset av modern vetenskap*

AV LARS HAIKOLA

»Kan Gud skapa universum och ingripa i naturen och historien?» Detta gamla teologiska och filosofiska problem framställs ofta som ett avvägningsproblem. Två aspekter hos Gud måste balanseras mot varandra. Å ena sidan Guds transcendens; Gud som ett väsen som är bortom vår värld. Å andra sidan Guds immanens; Gud som en person som kan ingripa i människans värld. Ibland påstås det, t.ex. av Charles Hartshorne, att denna balansakt är omöjlig och att en ren kontradiktion uppstår om man försöker. Det är omöjligt att förena dessa två egenskaps typer. Gud kan inte vara tidlös, självtillräcklig, absolut och samtidigt vara den levande, personlige Gud som möter i bibeln och som handlar i historien i interaktion med människan. Det är lätt att se att dessa egenskapsuppsättningar tillhör olika traditioner, den grekiska respektive den gammaltestamentliga och skilda tanketraditioner låter sig icke alltid förenas på ett enkelt sätt.

Som alla klassiska problem så har även detta getts olika utformning i olika kulturella, filosofiska och teologiska kontexter. Sin senaste formulering fick problemet i den tankemiljö som formats av den (natur)vetenskapliga synen på världen. Hur kan Gud handla om världen styrs av vetenskapliga lagar? Hur förhåller sig Gud till de kausala processerna i naturen? Vad innebär det att be om Guds hjälp i en värld som styrs av naturkrafter? Vad innebär en bön om regn i förhållande till den meteorologiska cykeln? Kan vi fortfarande ge någon mening åt idén om Guds försyn, Guds ingripande i naturen och historien?

* Föreläsning vid Eight European Conference on Philosophy of Religion 31 aug – 2 sept 1990 i Mühlheim/Ruhr. Föreläsningen kommenterar delvis föregående artikel av Maurice Eiles.

Detta är några exempel på frågor som kretsar kring problemet om hur det är möjligt för Gud att handla i en »vetenskaplig» värld. Så fastän problemet är gammalt så har det en speciell betydelse i den vetenskapligt präglade världsbild som följde på naturvetenskapens genombrott och som fortfarande dominerar dagens västerländska kultur. Det är klart att när universum beskrivs som ett alltigenom deterministiskt, mekaniskt system så blir utrymmet för Guds försyn svårt att se. Det är i denna tankemiljö vi känner problemet idag. Gud kan inte handla i den natur som styrs av kausala naturlagar.

Den »lösning» som utbildats som en reaktion på att Gud inte getts något handlingsutrymme har ofta inneburet att man skiljt på människans existentiella värld och naturens determinerade värld. I den senare har inte Gud något inflytande efter det att han skapat världen medan en interaktion mellan Gud och den individuella människan fortfarande är möjlig.

Jag kommer att utgå ifrån att vetenskapen idag i ett flertal avgörande avseenden förändrats och att problemet om Guds möjlighet att handla i världen därför också förändras. Jag ska peka på två avgörande nya aspekter av vetenskapen idag som kan få följdverkningar för hur man ser på Guds relation till världen och avslutningsvis peka på en tredje aspekt som rör vetenskapens förändrade status i vår kultur. Dessa tre aspekter är

- 1) Universum är ett extremt välordnat och harmoniskt universum
- 2) Universum är ett *öppet* universum
- 3) Vetenskapens självklara och höga status som förklaring av verkligheten är ifrågasatt.

I anslutning till dessa aspekter ska jag kom-

mentera några punkter i professor Wiles artikel. En av de punkter i hans artikel som tilltalar mig mest, även om det är en självklarhet, är hur det konsekvent visas hur bibliska texter måste bearbetas hermeneutiskt. När verkligheten förändras så utgör detta ett underlag för en hermeneutisk bearbetning av t.ex. frågan om Guds försyn. Det är just detta som dagens vetenskap ger underlag för.

1) Det ordnade universum

Naturligtvis var också det universum Newton tecknade i den mekanistiska världsbilden ett mycket välordnat universum. Bilder som universum som en klocka och människan som en maskin är uttryck för extremt välordnade system. Det universum som Newton utforskade var emellertid fr.a. människans universum, dvs det utsnitt ur universum som då var åtkomligt för människans mätningar. Det som under 1900-talet tillförts är kunskap om det extremt lilla och det extremt stora universum; mikrokosmos och makrokosmos. Vi har idag en helt ny kunskap om de mycket små partiklar i kvantvärlden som bygger upp den värld som Newton såg och vi ser. Vi har också en helt ny kunskap om hur universum ser ut på mycket stora avstånd. Vetenskapen har funnit att en annan typ av lagar gäller i den mycket lilla världen och den mycket stora världen, än i den mellanvärld som Newton kunde se och mäta. Trots att andra lagar gäller i mikrokosmos och makrokosmos så är det påtagligt att även dessa dimensioner av tillvaron är extremt välordnade.

Den gängse teorin för universums skapelse är att en urexplosion ägde rum för ca 15 miljarder år sedan. Denna explosion pågår fortfarande, universum expanderar, men den explosiva kraften motverkas hela tiden av den tyngdkraft som finns i materien, och som strävar efter att dra ihop universum igen. Här råder en ofattbart fin balans. Om styrkan i urexplosionen varit bara aningen *större* (en del av 10^{60} , ett mycket, mycket litet tal), så hade materien slungats ut så has-

tigt att några galaxer aldrig hade hunnit bildas. Om styrkan i urexplosionen varit lika lite *mindre*, så hade tyngdkraften fått ett övertag och universum hade kollapsat för länge sedan.

Samtidigt uppvisar denna urexplosion en helt osannolik jämnhet. Det universum vi idag kan iakttaga är förvånande symmetriskt uppbyggt. En explosion föreställer vi oss som något nästan definatoriskt kaotiskt vilket innebär att det tidiga universum hade ett oändligt antal möjligheter att expandera. Därför är den disciplinerade väg som faktiskt valdes helt osannolik. Men vi kan konstatera att materien är ganska jämnt fördelad och att den kosmiska bakgrundsstrålningen, som ett slags kosmiskt fossil efter urexplosionen, är ungefär lika stark i vilken riktning den än mäts. Dock är inte materien *fullständigt* likformigt fördelad i universum, ty då skulle det inte finnas sådana anhopningar som galaxerna utgör. Det måste alltså ha funnits något slags embryo till galaxerna redan i den ursprungliga Stora smällen.

Ett annat exempel på den fantastiskt finstämda balansakt som överallt utföres i universum kan hämtas från kvantfysikens beskrivning av mikrokosmos. En av naturens fyra grundkrafter är den s.k. starka kraften som verkar på mycket korta avstånd inom atomkärnan. Om denna kraft varit bara några procent svagare så skulle atomkärnorna sönderfalla. Om den starka kraften å andra sidan varit några procent starkare, så skulle det inte finnas kvar väte från urexplosionen i nämnvärd omfattning. Då skulle inte vår egen energiflödande sol finnas och vatten skulle inte finnas och därmed skulle det inte finnas förutsättning för *liv* överhuvudtaget.

Dessa exempel på den otroliga precisionen och balansen i universum kan mångfaldigas. Det är i själva verket omöjligt att variera de naturlagar och konstanter som gäller i vårt universum mer än ytterst lite, utan att universum upphör att existera.

Idag har därför åter tillvarons extrema ordning, harmoni och planmässighet blivit ett diskussionsämne. Denna bild av universum har naturligtvis återuppväckt »the de-

sign argument», argumentet för en planmässig ordning i universum. Med ordningen och harmonin i tillvaron återuppväcks tanken på att Gud och hans handlingar kan ses i *naturen*.

Det finns samtidigt en tydlig teologisk renässans för idén om hela naturen som Guds skapelse. Miljörörelsen har på det teologiska området skapat ekoteologier som återupprättar naturens värde, betonar att hela naturen är Guds skapelse och att människans särställning inte implicerar att naturen får överutnyttjas. Gud har en plan med hela tillvaron; inte bara med människan. Hela naturen ska frälsas; inte bara människan. Begreppet harmoni är här centralt i en annan mening. Inom ekologin ska harmonibegreppet illustrera ett slags naturens egalitet som blir manifest bara inte människan rubbar den naturliga balansen i naturen.

Sammantaget ger dessa faktorer effekten att Gud och hans handlingar åter kan spåras i naturen. Den naturliga teologin återuppväcks. Guds interaktion med världen sker inte bara med den individuella människan utan även med naturen. Jag sade ovan att standardlösningen på att förena Guds interaktion med världen och den vetenskapliga världsbilden annars var att skilja tydligt på människa och natur och tillåta en interaktion endast mellan Gud och människa. I formuleringen av vår huvudfråga ovan återfinnes begreppen »natur» och »historia» som delvis återspeglar just denna distinktion. Med en starkare naturlig teologi blir således denna distinktion mindre central.

2) Det öppna universum

Den mekanistiska bilden av universum innebär att egentligen hände ingenting nytt. I och med att initialvillkoren var fastställda och lagarna för universums förändring var lagda, så var hela universums utveckling känd. Åtminstone för Laplaces demon. Denna bild som hela tiden varit så frustrerande för människan, har idag visat sig även vetenskapligt felaktig.

a) Det är redan välkänt att i kvantvärlden

är processer *i sig* oförutsägbara och indeterministiska. Det är omöjligt att förutsäga hur enskilda partiklar och även vissa kvantsystem kommer att uppföra sig. Lagen om orsak och verkan, som utgör en så självklar del av vårt sunda förnuft, sviker oss. I kvantvärlden är spontana förändringar inte bara tillåtna utan oundvikliga. Även om kvanteffekterna normalt är begränsade till atomernas mikrovärld så gäller de i princip överallt.

b) Något mindre välkänt är att den Newtonska mekaniken utgör ett undantag även på den nivå människan tillhör. Newton studerade enkla linjära system nära jämvikt, och där stämmer också hans typ av lagar utmärkt väl. Emellertid är sådana system undantag och inte regel i den dagliga världen. Nästan alla system är dynamiska system långt från jämvikt. Sådana system betar sig nästan alltid kaotiskt och oförutsägbart. Ett välkänt exempel är den s.k. fjärilseffekten. Poängen som fjärilseffekten ska illustrera är att ett dynamiskt system är extremt känsligt för förändringar i initialvillkoren. Vi tänker oss gärna, som Newton, att om vi ändrar förutsättningarna i en naturprocess bara mycket litet, så blir effekten på motsvarande sätt bara mycket lite förändrad. Denna förutsättning tycktes ha fungerat i alla år. När man gjorde ett litet fel i beräkningen av läget av Halleys komet 1910 så ledde detta bara till ett litet fel i förutsägelsen av dess ankomst 1986. Men de flesta system fungerar ej så. Redan ytterst små förändringar i initialvillkoren åstadkommer radikalt annorlunda effekter. Därför kan en fjärils fladdrande med vingarna i Brasilien åstadkomma en tornado i Texas. Paul Davies sammanfattar i sin bok *Den kosmiska planen* (1989):

Slutsatsen måste bli att även om universum betar sig som en maskin i strikt matematisk mening, så kan det ändå hända att genuint nya och principiellt oförutsägbara fenomen inträffar. Om universum vore ett linjärt newtonskt mekaniskt system, skulle framtiden i en mycket reell mening innehållas i nuet och ingenting genuint nytt kunna inträffa. Men i verkligheten är vårt universum inte linjärt newtonskt mekaniskt system. Det är ett kaotiskt system. Om mekanikens lagar är de enda organiserande principer som formar materia och energi, så är dess framtid okänd och i princip

ovetbar. Inget aldrig så kraftfullt, ändligt intellekt skulle kunna förutse vilka nya former eller system som kan komma att uppstå i framtiden. Universum är i någon mening öppet; det är omöjligt att veta vilka nya variations- eller komplexitetsnivåer som väntar bakom hörnet. (s. 78)

I samma bok visar Davies hur dessa variationer och komplex uppstår spontant. Hans tes är att universum organiserar sig själv och att alltmer komplexa system uppstår av sig själv. Det finns en naturlig organisationstendens nedlagd i universum. Denna utgör en naturlag i sig. Universum strävar hela tiden efter att bli alltmer komplex och organiserad. Livets uppkomst och hela evolutionen är därför inte en slump utan en följd av universums organisationstendens. Att liv skulle ha uppstått av en slump betecknar Davies som löjligt osannolikt. »Då verkar det långt troligare att den biologiska komplexiteten har uppstått i enlighet med samma allmänna princip som styr uppkomsten av komplexitet i fysiken och kemin, nämligen de mycket *icke-slumpartade*, plötsliga övergångar till nya tillstånd av större organisatorisk komplexitet som inträffar när system tvingas ur jämvikt och kommer till »kritiska punkter».» (s. 148) Liv i någon form *måste* alltså uppkomma! På motsvarande sätt har avgörande faser i universums skapelse uppstått p.g.a. universums självorganiserande förmåga. *Själen* utgör också exempel på en produkt skapad genom en komplexitetsökning. Den utgör emellertid ingen slutprodukt. »Det finns ytterligare en tröskel att ta sig över, in i kulturens, samhällsinstitutionernas, konstens, religionens, de vetenskapliga teoriernas och litteraturens värld.» (s. 244) Allt utvecklas därför att universum har denna tendens till en allt högre komplexitet.

Det är uppenbart att denna nya syn på universum får följdverkningar för synen på hur Gud skapat världen och vad det innebär att han ingriper i den.

1) I sin artikel visar professor Wiles på en dubbeltydighet i huvudfrågans formulering: »Kan Gud skapa universum och ingripa i naturen och historien?» Jag ska utveckla detta i en annan riktning. Mitt problem är hurvida den första skapelseakten är en unik

handling eller om den är av samma slag som Gud senare nyttjar när han ingriper i naturen och historien. Det är naturligtvis möjligt både att se skapelsen som något unikt; en handling som aldrig återkommer, och som den första handlingen i en kedja av handlingar av Gud, där de senare består av att Gud ingriper i naturen och historien. Uppenbarligen föredrar professor Wiles det andra alternativet. I alla tolkningar där begreppet »kontinuerlig skapelse» ingår är själva poängen att skapelsen inte är *en* ursprunglig handling, utan en process som kontinuerligt pågår. (Professor Wiles använder inte explicit begreppsparet »kontinuerlig skapelse» men det är en naturlig tolkning att det är detta det handlar om.) Frågan om det finns en *första* länk i denna kedja är ointressant. Det är hela den pågående kontinuerliga skapelsen som *är* Guds skapelse av universum. Detta förklarar också varför professor Wiles säger mycket lite om skapelsen i den traditionella meningen av en initial handling i sin artikel, fastän »skapelsen» ingår både i titeln på hans artikel och i huvudfrågan.

Skapelseberättelsens poäng i denna tolkning ligger då inte i att berätta om vad som hände vid tidens uppkomst. Vad den handlar om egentligen är att vid *varje* tillfälle är *allting* beroende av Gud och hans skapande kraft. Varje händelse har utgått ur Gud. Skapelseberättelsen uttrycker att Gud är suverän och transcendent, att han är fri men skapar mot ett ändamål, att universum är verkligt och välordnat och i grund och botten gott.

Detta är en mytisk tolkning av skapelseberättelsen, eller, för att använda professor Wiles ord, »en mycket revisionistisk tes». När det gäller skapelseberättelsen är en sådan revision inte ovanlig, utan snarast att betrakta som standardtolkningen. Det professor Wiles gör är något som mycket liknar denna accepterade revision av skapelseberättelsen. Han erbjuder oss en revision av begreppet »försyn» som innebär att en särskild handling av Gud har att göra med »handlingar vars resultat befrämjar den övergripande avsikten med Guds skapelse av

världen». Så fastän det är en handling av Gud så har det inte att göra med att Gud gör någonting.

Min poäng är bara att visa att skillnaden mellan de två revisionerna, den mytiska tolkningen av skapelseberättelsen och den mytiska tolkningen av försynen, är mycket liten. Ändå tror jag att vi accepterar revisionen av skapelseberättelsen lättare än vi accepterar revisionen av Guds försyn. Varför? Skälet tycks vara att Guds ingripande i världen är kopplat till frågan om en personlig Gud och att detta begrepp är teologiskt så viktigt att det inte kan revideras eller reduceras. När professor Wiles försöker göra just detta, så ger han samtidigt upp en fundamental egenskap i kristen tro.

2) Idén om universum som en klocka är död. Det är nu mycket lättare att förena vetenskapen med en *agerande* gud. Universum är inte bara något som *är* utan också något som *blir*. En deistisk gud som utför en skapargärning för att sedan dra sig tillbaka har dålig resonans i modern vetenskap. Genom att universum idag är så öppet, så finns det i en mening ett större utrymme för Gud att handla i t.ex. människans värld. Om universum inte bara är en enda tautolog mekanism finns det en principiell möjlighet för Gud att handla och påverka naturen och historien även efter skapelsen.

Frågan är dock vad exakt Guds handlande i denna nya öppna värld kan innebära. En tolkning som ligger nära till hands, men som innebär stora faror, är att låta Gud gå in som »den okända orsaken» till förändringar i indeterministiska system eller som den som avgör vilken effekt fjärlens vingslag ska få på vädret i en annan världsdel. I sin senaste bok *Creation and Providence, God's Interaction with the World* (1989) antyder John Polkinghorne en sådan tolkning:

Uppkomsten av vädersystem är en mycket mer komplex process, inom vilken det är möjligt att obetydliga utlösare kan åstadkomma stora effekter. Därför är en bön om regn inte alldeles befängd. På detta sätt kan man få en grov uppfattning av hur långt immanenta handlingar sträcker sig. De kommer alltid att ligga dolda i de komplex vars känsliga balans gör att de är omöjliga att förutse. Den nyligen uppnådda förståelsen av dis-

tinktionen mellan fysiska system som uttrycker varande och fysiska system som uttrycker blivande kan ses som en svag reflex av den teologiska dialektiken mellan Guds transcendens och Guds immanens – konsekvenser, i sin tur, av gudomlig tillit och frihetens kärleksgåva från Skaparen. (s. 32)

Detta sätt att resonera är tveksamt av två skäl. För det första går det tillbaka till den mekanistiska bildens vision av en gud som har fullständig kontroll över tillvaron. För det andra påminner det alltför mycket om »luckornas gud» («God of the gaps»). När nu universum lämnat urverksnivån och öppnats, så förefaller det inte att vara en plausibel lösning att omedelbart sluta det igen och göra det till ett nytt superurverk, om än möjligen öppet för Gud.

3) Låt oss istället se på en annan tolkning som förefaller att vara mer kongenial med professor Wiles intentioner. Det är uppenbart att begreppet »kontinuerlig skapelse» fått en ny aktualitet med en ny öppen världsbild, och också en ny betydelse. Som exempel kan Arthur Peacocke tjäna med sin bok *Creation and the World of Science* (1979):

Ändå finns där ett viktigt drag som det vetenskapliga perspektivet oundvikligen återinför i denna skapelsetanke. Det är den klara insikten att det kosmos som vidmakthålles och hålles igång av Gud (och detta vidmakthållande och igånghållande konstituerar 'skapelse') är ett kosmos som alltid har befunnit sig i en process där det produceras nya emergenta former av verklighet – det är en *creatio continua*, . . . (s. 79). --- Världen skapas fortfarande och människan har, åtminstone på jordens yta, höjt sig ur det biologiska livet och hennes historia utvecklas fortfarande. Varje statisk uppfattning om hur Gud vidmakthåller och håller igång kosmos är därför utesluten. Kosmos är ett dynamiskt tillstånd och inom det område som människan kan observera har det utvecklats medvetna och självmedvetna varelser som formar sin omgivning och väljer mellan olika mål. (s. 80)

Jag vill inte betona att kontinuerlig skapelse ska betyda enbart att Gud *upprätthåller* skapelsen. Detta är en gammal och etablerad tolkning av *creatio continua* som innebär att skapelsen i och för sig är färdig och fungerar i enlighet mer naturlagarna, men naturlagarna behöver Guds kontinuerliga stöd. Detta är

fullt förenligt med den mekanistiska världsbilden.

Det radikalt nya i tolkningen av kontinuerlig skapelse uppstår istället när vi betonar Peacockes tal om »nya *emergenta* slag av materia», »New *emergent forms of matter*». Världen är inte färdig utan skapas hela tiden. Nya kvaliteter och nya komplex tillkommer i skapelsen hela tiden. Gud *experimenterar* med tillvaron. Inte heller han vet från början hur universums utveckling ser ut. Hela skapelseprocessen är ett enda utforskande av möjligheter och begränsningar i tillvaron som Gud utför.

Det är klart att traditionella egenskaper hos Gud som allvishet och allsmåktighet blir inadekvata mot denna bakgrund. Gud vet inte hur universums framtid ser ut i ett längre perspektiv och om han har en plan med tillvaron så är den begränsad. Gud kan inte heller göra vad som helst i sin skapelse utan han har åtminstone ålagt sig själv vissa begränsningar.

Det behövs nya metaforer och bilder för att uttrycka dessa dynamiska drag hos Gud och för att undertrycka egenskaper som förutsätter att skapelsen är en engångshandling.

Det finns goda teologiska skäl för kontinuerlig skapelse. Skapelse ur intet är knappast ett bibliskt begrepp medan det är lätt att finna texter i gamla testamentet som talar om hur Gud *fortsätter* att skapa. Begreppet kontinuerlig skapelse passar också bättre ihop med begreppet försyn. Guds försyn ingriper vid flera tillfällen; ej bara vid ett enda som skapelseakten i traditionell mening förutsätter.

Det generella problemet med begreppet kontinuerlig skapelse har varit dess deistiska tendenser. Gud blir en alltför abstrakt gud utan kontakt med den enskilda människan. Den personlige guden riskerar att falla bort. Denna svårighet förefaller mig akut i professor Wiles artikel.

3) Vetenskapens status

Jag har inte mycket att tillföra frågan om hur det är möjligt för Gud att handla i vår värld.

Denna värld beskrivs på ett principiellt öppnare sätt idag, men av detta följer inte på något enkelt sätt att Gud ges ett utrymme att ingripa i världens gång. Jag har inte berört andra etablerade modeller som vill visa hur Gud kan handla i människans värld. Sådana modeller är t.ex. analogin mellan Guds förhållande till världen och själens eller medvetandets relation till kroppen, biologiska modeller, panteistiska eller panenteistiska modeller, processteologins lösning. Det är möjligt att någon av dessa modeller kan vara framgångsrik (även om jag är skeptisk). Jag har heller inte kommenterat professor Wiles moraliska argument att frågan inte så mycket är om Gud kan ingripa ibland, utan i så fall varför han inte gör det vid andra tillfällen. Jag finner emellertid hans argument mycket övertygande. Det pris professor Wiles betalar för att ge någon mening överhuvud åt idén att Gud ingriper i världen synes mig emellertid innebära att fundamentala delar av kristen tro samtidigt säljes ut.

Detta kläna resultat gör mig benägen att fråga om det är något fel på själva angreppssättet; på sättet att formulera frågan. Kanske utgår det från att det finns en dold konkurrens mellan det vetenskapliga sättet att ge förklaringar och det religiösa sättet att ge förklaringar och att en »lösning» måste innebära att dessa förklaringsätt integreras och harmoniseras. Ett alternativt sätt att närma sig problemet är då uppenbarligen att helt skilja de två verksamhetsområdena åt. Denna lösning har idag sitt mest kända uttryck i en resolution från 1972 av den amerikanska vetenskapsakademien. Den lyder, fritt översatt:

»Religion och vetenskap är två självständiga områden av mänskligt tänkande. Att behandla båda i ett sammanhang leder till missförstånd av såväl vetenskaplig teori som av religiös tro.»

En fullständig uppdelning på olika jurisdiktioner förefaller emellertid inte heller rimlig. Vetenskapen är ingenting som kan lämnas åt sidan i den troendes värld. Den utgör en självklar del av verklighetsuppfattningen idag. Det finns idag också en ökad acceptans

av att religiösa aspekter på verkligheten utgör en självklar del i verklighetsuppfattningen. Det är åtminstone orimligt att icke ens ha ambitionen att dessa aspekter ska mötas i en gemensam bild av verkligheten.

Även den mer generella frågan om relationen mellan vetenskap och religiös tro måste jag därför se som en balansfråga. De är ej system av exakt samma karaktär och de är ej totalt olika. Det är inte möjligt att negligera vetenskapens resultat och syn på verkligheten idag även om man har en i grunden religiös verklighetsuppfattning och vice versa. Jag tror emellertid att vetenskapen har en annan status idag och att därför själva fixeringen vid att harmoniera vetenskap och religiös tro blir mindre. Behovet att integrera religiös tro med en vetenskaplig grundsyn av världen kan bli mindre akut.

Vetenskapens ändrade status har flera orsaker. Naturvetenskapen präglar vårt kulturklimat och genomsyrar vår tidsanda så att vi tenderar att uppfatta verkligheten på ett naturvetenskapligt sätt, och detta alldeles oavsett om detta följer av någon vetenskapsideologi eller icke. Emellertid har den i grunden deterministiska naturvetenskapen aldrig kunnat hantera begrepp som mänskliga, medvetande, själ, gott-ont, vilja, skuld. Vetenskapens *ofullständighet* har efterhand blivit uppenbar.

Vi har redan sett de resultat vetenskapen idag redovisar inom t.ex. kvantfysik, kosmologi, kaosteori, tenderar att upplösa det som vi vant oss att kalla sunt förnuft. Härigenom underminerar, paradoxalt nog, vetenskapen sin egen starka ställning som monopolbeskrivare av verkligheten. Detta sammanhänger i sin tur med att dagens naturvetenskap använder sig av *modeller*. Detta är centralt. Och det är helt klart att det ligger ett helt annat anspråk i detta. Det avgörande kriteriet på en bra modell är till syvende och sist inte om denna modell är *sann* i någon enkel korrespondensmening, utan om denna modell är enkel, fruktbar och har förklarande kraft. (Därför följer inte att man kan tvinga vilken modell som helst på verkligheten. Modeller är inte godtyckliga.) Därigenom har det skett en *relativisering* av naturvetenskapen

som innebär att den inte längre upplevs som den självklara och fasta grund den en gång var. Modeller är *instrument* för att förstå verkligheten och instrument används för olika ändamål. Detta innebär en *fragmentisering* av tillvaron i en mycket djupare mening än vad den ökade uppdelningen i olika discipliner innebar.

Modeller som används idag tenderar också att bli alltmer *abstrakta*. Den medeltida världsbilden nyttjade antropomorfa modeller som Newtons era ersatte med mekanistiska modeller (som t.ex. klockan), men dagens modeller är matematiska och det är inte lätt att skaffa sig en totaluppfattning om tillvaron utifrån en abstrakt matematik.

En aspekt som hänger samman med modellbegreppets intåg är *det kumulativa kunskapsidealets* uttåg. Man upprätthåller inte längre visionen av att vetenskapen samlar på sig mer och mer kunskap som till slut leder till att vetenskapen kan uppvisa en fullständig bild av tillvaron. Den optimism som fanns i den tidiga naturvetenskapen att en dag lösa all världens gåtor är upplöst.

Den viktigaste faktorn är förmodligen den som ovan berörts kring ekoteologiska problem. Det är uppenbart att några av dagens svåraste problem är effekter av teknologiska tillämpningar av vetenskapen. Den nimbus av att vetenskap är något i sig positivt är idag borta. Dess negativa följder i form av vapen, försurning, förgiftning och andra ekologiska katastrofer är påtagliga. Etiska problem i samband med tillämpning av nya tekniker uppstår ständigt. När vetenskapen gjorde sitt segertåg genom världen upplevdes naturen som kaotisk, rå och svårtämjd medan vetenskapen var den som ordnade och tämjde. Nu är det tvärtom vetenskapen och teknologin som upplevs som det hotande och kaotiska medan naturen i sig är harmonisk och välordnad.

Slutsatsen är tydlig; vetenskapen har förlorat sin ställning som något självklart positivt. Liksom religiös tro under lång tid tvingats argumentera för sin legitimitet, så kommer vetenskapen att tvingas försvara sin ställning. Indirekt kan detta leda till att

problemet att harmoniera kristen tro med vetenskap kommer att betraktas som ett irrelevant problem.

Sammanfattningsvis; genom att hävda att universum idag beskrives som ett extremt välordnat och harmoniskt universum har jag velat visa att det finns ett återuppväckt intresse för att se Gud och hans handlingar i naturen igen. Genom att hävda att universum idag beskrives som ett öppnare universum har jag velat visa att det finns en större *principiell* öppenhet även för Gud att ingripa i världens gång. Denna principiella öppenhet är dock av begränsat värde. Ty vid försök att närmare precisera hur Guds påverkan kan ske uppstår ännu olösta svårigheter. Profes-

sor Wiles lösning synes mig implicera en alltför kraftig reduktion av kristen tro. Genom att hävda att vetenskapen idag får en annan ställning har jag velat visa att problemet kan bli obsolet.

Referenser

- Paul Davies: *The Cosmic Blueprint*, Heinemann, London 1987, sv. övers. *Den kosmiska planen*, Prisma, Stockholm 1989.
- Arthur R. Peacocke. *Creation and the World of Science*, Clarendon Press, Oxford 1979.
- John Polkinghorne. *Science and Providence. God's Interaction with the World*, SPCK, London 1989.

Relativismen utmanad

AV CARL-REINHOLD BRÅKENHJELM

Det är nu över tio år sedan P. C. Jersild gisslade den svenska sjukvården i sin omdiskuterade roman *Babels hus*. Poängen med anknytningen till det misslyckade tornbygget var uppenbar. Precis som byggnadskonstruktörerna i Babel har den moderna medicinen inte riktigt kunnat respektera människans begränsning, ändlighet och dödlighet. Liknande tankar återkommer i den amerikanske filosofen Jeffrey Stouts bok *Ethics after Babel* (Beacon Press, Boston 1988). Men Stout tar främst fasta på en annan sida av Babelsmyten, högmodets följder, språkförbistring, och mångfalden av moraliska språk och motsatta värderingar. Grundfrågan blir då: hur ska man kunna ta djupet och bredden av denna insikt på allvar utan att fastna i den etiska relativismens bottenlösa trask? Filosofin har länge trott sig kunna höja sig över denna språkförbistring och leverera ett universellt språk om rätt och sanning, ett moralens esperanto. Stout hävdar att detta inte bara är brist på ödmjukhet; det är också tragiskt. Den »sorgliga lilla lustigheten» om universella språk är – enligt Mary Midgely – att det är nästan ingen som talar dem. Men om denna utväg är tillbommad, hur ska vi då kunna undvika relativismen?

Relativism är ett mångtydigt begrepp och Stout ägnar också mycken möda åt att avgränsa termens olika betydelser. Man måste naturligtvis skilja mellan pluralism och relativism. Relativism är något annat än att helt enkelt godta det faktum att människor är oeniga i grundläggande moraliska frågor. Grundfrågan är istället om det finns grundläggande moraliska sanningar oberoende av vad människor anser vara plikt och rätt. Detta förnekas av relativisten – men accepteras av Stout. Men hur ska man kunna hävda en sådan moralisk objektivitet och samtidigt ta människans »historicitet» och kulturella bundenhet på allvar? Förutsätter

en etisk absolutism någon form av religiös helhetstolkning av tillvaron? Och vilken form av samhällskritik medför den typ av etisk absolutism som Stout vill företräda?

Dessa tre frågor behandlas i de tre delarna av Stouts bok (Part 1: *The Spectres of Moral Diversity*; Part 2: *The Eclipse of Religious Ethics*; Part 3: *Moral Discourse in Pluralistic Society*). Stouts bok är – vågar jag säga – en av de mest betydelsefulla knutpunkterna i den intensiva diskussionen om relativism och pragmatism i amerikansk filosofi. Och denna diskussion är inte begränsad till de filosofiska seminarierummen. Den är ett viktigt tema i den teologiska diskussionen där företrädare för den narrativa teologin (t.ex. Stanley Hauerwas) tolkar kristen tro som en mängd löst sammanhållna berättelser vars sanningsanspråk är traditionsberoende. Relativistiska tankegångar har också spelat en viktig roll i den mer politiska diskussionen kring bildningsideal och universitetens framtid. Filosofen John Searle tog nyligen till orda i *The New York Review of Books* och levererade en salva mot de intellektuella upplösningstendenser som t.ex. Richard Rortys filosofi kan leda till. (Richard Rorty är kanske den som mest energiskt pläderat för vissa relativistiska tankegångar. Han har fått betydelsefulla impulser från den franske filosofen Jacques Derrida, vars dekonstruktionistiska program rymmer tydliga relativistiska tendenser.)

Stouts modesta pragmatism

Stouts egen ståndpunkt balanserar alltså på den knivskarpa eggen mellan en »låt ga»-relativism à la Rorty och verklighetsfrämmande idéer om objektiva värden eller universella etiska principer. Enligt Stout är det av grundläggande betydelse att upprätthålla distinktion mellan sanning och berättigande

(justification). Berättigandet av ett påståen-
de är bestämt av den kulturella och histo-
riska kontexten på ett sätt som ett påståendes
sanning inte är. Att berättiga ett påstående,
att ge skäl för våra moraliska övertygelser är
t.ex. alltid något som är relativt våra språk-
liga resurser. Vi har våra skäl – och starka
sådana – mot slaveri och tortyr. Vi vet vad
dessa handlingar innebär, vad det är för slags
människor som gör sig skyldiga till sådana
ogärningar och varför ett annat sätt att leva
är bättre än slavsamhällets eller nazisternas.
Den modesta pragmatisten förnekar inte att
dessa skäl är relativa till vår historiska och
kulturella situation. Samtidigt är hon – i
motsats till t.ex. Richard Rorty – angelägen
att framhålla att våra skäl är skäl för dessa
moraliska övertygelser *sanning*. Sanningen
är inte relativ i samma mening som *skälen*
för dessa sanningar är relativa. Sanningen
kan inte reduceras till det som är sant »för
mig» eller »för vår tid» eller ens »för vår
kultur». Om det är sant – som vi är övertyga-
de om – att slaveri är något ont och tortyr ett
illdåd, är det sant även om fascismen skulle
triumfera.

Man skulle förvänta sig att modest prag-
matism hos Stout förenas med en utarbetad
teori om de moraliska sanningarnas natur
och innebörden av ett moraliskt berättigande.
Men så är inte fallet. Vi har – enligt Stout
– lärt oss att använda begrepp som »sanning»
och »goda skäl» i en speciell kulturell kon-
text. Filosofen kan inte lära oss något om
vad »sanning» är som vi inte redan vet.
»Once we know the subtle details of actual
usage, a theoretical definition of such a con-
cept is likely to cause more problems, than it
solves and unlikely to be both informative
and nonreductive. It would be better to have
none at all» (s. 28). Istället bör filosofen,
etikern och teologen ägna sig åt *bricolage*,
vara en *bricoleur*. Termerna är lanade från
Lévi Strauss. Varje fransk by har sin egen
bricoleur, en klok gammal gubbe eller gum-
ma. De står till tjänst med udda uppgifter,
har olika saker på lager, och kan hitta lös-
ningar på problem där de traditionella lös-
ningarna inte duger. Kreativt etiskt (filo-

sofiskt, teologiskt) tänkande är ett slags
moraliskt *bricolage*, där man löser de pro-
blem som är förhanden med de begreppsliga
och teoretiska resurser som är tillgängliga.
Man får ta sönder, sätta ihop, vända och
vrida, ändra om och skarva.

Stout tecknar konturerna till denna åskåd-
ning i en engagerad dialog med både Rorty,
MacIntyre, Donagan, Bellah och många
andra som kommit till andra – och ibland
helt andra – slutsatser än han själv. Jag ska
strax återkomma till hur Stout definierar sin
filosofi i relation till några av dessa tänkare.
Dessförinnan kan det vara intressant att
sammanfatta Stouts analys av James M.
Gustafsons teocentriska etik. Stout anser
visserligen inte att denna teologi bidrar till
en lösning av de problem som den etiska re-
lativismen ställer oss inför. Men Gustafsons
ansats är enligt Stout ett utmärkt exempel på
etiskt *bricolage*.

Stout om Gustafsons teocentriska etik

Självkritisk reflektion börjar, enligt Gustaf-
son, alltid *i* en bestämd situation, *i* en be-
stämd traditionsström. Det betyder inte att
den teologiska reflektionen slutar på samma
ställe. Tvärtom måste olika element fram-
hävas, andra skjutas i bakgrunden, omänd-
ringar och skarvningar måste till för att förse
den aktuella situationen med en adekvat
teologisk tolkning. Den grundläggande idé
som Gustafson skjuter i förgrunden är den
reformerta traditionens betoning av Guds
suveränitet och majestät. Han ställer ett teo-
centriskt perspektiv mot en världsbild där
människan står i centrum och är alltings
matt. Detta perspektiv är också i linje med
den moderna vetenskapens resultat. Gustaf-
son hävdar att hans teologi är en senkom-
men men oundviklig anpassning av teologin
till den kopernikanska världsbilden. Vi måste
överge tron att allt är skapat för människans
skull. Och för att verkligen göra allvar av
tron på Guds suveränitet, måste vi rensa ut
alla gudsföreställningar som tecknat en gud
efter människans avbild.

Stout gillar alltså ansatsen – men är kritisk

mot resultatet. Som teologisk *bricoleur* blir Gustafson ibland alltför reduktionistisk. Denna kritik överraskar med tanke på Gustafsons starka framhävande av det teocentriska perspektivet. Stout bygger sin tolkning på vissa avsnitt i den första delen av *Ethics from a Theocentric Perspective* (1981), där Gustafson beskriver Gud som inbegreppet av »the powers that bear down upon us» och kritiserar tanken att Gud kan tillskrivas bestämda avsiker. Blir inte detta uttunnade gudsbegrepp ett bihang utan betydelse för etiska ställningstaganden? »What difference does it make for ethics to place a Mystery at the center once Humanity has been displaced?» (s. 183).

Enligt min mening står Gustafson i en tydligare kontinuitet med en bred kristen traditionsfåra än Stout vill medge. Erfarenhetsorienterad kristen teologi har alltid framhåvt tanken på Guds transcendens. En förmänskligad Gud är inte Gud utan ett ting i världen. Och en mer ingående analys av den *andra* delen av *Ethics from a Theocentric Perspective* (1984) hade kunnat ge Stout ett svar på frågan vilken skillnad gudstron gör för etiken. Det är för övrigt en fråga som Gustafson ingående diskuterat i många andra arbeten. (Ett exempel är *The Contributions of Theology to Medical Ethics* från 1975.)

Lever moralen?

Stout bemöter i sin bok flera av de amerikanska och brittiska tänkare som varit inne på frågan om moralens ställning i det moderna samhället. Tre av dessa är Alisdair MacIntyre, Basil Mitchell och Robert Bellah. De skiljer sig åt på många punkter. MacIntyre är mest känd för sitt återupplivande av en klassisk aristotelisk dygdetik, Mitchell för sin syn på det religiösa språkets kumulativa rationalitet och Bellah för sin uppgörelse med den amerikanska individualismen. Trots dessa skillnader delar dessa tre tänkare en grundläggande tes om att det moderna samhället mist den sammanhållande världsbild som gav det traditionella moraliska

språket en mening och ett sammanhang. Pluralismen, emotivism och individualism är endast symtom på försvinnandet av den omfattande helhetssynen på tillvaron. MacIntyre, Mitchell och Bellah är sinsemellan inte helt eniga om hur denna helhetssyn ska karakteriseras, men den konstitueras av betydelsefulla element från den judiskt-kristna traditionen. Upplysningen har förskingrat detta arv och gjort det traditionella moraliska språket hemlöst. Det som återstår är endast ruiner och fragment av en världsbild som en gång gav de moraliska begreppen innehåll och grund.

Stout delar inte denna pessimistiska syn på moralens ställning i det moderna samhället. De flesta av de moraliska sammanhangen är enligt Stout intakta och i funktion. MacIntyre, Mitchell och Bellah är alla mer eller mindre skyldiga till »foundationalism», dvs. uppfattningen att det finns en yttersta grund för det moraliska språket. De hävdar att denna grund undermineras av upplysningen och det nu är filosofins uppgift att restaurera bygget. Filosoferna ska lösa oss ur språkförbistringen och ge oss det universella språk som omvitnades på den första pingstdagen, men som kyrkan misslyckats att förmedla. Stout är kritisk mot denna syn på filosofins funktion. Moraliska språk uppstår i den vardagliga mänskliga umgängelsen, skriver Stout, och hänvisar till dotterns baseballklubb där lojalitet, moralisk auktoritet, hängivenhet och ärlighet är grundläggande begrepp. Trots denna kritik finns det andra tankegångar hos MacIntyre som är centrala för den samhällskritik som Stout utvecklar i bokens sista kapitel.

Stouts samhällskritik

Stout delar alltså inte MacIntyres pessimistiska värdering av moralens fragmentisering i nutidssamhället. Han tar istället fasta på ett viktigt element i hans dygde-teori. En dygd är en benägenhet att handla så att man uppnår det goda som är *internt förbundet* med en viss social praxis – och vars frånvaro effektivt förhindrar oss att uppnå detta goda. Internt

förbundet med en viss praxis är det goda som endast kan uppnås genom ett seriöst deltagande i denna praxis. Externt förbundet med en viss praxis är t.ex. pengar, status och prestige. Sådant gott kan man förvärva utan att med allvar och engagemang delta i en viss social aktivitet. Man kan komma långt som »brödpräst» och bli en framgångsrik ishockeyspelare genom att göra ojusta tacklingar när domaren inte ser på. Men på detta sätt kan man inte förvärva det goda som är *internt förbundet* med kyrkoliv eller hockey.

Medicinsk vård är en social praxis i MacIntyres och Stouts mening. Läkare och sjuksköterskor eftersträvar det goda som är *internt förbundet* med sjukvården. De kultiverar de dygder som är nödvändiga för att uppnå detta goda. De är bl.a. praktisk *vishet*, dvs. att kunna utöva ett gott medicinskt omdöme. Dit hör också rättvisa, att kunna ge vård på lika villkor oberoende om patienten är ung eller gammal, svensk eller utlänning, välanpassad eller missanpassad. Dit hör *modet* att eftersträva en god sjukvård även om det skulle kosta, även om mitt eget anseende står på spel, och skulle innebära att jag offentligt måste kritisera en inkompetent kollega. Dit hör slutligen *rättrådighet*, förmågan att rätt avväga olika mål mot varandra. Det gör den läkare som lämnar den trevliga middagen lite tidigare för att han har en operation morgonen därpå – och den sjuksköterska som stannar kvar en stund på jobbet för att en patient behöver det.

För några veckor sedan gav sig Hollywood in i vårddebatten med filmen *The Doctor*. Filmen handlar om en framgångsrik kirurg som själv drabbas av cancer och så att säga får smaka på sin egen medicin. Denna prövning förvandlar den karriärsugne arbetsnarkomanen till en omtänksam familjefar. Innan denna omvändelse är han bara en skicklig kirurg. Men han handlar orättvist mot sina patienter, döljer av feighet medicinska felbehandlingar och låter arbetet gå ut över alla andra värden i livet. Grunden för detta är enligt Stout att läkare – och blivande läkare – så upptagits av löften om externa förmåner att de förlorat det goda som är

internt förbundet med värden av sjuka och döende människor ur sikte. Stout skriver:

. . . medical care in our society tends increasingly to be dominated by the modes of interaction and patterns of thought characteristic of the market and the bureaucrasies, where goods external to medical care reigns. Without the marketplace and the bureaucrasies, the practice would undoubtedly suffer terribly. With them it tends to be overwhelmed by goods and roles alien to its own *telos* of caring for the sick. (s. 274–275).

Vården präglas med andra ord av värderingar och handlingsmönster som är adekvata inom affärs- och förvaltningssfären. Men när dessa värderingsmönster vinner terräng inom vården undanträngs de handlingsideal som är utmärkande för allt vårdarbete.

Denna diagnos på sjukvården i det moderna tekniksamhället är inte främmande för deltagarna i den svenska vårddebatten. Både Anna Christensen och Svante Beckman har varit inne på liknande tankegångar. Det intressanta med Stout är att den teoretiska ram i vilken denna samhällskritik är insatt, dvs. en aristoteliskt utformad dygdetik, som enligt Stout har goda skäl för sig – även om vi inte kan vara absolut säkra på att vi har kommit på den moraliska sanningen.

Stout och sanningen

Låt mig återvända till en mer övergripande fråga som inte får ett riktigt bra svar i Stouts bok. Som jag tidigare var inne på är Stout angelägen att skilja mellan *sanningen* hos ett moraliskt påstående och dess *berättigande*. Skälen för våra moraliska övertygelser är relativa, de kan växla från tid till tid och från kultur till kultur. Men sanningen är en och densamma. Påståendet att slaveri är orätt är sant idag och det var lika sant i Alabama för 150 år sedan. Med andra ord: att ett påstående är sant är något annat än att vi har goda skäl för det. Men vad innebär det då att säga att ett påstående är sant? Enligt den klassiska (aristoteliska) teorien är ett påstående sant om det sakförhållande detta påstående uttalar sig om föreligger, och falskt om det inte föreligger. Men denna korrespondens-

teori avvisas – såvitt jag förstår – av Stout: » . . . modest pragmatism finds the idea of correspondence to undescribed reality incoherent when pressed into epistemological service . . . » (s. 250). Här kan jag inte följa med i Stouts resonemang. Klarar sig mänsklig rationalitet överhuvudtaget utan ett korrespondensteoretiskt sanningsbegrepp? Måste inte också den som förnekar detta sanningsbegrepp ändå på ett eller annat sätt använda sig av det – till exempel som en beteckning på den egna ståndpunkten.

Om detta är riktigt, uppkommer en annan och i sammanhanget ännu mer central fråga: hur förhåller sig de moraliska fakta (som sanna moraliska påståenden beskriver) till de empiriska fakta, som naturvetenskapliga teorier uttalar sig om? Stout vill inte höra talas om »'queer' entities (like values) with which moral propositions might correspond». Trots detta talar han tre meningar innan detta citat om att »true propositions correspond to moral facts in the same (epistemologically) trivial sense that true scientific propositions correspond to the scientific facts» (s. 250). Allt detta är förvirrande och minst sagt oklart. Stout vill uppenbarligen inte inlåta sig på en närmare diskussion om moraliska faktas ontologiska ställning. Det är lätt att förstå med tanke på problemets svårighetsgrad. Men man kan också misstänka att en rikare ontologi skulle strida mot den antimetafysiska och antiteistiska inställning som Stout driver i andra delar av sin bok. Stout eftersträvar en filosofi och etik med en okomplicerad ontologi som inte förutsätter fler entiteter än nödvändigt. Men en utveckling och diskussion av dessa skäl hade varit bättre än de undanlidande manövrer Stout istället ägnar sig åt.

Denna kritiska synpunkt förtar inget av den positiva grundinställningen till Stouts arbete. Den blev också utnämnd till Årets bok 1989 av The American Academy of Religion. Den är en av de bästa introduktionerna till den etiska, filosofiska och i någon mån

också teologiska debatten i USA. Visserligen berör den ett till synes smalt tema i denna debatt, nämligen frågan om den etiska relativismen. Men för det första har denna fråga ett större utrymme i den amerikanska diskussionen. Och för det andra sammankopplas den i Stouts bok också med andra frågor av teologisk och politisk natur.

Stanley Hauerwas karakteriserar enligt min mening bokens betydelse på ett riktigt sätt: »*Ethics after Babel* is a crucial contribution to the conversation about how we are to live and think in a world without foundations. Though the book contains extraordinarily sophisticated arguments about relativism and other important philosophical topics, Stout's moral seriousness insures such discussion never becomes pedantic. Rather he helps us see how we think about such matters makes a difference for how we can help one another live in a morally worthy manner».

Till sist en reflektion av mer spekulativ karaktär. Stout betonar genomgående människans »historicitet», att hon är djupt inbäddad i ett speciellt kulturellt sammanhang och att man måste vara djupt misstänksam mot universalistiska anspråk i filosofi, teologi och etik. Frågan är om hans egen bok också bär prägeln av sin historiska kontext. Det amerikanska samhället är en mycket löst sammanhållen union av olika raser, tankesätt, religioner och moralsystem. Inte undra på, kan man tycka, att dess filosofer har problem med den traditionella filosofins universella synteser. Kanske känner vi oss mindre utmanade av pluralismen och relativismen i ett mer homogent samhälle som det svenska. Kan detta också förklara att diskussionen om människans historicitet och traditionsberoende haft svårt att få fäste i svensk filosofi och teologi? Eller finns det andra och bättre förklaringar till att diskussionen på andra sidan Atlanten förefaller löpa i helt andra banor än här hemma?

LITTERATUR

Eduard Nielsen: *31 udvalgte salmer fra Det gamle Testamente fortolket af Eduard Nielsen. 144 sid. Forlaget Anis, Frederiksberg 1990.*

Denna kortfattade kommentar vänder sig speciellt till teologiska studenter som befinner sig i början av sitt språkliga studium av GT. Den hebreiska texten såsom denna föreligger i Biblia Hebraica Stuttgartensia står i centrum. Så diskuteras denna textutgåvas textkritiska apparat i kommentarens textkritiska avsnitt, isagogiska frågeställningar berörs i anslutning till bibeltexten och dialogen med sekundärlitteraturen är mycket återhållsam (en koncis bibliografi avslutar boken). Psalmerna är valda så att de representerar Psaltarens huvudgenrer: kollektiva och individuella klagopsalmer (Pss 74, 79, 137 resp. 3, 6, 13, 51, 88), tackpsalmer (30, 111, 118), förtröstanspsalmer (23, 27, 46, 48), kungapsalmer (2, 20), tronbestigningspsalmer (47, 93, 96), vallfartspsalmer (121, 122, 126, 130, 131, 133, 134) och hymner (103, 104, 148, 150).

Förf. har lyckats väl med vad han avsett. Det första mötet med psaltartexten kan bli en angenäm upplevelse med hjälp av denna välskrivna och lättlästa språkligt orienterade genomgång av representativa psalmer. Pedagogiskt och intresseväckande berörs också vidare exegetiska problemställningar. Framställningen ger på så sätt ofta mersmak av det vetenskapliga arbetet med denna viktiga del av GT. Kommentaren kan säkert vara användbar också för den som vill fräscha upp sina kunskaper om den hebreiska Psaltaren. Tillsammans med Days publikation (se nedan!) bildar den ett förträffligt »uppdateringspaket» för den teolog som vill förnya och fördjupa sin bekantskap med det gamla Israels bönbok och hålla sig à jour med Psaltarforskningen.

Jag avslutar med en kritisk fråga i anslutning till författarens behandling av den teologiska problematik som är aktuell i Psaltarens i särklass viktigaste genre, den individuella klagopsalmen. Orsaken till de olyckor som drabbar bedjaren är i dessa psalmer nästan undantagslöst Guds frånvaro, eller snarare att den bedjande gått miste om den frälsande gudomliga närvaron. Problemet varför detta skett förblir i psalmerna själva olöst (Ps 22: 2!). Vid något tillfälle (sid. 29, 39) ansluter sig förf. till den majoritet av kommentatorer som inordnar bedjarens protester och anklagande frå-

gor under idén om en individuell vedergällning och/eller gudomlig pedagogik. Varför?

Fredrik Lindström

John Day: *Psalms. Old Testament Guides. 159 sid. Sheffield Academic Press. Sheffield 1991.*

I likhet med de andra titlarna i denna serie riktar sig denna psaltarinledning till i första hand studenter som önskar en lättillgänglig presentation av den aktuella bibelbokens huvudsakliga innehåll, en balanserad översikt av forskningsläget och en koncentrerad framställning av de viktigaste teologiska perspektiven. Efter bokens inledande kommenterade förteckning av psalmkommentarer och specialstudier som varit inflytelserika på psalmforskningen följer en formkritiskt orienterad översikt av några viktiga forskningspositioner vad avser psalmtyper och situationskontexter. I huvuddelen av boken går sedan förf. igenom de olika psalmgenrerna. Här belyses klart och pregnant karakteristiska motiv, stilarter och strukturer. Bokens avslutande två kapitel berör frågan om Psaltarens komposition respektive teologi och verkningshistoria (i kyrkan och synagogan). Varje kapitel följs av en ganska omfattande sammanställning av titlar under rubriken *Further Reading*.

Frågeställningar som av hävd ådragit sig stort intresse bland psaltarforskare behandlar Day på ett initierat sätt och intar själv en balanserad ståndpunkt. Så avvisas t.ex. såväl de ännu livskraftiga extrema kultorienterade psalmtolkningarna enligt vilka psalmerna skulle vara en slags liturgier (Goulder m.fl.), som den nya privatreligiösa vågen (spec. Albrecht, Gerstenberger), som hävdar att psalmernas situationskontexter ska sökas i små familjesammanskomster fjärran från tempel och de teologiska strömningar som vi möter i GT för övrigt. Day ansluter sig med rätta till de forskare som betonar den jerusalemitiska kulttraditionen och dess livsförståelse som den mest sannolika bakgrunden till majoriteten av psalmerna (Steck, Spieckermann m.fl.). Mindre övertygande blir Day när han närmar sig de forskare (Seybold *et al.*) som avgränsar ett starkt begränsat antal »sjukdomspsalmer» bland de s.k. individuella klagopsalmerna. Det är ju i det närmaste omöjligt att på formkritiska grunder skilja mellan sådana

och t.ex. »fiendepsalmer», vilket redan observerades av psalmforskningens två stora, Gunkel och Mowinkel, och som nyare forskning (Crüsemann m.fl.) påvisar allt tydligare. Dessutom är det väl dubiöst också ur medicinskt perspektiv att reducera sjukdom till somatiska skador.

Fredrik Lindström

Finn O. Hvidberg-Hansen: *Kana'anæiske myter og legender. Tekster fra Ras Shamra-Ugarit. Dansk oversættelse med kommentar. Bind I-II. Bibel og historie 13. 512 sid. Aarhus Universitetsforlag. 1990.*

År 1928 fann en plöjande bonde vid den nord-syriska medelhavskusten (ung. där Cypern »pekar») en stenplatta som visade sig täcka över en gravkammare. Detta fynd gav snabbt anledning till större och systematiska utgrävningar av området under ledning av franska arkeologer. Det visade sig att man stött på det gamla Ugarit. Ett mycket stort källmaterial i form av lertavlor med texter skrivna med en hittills okänd alfabetisk kilskrift såg dagens ljus efter drygt 3000 år. De tavlor som innehåller kanaaneiska myter blev så småningom epokgörande för den semitiska religionshistorien och därmed också för den gammaltestamentliga exegetiken. Den gudsdyrkan (»baalerna, astarterna» etc.) som tidigare var blott indirekt känd genom t.ex. profeten Hosea fick forskare nu en mera direkt tillgång till. För studiet av psaltarpsalmerna och annan gammalhebreisk poesi spelar fortfarande de ugaritiska texterna en viktig roll. Nu föreligger för första gången på ett skandinaviskt språk en översättning av de största och mest centrala texterna från Ugarit. I en omfattande inledning (57 sid.) och i den fortlöpande kommentaren belyses utförligt med referenser till den internationella forskningen dessa texters innehåll och historia.

Fredrik Lindström

Birger Gerhardsson: *Jesu maktgärningar i Matteusevangeliet*. Novapress, 135 s. Lund 1991.

Er der mere at skrive om undergærningerne/magtgærningerne i Matteusevangeliet? Det spørgsmål blev rejst, efter at Heinz Joachim Held i 1960 i G. Bornkamm – G. Barth – H. J. Held: »Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium« havde offentliggjort den redaktionshistoriske undersøgelse: »Matthäus als Interpret der Wundergeschichte« – en undersøgelse, som uden overdrivelse kan betegnes som en klassiker inden

for sit område. Man får uvilkårligt det indtryk, at de fleste har været tilbøjelige til at besvare det indledende spørgsmål benægtende. I hvert fald er det omfangsmæssigt beskedent, hvad der i den mellemliggende periode er offentliggjort om emnet.

En af de få, der har beskæftiget sig mere indgående med beretningerne om Jesu magtgærninger i Mattæusevangeliet, er Birger Gerhardsson (B. G.). Herom vidner bl.a. den netop udkomne bog med titlen »Jesu maktgærningar i Matteusevangeliet«. I en vis forstand er det ikke en ny undersøgelse, der fremlægges, idet forfatteren i 1979 offentliggjorde »The Mighty Acts of Jesus According to Matthew«. Den nu foreliggende svensksprogede udgave er en bearbejdet og udvidet (således er bl.a. et nyt kapitel kommet til) udgave af den engelsksprogede. Dele af bogen har dog i flere år været tilgængelige på svensk, idet nogle kapitler har været offentliggjort som selvstændige artikler – således tre (1, 3 og 4 i den foreliggende bog) i Svensk Exegetisk Årsbok 1979, 1980 og 1981. I forkortet udgave har kap. 2 været offentliggjort i festskriftet til Sverre Aalen i 1979.

B. G. betegner sin undersøgelse som »synkron«, men tager dog et interessant og efter min opfattelse væsentligt forbehold. »Om man endimensionell och exklusivt begränsar sig till de synkrona aspekterna när man gör en undersökning af slutredigerat *traditionsstoff* måste man utelämnat viktiga iakttagelser. Detta gör undersökningen onödigt mager utan att ge tillräcklig vinst i gengäld« (s. 12).

Man kan også kalde undersøgelsen redaktionshistorisk. Hovedanliggendet er nemlig at give et overblik over, »hur »Matteus« har tolkat Jesu maktgærningar och gestaltat sin framställning om dem« (s. 133), og det er forfatterens synspunkt, at der ligger en meget bevist og til tider næsten sofistikeret redaktion til grund for evangeliet, og at det også spores i håndteringen af de traditioner, der omhandler Jesu magtgærninger. Der er altså en række spørgsmål, som B. G. ikke – eller kun perifert – kommer ind på. Det er f.eks. spørgsmålet om de skildrede begivenheders historicitet, den religionshistoriske baggrund, de enkelte beretningers traditionshistorie og forholdet til det synoptiske parallelmateriale.

I kapitel 1 (Den grundlæggende terminologin) giver B. G. en oversigt over terminologien og betoner med rette, at det formentlig er et vink om synoptikernes og dermed også Matteus' forståelse, at den af dem foretrukne betegnelse for de gærninger, der almindeligvis betegnes som Jesu undergærninger, er *δυναμεις*, derimod ikke ord, der accentuerer underaspektet. Det er denne sprog-

brug, der har været bestemmende for valget af titlen »Jesu magtgærninger«, men den nævnte sprogbrug i evangelierne har – måske lidt overraskende – ikke afholdt B. G. fra alligevel ganske ofte – herunder i kapiteloverskrifter – at anvende den mindre dækkende betegnelse »under«. I øvrigt er *δυνάμεις* i den svenske bibeloversættelse gengivet ved »underverk«, i den norske og danske derimod ved »mægtige gerninger«.

I kapitel 2 (De summariska notiserna om Jesu helande verksamhet i Israel) behandler B. G. summarierne vidnesbyrd om Jesu magtgærninger, i kapitel 3 (Perikoperna om Jesu terapeutiska under i enskilda fall) de enkelte beretninger om Jesu terapeutiske magtgærninger og i kapitel 4 (Perikoperna om Jesu icke-terapeutiska under) beretningerne om de ikke-terapeutiske. B. G. lægger vægt på denne sondring i modsætning til den almindelige mellem helbredelser og naturunder – med den berettigede begrundelse, at der i sidste tilfælde er tale om en modstilling, der ikke synes at spille nogen rolle i evangeliet. Men dækker den negative bestemmelse »ikke-terapeutisk« over en for evangelisten sammenhørende gruppe af traditioner?

I kapitlerne 2 til 4 behandles altså de første tre af de fire grupper, B. G. inddeler det relevante tekstmateriel i (s. 15 f.).

Det er B. G.s synspunkt, at evangelisten med summarierne (4,23–25; 8,16(–17); 9,35(–38); 12,15–16(–21); 14,13–14.(34–)35–36); 15,29–31; 19,1–2 og 21,14(–16)) vil belyse temact: *Jesus og Israel*. Sigtet med summarierne er først og fremmest kristologisk. De skal skildre Jesus som Israels store læge – det Israel, som åbner sig for ham og hans gerning.

Det er for så vidt det samme tema, der belyses i det følgende kapitel, d.v.s. 8,1–4.5–13.14–15.28–34; 9,1–8.20–22.27–31.32–34; 12,9–14.22–32; 15,21–28; 17,14–20 og 20,29–34; til denne gruppe regnes også 9,18–19.23–26), men i disse beretninger tematiseres også den tro, som mennesker møder Jesus med; jfr. titlen i SEA 45, 1980: »Kristi makt och den undermottagande tron«. I disse beretninger skildres Jesu virke som offentligt og udadvendt, og vi læser altså om et møde mellem Jesus og udefra kommende.

I beretningerne om de ikke-terapeutiske magtgærninger (hvortil regnes 8,23–27; 14,13–21.22–33 (heri indgår 28–31); 15,29–39 og 21,18–22.17.(24–)25–27 er et grænsetilfælde) skildres begivenheder, der udspiller sig mellem Jesus og disciplene. Perspektivet er iflg. B. G. »indre-kirkeligt«. De skildrede begivenheder har for evangelisten symbolsk betydning, og den tro, der i disse beretninger vidnes om, er ikke udefra

komme menneskers undermodtagende, men disciplenes undergørende tro – den tro, som de (og kirken) behøver for at kunne videreføre Jesu gerning, men som ofte er for lille.

Der er tekster, der vidner om modstand mod Jesus og om en negativ holdning over for hans magtgærninger (11,20–24; 12,38–42; 13,54–58 og 16,1–4; jfr. 9,1–8.22–34; 12,9–14.22–32). Denne modstand og denne negative holdning synes af-dæmpet gengivet af evangelisten, påpeger B. G. i kapitel 5 (Material om motstånd och kontroverser), og heraf drages den slutning, at apologetiske motiver kan have spillet en vis – omend tydeligvis underordnet – rolle for Mattæus.

Det 6. kapitel (De kristologiska benämningar i vårt material) giver en oversigt over, hvilke kristologiske titler der forekommer i traditionerne om Jesu magtgærninger. Det er B. G.s opfattelse, at vi ikke i de forekommende kristologiske betegnelser finder nogen tydelig afspejling af evangelistens forståelse af Jesu magtgærninger eller af hans intention med gengivelsen af traditionerne herom.

Det »nye« kapitel (»Undren och Himlaväldet: »Gud med oss«, kap. 7) er af mere overordnet og sammenfattende karakter. Jesu magtgærninger er et udtryk for, at det ventede Gudrige med dets velsignelse er kommet nær, og dette riges indhold ligger gemt i navnet *Immanuel* – »Gud med oss«. Men også prøvelsen hører denne tid til, hvad B. G. påpeger med henvisning til 8,5–13; 15,21–28 og 17,14–21 samt de øvrige beretninger om Jesu ikke-terapeutiske magtgærninger.

Det er for det første karakteristisk for og værdifuldt ved B. G.s bog, at den fremlægger et væld af iagttagelser vedrørende Matteusevangeliet traditioner om Jesu magtgærninger. Bogen er en af frugterne af et mangeårigt og minutiøst forarbejde til affattelsen af en Mattæuskommentar. B. G. har så at sige lagt yderligere nogle træde frem, som skal indgå i den vævning, den færdige Mattæuskommentar vil udgøre.

Forfatteren lader det dog heldigvis ikke blive ved en præsentation af sine iagttagelser, men fremlægger – som det er fremgået af det foregående – en tolkning af dem, og denne tolkning træder markanter frem i den netop udkomne bog end i den engelsksprogede udgave fra 1979. Det betyder nok også, at der er et spørgsmål, der lettere udløses, nemlig dette: Er der ikke i den fremlagte tolkning af Matteusevangeliet vidnesbyrd om Jesu magtgærninger en tendens til at overbetone evangelistens redaktionelle indsats? Men det spørgsmål er B. G. på sin vis kommet i forkøbet: »Första evangeliet är ett lärt och sofistikerat evangelium. Evangelisten är en driven teolog – skrifvlärd – och han röjer dessutom litterär skol-

ning, något som inte är tillräckligt beaktat av forskningen än. Han vet hur man håller isär olika texttyper, hur man profilerar texters innehåll och hur man strukturerar deras form, och han gör det målmedvetet och skickligt, vanligen minutiös« (s. 131 f.).

Hvorum alting er. B. G.s bog viser, at Hans Joachim Held ikke havde sagt alt, hvad der var at sige om forståelsen af Jesu magtgerninger i Mat-tæusevangeliet. Der er kommet nye, interessante synspunkter til.

Helge Kjær Nielsen

Torben Christensen: *Rufinus of Aquileia and the Historia Ecclesiastica, Lib. VIII-IX, of Eusebius* (=Det Kongelige Danske Videnskaberne Selskab 58). Commissioner: Munksgaard, Copenhagen 1989.

Professor Torben Christensen, professor i Köpenhamn, är välbekant för svenska teologer genom den stora kyrkohistoria han gav ut tillsammans med uppsalaprofessorn Sven Göransson, och han var en ofta sedd föreläsare i Sverige. I sin egen forskning uppehöll han sig gärna vid 300-talets historiska förhållanden och ägnade sina sista år åt studiet av Rufinus, den kände översättaren av Origenes och Eusebios. Christensen insåg själv att hans krafter inte skulle räcka till att fullborda verket och överlämnade åt andra vad han själv kallade för en torso. Boken har posthumt redigerats av Øyvind Norderval och Niels Hyldahl.

I detta sitt sista arbete behandlade Christensen två frågor som är nära förbundna med varandra, om Eusebios successiva redigering av böckerna VIII och IX i hans Kyrkohistoria och om Rufinus' översättning av dessa. Som redan Schwartz och Laqueur påvisade, företog Eusebios successiva ändringar i Lib. VII och IX, allteftersom tiden framskred och hans eget perspektiv förändrades. Eusebios' egen bearbetning av texten resulterade i många upprepningar och motsägelser, något som man lätt kan se.

Rufinus översatte de båda böckerna till latin ca 401–402. Hans önskemål var att få fram en klar och sammanhängande text, och därför uteslöt han gärna Eusebios' upprepningar. Han knappade in på Eusebios' blomsterrika språk och förvandlade det till en mera nykter sakprosa, men han tillfogade också egna moraliska och religiösa reflexioner. Hans text utmärker sig inte för någon stilistisk elegans, men Christensens granskning av hans arbetssätt visar hans stora skicklighet som översättare.

Detta sistnämnda är särskilt värt att notera, för

alltsedan Hieronymus' våldsamma attack på hans Origenesöversättning har Rufinus varit utsatt för ett ständigt förtal och beskrivits som slarvig, tillrättaliggande och parafraserande. Redan fyndet av Tura-papyrerna på 1940-talet – med grekiska originaltexter av Origenes – visade att Rufinus var en långt mera noggrann översättare än man förut antagit, och Christensens undersökning bekräftar detta.

Christensens arbete är till största delen upplagt som en detaljerad genomgång av Lib. VIII och IX. I varje kapitel redogör han först för upprepningar och förskjutningar i Eusebios' text, och därefter följer ett avsnitt om Rufinus' översättning av det diskuterade stycket. Det är ett oerhört detaljarbete som Christensen har nedlagt på denna genomgång, där Rufinus bedömningar av Eusebiostexten och hans behandling av textproblemen följs steg för steg.

De tolkningar som Christensen gjort av redigeringsprocessen kan inte sägas vara definitiva (lika litet som Laqueurs eller Schwartz'). Hur Eusebios har arbetat i varje enskilt fall och varför Rufinus valt en viss översättning och inte en annan, är alltför komplicerade frågor för att kunna besvaras på ett entydigt sätt, och ibland måste tolkningarna med nödvändighet få en ganska hypotetisk karaktär. Men Christensens arbete lägger grunden för vidare forskning, och för var och en som i framtiden vill syssla med dessa texter är hans analyser en ofrånkomlig läsning.

Det var uppenbarligen Christensens mening att hans granskning skulle leda fram till mera allmänna slutsatser om Rufinus' behandling av Eusebios' text. Detta fick han aldrig tillfälle att genomföra, och det blir andra forskares uppgift att fullfölja hans undersökning. Med sitt arbete har han ändå gett ett imponerande bidrag till Rufinusforskningen. Torben Christensens ofullbordade verk är en värdig avslutning på en förnämlig forskarbana.

Per Beskow

Othmar Perler: *Sapientia et caritas: Gesammelte Aufsätze zum 90 Geburtstag*, herausgegeben von Dirk Van Damme und Otto Wermelinger unter Mitarbeit von Flavio Nuvolone (=Paradosis XXIX). Universitätsverlag Freiburg Schweiz 1990. 630 s.

Othmar Perler, professor vid det tvåspråkiga universitetet i Freiburg/Fribourg, Schweiz, åren 1932–71, hör till de välkända forskarna inom patristiken. Under sin långa levnad har han åstadkommit en rik vetenskaplig produktion som för-

utom patristiken också omfattar kristen arkeologi. I en diger festskrift till hans 90-årsdag har man samlat ett trettioal av hans uppsatser kring några av hans viktigaste intresseområden: Ignatios av Antiochia, Melito av Sardes, Cyprianus av Karthago och Augustinus, dessutom några arkeologiska studier. Det är ändå bara en bråkdel av hans produktion; bokens förteckning över hans arbeten upptar inte mindre än 133 nummer.

Perler har framför allt gjort sig känd som textforskare. Han har inget sinne för djärva spekulationer men visar sitt mästerskap i filologiska, textkritiska och arkeologiska undersökningar som alla är utförda med stor noggrannhet och akribi. Denna textnärhet har också visat sig i hög grad fruktbar. Ofta sätter han in kända texter i ett nytt och belysande sammanhang och ger anledning att ompröva vedertagna teser. Många av hans undersökningar har sedan länge bidragit till att föra den patristiska forskningen framåt. Låt mig ge ett par exempel.

Ignatios av Antiochia (d. ca 110) är framför allt känd för sina sju brev, adresserade till olika församlingar i Mindre Asien och till biskop Polycarpos av Smyrna. Han författade dem på genomresa när han fördes som fånge på väg till en rättegång i Rom och till martyrdöden, i varje fall enligt hans egen övertygelse. Brevet utmärker sig för ett särpräglat ordval och bildspråk, vars ursprung och betydelse ofta har diskuterats. I en uppsats från 1949 (s. 141–166) visar Perler på ett mycket övertygande sätt att många av dessa har tydliga paralleller i Fjärde Mackabéerboken med dess drastiskt skildrade martyrhistorier. Denna apokryf citeras av andra tidigkristna författare (Ambrosius, Johannes Chrysostomos, Gregorios av Nazians) och omnämns av Eusebios och Hieronymus. Men alla dessa hör till 300-talet, och man har inte känt till något kristet bruk av denna skrift under tidigare arhundraden.

Genom textliga och terminologiska jämförelser visar Perler övertygande att Ignatios är starkt påverkad av denna skrift. Detta ger också en bakgrund till Ignatios' eget martyrideal och därmed till det kristna martyriet som sådant. Det framgår alltså att den tidiga kristna martyrideologin haft judiska förebilder så tidigt som vid 100-talets början. I och för sig borde detta inte vara något obekant – vi har ju exempel på saken redan i Hebréerbrevet 11: 35–38 – men de kristna martyrb berättelsernas beroende av judiska traditioner har ibland bestritts, och Perler ger här starka argument för en kontinuitet mellan judisk och kristen syn på dem som lidit för sin tro.

Under historiens lopp har förhållandet mellan kristna och judar snarare präglats av fiendskap.

Redan i Johannesevangeliet utpekas »judarna» som Jesu fiender, och när den kristna kyrkan skildes ut från Israels folk som en separat storhet, blev motsättningen mellan de båda permanent. Några av de tidigaste beläggna för en antijudisk kristen hållning finner vi i Melito av Sardes' påskhomilia från 100-talets andra hälft (»Om påsken», sv. övers. av Per Beskow 1984). Melito är den förste som beskyllt judarna för »gudsmord» (»Om påsken» 96), och homilian ger intryck av att det var judar som genomfört hela avrättningen (gisslandet, gallan, ättikan, törnena etc., 94). Pilatus fritog sig från skulden för korsfästelsen när han sköljde händerna, och ansvaret för gudsmordet vilar helt på judafolket.

Varifrån har då Melito fått detta? I en uppsats från 1964 (s. 331–337), visar Perler på nära paralleller i Petrusevangeliet, en apokryfisk skrift från 100-talet som enbart finns bevarad i fragment. Också här kontrasteras judarna och Pilatus: »Ingen bland judarna sköljde händerna, vare sig Herodes eller någon av domarna. Men då reste sig Pilatus . . .» (fragm. 1, ed. Vaganay). Sannolikt har det i fortsättningen stått att Pilatus sköljde händerna och därmed visade Jesus större aktning.

Fragm. 2 av Petrusevangeliet lyder: »Då befallde kung Herodes att Herren skulle utlämnas och sade till dem: 'Gör med honom allt som jag har befallt er att göra.'» Någon sådan order omtalas inte i de kanoniska evangelierna, och här är återigen tendensen att lägga skulden på judafolket, inte på romarna.

Än tydligare blir det i fragm. 6–9: »När de (judarna) hade gripit Jesus, drog de iväg med honom och sade: 'Låt oss släpa bort Guds Son, ty han är i vårt våld.' De klädde honom i purpur och lät honom sätta sig på domarsätet och sade: 'Döm rättfärdigt, Israels konung!' Och en av dem, som hade tagit med sig en törnekrona, satte den på Herrens huvud. Somliga spottade honom i ansiktet, andra gav honom örfilar, andra stack honom med ett vassrör och några piskade honom och sade: 'Detta är den ära som vi visar Guds Son.'»

På samma sätt skildras korsfästelsen fragm. 10–23, 25. Judarna reser korset, de skriver anklagelsen på anslagstavlan (»Denne är Israels konung») och sätter upp den. De delar Jesu kläder mellan sig, de låter honom dricka galla och ättika, de tar ner Jesus från korset och överlämnar honom åt Josef av Arimataia.

Detta har Melito uppenbarligen trott på som en evangelisk sanning, och det har väckt hela hans indignation över judarnas grymhet och otacksamhet. Överensstämmelserna mellan Petrusevangeliet och Melito är inte absoluta, men de är till-

räckligt signifikanta för att man måste räkna med att påskhomilian är litterärt beroende av Petrus-evangeliet. En slutsats är att Petrus-evangeliet måste dateras till senast ca 170 då påskhomilian kom till. Utan egentliga skäl har man brukat anta att det härrör från Syrien, men överensstämmelserna med Melito gör det mera troligt att det hör hemma i Mindre Asien.

Om Perlers uppfattning är hållbar, vilket finns starka skäl att acceptera, innebär detta att Petrus-evangeliet spelat en ödesdiger roll för den kristna fiendebilden av judarna historien igenom. Skriften citeras ibland av andra tidigkristna författare, men det var Melito som mer än andra gav spridning åt bilden av judarna som Jesu bödlar. Hans effektfulla rytmiska konstprosa blev stilbildande för kristen liturgi och lever alltså kvar i långfredagens improperier (jfr en uppsats av Perler s. 315–329). Så kom liturgin att bli det viktigaste förmedlaren av ett kristet judehat.

Festskrifter och samlingar av äldre uppsatser är i dag en vanlig publikationsform och tycks inte alltid meningsfulla. Men Perlers volym har ett stort informationsvärde för var och en som intresserar sig för tidigkristna texter, de arkeologiska uppsatserna inte att förglömma.

Per Beskow

Carl Henrik Martling: *Gud i Orienten*. 240 sid. Verbum, Stockholm 1990.

Under den fantasieggande och något missvisande titeln *Gud i Orienten* döljer sig den första handboken över de orientaliska kyrkorna på svenska. Med tanke på den viktiga roll dessa kyrkor spelat och spelar i mötet mellan islam och kristendom i Mellanöstern och med tanke på deras snabbt växande församlingar i Europa och USA är det glädjande att Verbum ger ut denna detaljerade genomgång av dessa så förbisedda kyrkliga traditioner. Boken inleds med en genomgång av den kristologiska striden och ger sedan en beskrivning av de sex kyrkorna uppdelad på en historisk och en teologisk del. Därefter följer en kort presentation av de ekumeniska samtalen mellan dessa kyrkor och de östliga ortodoxa kyrkorna från 1964 till 1989 samt en kort beskrivning av de med Rom unierade kyrkorna. Till sist ges en kyrko-geografisk översikt i siffror, en ordlista samt en litteraturförteckning.

Det är nog ingen överdrift att påstå att Martlings bok representerar ett ekumeniskt genombrott i Sverige i synen på de orientaliska kyrkorna. Handboken är på ett föredömligt sätt fri från förakt och fördömanden och författaren har

ansträngt sig att ge en positiv och medkännande beskrivning. Särskilt värdefulla är de bitvis utförliga citaten ur teologiska och liturgiska texter i svensk översättning. Inte minst visar de tydligt hur felaktigt det är att på traditionellt sätt hävda att dessa »monofysitiska» kyrkor förnekar Jesu mänskliga sida. Tyvärr ges i boken inga hänvisningar och det lämnas åt läsaren att gissa vilken översättning av originaltexterna Martling använt.

Bokens styrka ligger naturligt nog i de praktisk-teologiska avsnitten där särskilt redogörelserna för de liturgiska bruken är initierade. Några allvarliga misstag måste dock påpekas. Det är givetvis fel att man i den koptisk-ortodoxa kyrkan inte får äta under nio timmar efter kommunionen. Inte heller kan man beteckna *malika* i den östsyrisk (assyrisk) kyrkan som ett sakrament jämförbart med de övriga sju. Det är tveksamt om man ö.h.t. skall tala om sju klart definierade sakrament i de orientaliska kyrkorna, liksom i de övriga ortodoxa, trots att detta språkbruk genom katolsk påverkan har blivit allmänt utbrett (se t.ex. Alexander Schmemmann, *Church, World, Mission*, NY 1979, s. 217 ff.). Även under beskrivningarna av kyrkoåret i de olika kyrkorna återfinns en del märkliga uppgifter. T.ex. är det orimligt att det assyriska kyrkoåret innehåller 9 perioder om sju veckor (9×49 dagar = 441 dagar). Är inte f.ö. hela idén om två olika år, ett kyrkligt och ett borgerligt, en relativt modern västerländsk uppfinning? Varken den koptiska eller den etiopiska kalendern med nyår den 11/12 september kan betecknas som ett kyrkoår (den 29/8 är koptiskt nyår enligt juliansk kalender!). Vill vi förstå dessa kyrkor utifrån deras egna villkor, måste vi inse att våra strukturer för kyrkovetenskap inte alltid passar.

Den stora svagheten i boken är de historiska avsnitten. Här finns en mängd felaktiga sakuppgifter och en otillfredställande framställning av viktiga skeenden. Samtidigt beskrivs kyrkornas historia helt utan hänsyn till den sociala och politiska historien i deras omvärld. Särskilt när det gäller vår egen tid ger detta en märklig och vilseledande bild av kyrkornas situation. Även om de slår vakt om sin tradition lever de inte i ett politiskt vakuum. Tvärtom är teologin och kyrkopolitiken intimt förknippad med islams historia och nutida arabisk politik (se t.ex. bidragen av Bo Holmberg och undertecknad i *Östkyrkan förr och nu*, Religio 34, Lund 1991). En serie kartor hade givit läsaren en möjlighet att placera in framställningen i det sammanhang den hör hemma.

Av utrymmesskäl får jag här nöja mig med några exempel på felaktigheter och ett kort resonemang kring vissa huvudfrågor. Det var inte

bara »assyrierna» som förde det antika arvet vidare till araberna och de dominerade inte helt bland de kristna araberna (s. 94). I båda fallen spelade de västsyrisk kristna en lika stor roll. Att det var mamlukerna som upplöste kalifatet och att de skulle ersätta kaliferna med sultaner vid mitten av 1200-talet är en inte bara förenklad utan vilseledande beskrivning (s. 124). Klostret Dayr al-Muharraq hör inte till de kloster Pachomios grundade, det ligger långt söder om dessa och belägg saknas för att det fanns redan på 300-talet (s. 154). Koptiskan förbjöds inte som tal-språk år 705 (s. 161), tvärtom levde den vidare ytterligare c:a 500 år. Det som skedde var att grekiskan ersattes av arabiskan som förvaltnings-språk, vilket är något helt annat. Kyrillos V saknade verkligen inte kraft att fullfölja reformsträvandena i den koptiska kyrkan (s. 163), tvärtom motsatte han sig dem mycket kraftfullt (se min artikel i *Östkyrkan förr och nu*, som korrigerar Martlings framställning av den koptiska kyrkan under 1800- och 1900-talen). Den etiopiske kejsaren kallade aldrig sig själv »Lejonet av Juda» (s. 185). Däremot hade han som valspråk Uppb. 5:5 *Lejonet av Juda stam har segrat*, varvid lejonet naturligtvis är Kristus.

Allvarligare än dessa och andra faktafel är den skeva bild som ges av flera historiska sammanhang. Här visar sig faran av att bortsett från enstaka specialundersökningar vara helt beroende av en sekundärlitteratur som i hög grad bygger på föräldrade framställningar (fr.a. Fortescue). Huvudproblemet är att dessa i stort sett uteslutande bygger på västerländska missionärers och äventyrsresandes om inte fördomsfulla så som regel insiktslösa beskrivningar. Utan språkkunskaper och kännedom om nyare forskning på orientalsikt material är det mycket vanskligt att skriva om dessa kyrkors historia eftersom tillförlitliga handböcker i stort saknas (den kanske bästa: C. D. G. Müller, *Geschichte der orientalischen Nationalkirchen*, Göttingen 1981, nämns ej i litteraturlistan).

Ett exempel på en vilseledande beskrivning är vad som säges om den tidiga koptiska kyrkans utveckling och det framväxande munkväsendet (s. 155–159). Nag Hammadi-texterna visar inte att judekristendomen var känd i Egypten före år 70, inte ens att den tidigt var stark där. De visar endast att gnostiska texter lästes och översattes till koptiska i början av 300-talet för att snart skjutas åt sidan. Den gnostiska anknytningen till egyptisk religion är mycket omdiskuterad. Några belägg för stora och framgångsrika gnostiska eller manikeiska grupper i Egypten finns inte. Det som finns, och som framför allt uttrycks i den tidiga

monastiska teologin, är ett religiöst sökande som vill förena den gängse platoniskt färgade filosofiska traditionen med det kristna budskapet. Spänningen är inte mellan akademisk och praktisk teologi (s. 157) utan mellan en framväxande kyrklig ortodoxi och organisation å ena sidan och ett origenistiskt präglat sökande efter en kristen kosmologi och ett obefläckat liv å andra sidan (se t.ex. Peter Brown, *The Body and Society*, NY 1988, s. 213–258 och min avhandling *The Letters of St. Antony. Origenist Theology, Monastic Tradition and the Making of a Saint*, Lund 1990, s. 89–125). Men detta betyder inte att munkväsendet vände sig mot kyrkan, än mindre »revolterade» mot den och dess påstådda förvärldsligande. I brist på belägg måste det påståendet betraktas som ett arv av liberalteologiska protestanters önsketänkande. Att göra Shenute till en utrensare av grekiskt inflytande och skapare av nya munkregler är också det mer ett uttryck för en länge omhuldad syn på en antites mellan koptisk egenart och grekisk tradition än ett uttryck för den faktiska historien.

Andra områden som vore värda en längre diskussion är framställningarna av Kalcedonmötet och dess närmaste följd, av den östsyrisk kyrkan och av unionerna med Rom. I fråga om de senare tar Martling okritiskt över en äldre romersk-katolsk historieskrivning som gärna skapat unierade kyrkor av varje tecken på ortodox önskan om kontakt och hjälp. Det är mer än en grov överdrift att påstå att etiopierna etablerade en union med den romerska kyrkan år 1521. Det var först efter hundra års portugisisk närvaro som den jesuitiske missionären Pedro Paéz år 1622 förmådde kejsar Susinyos att acceptera kraven på reordination, romersk helgonkalender etc. Kejsaren lyckades dock varken få kyrkan eller folket med sig och avgick som en följd av revolterna hans jesuitiska sympatier föranlett. Likaså kan man fråga om den armeniska unionen av år 1198 rörde sig om mer än de armeniska kungarnas strävan efter samarbete med européerna, i detta fall korsfararna. Det är viktigt att se de olika försöken att inordna orientaliska kyrkor under Rom inte bara ur ett romerskt utan också ur kyrkornas egna historiska perspektiv.

Fragan om de syriska kyrkornas historia, beteckningar och särdrag tilldrar sig ett ökande intresse och är inte oviktiga i den konflikt som rått i Sverige mellan »syrianer» och »assyrier» sedan mitten av 1970-talet. Historiskt måste man skilja mellan den västsyrisk och den östsyrisk kyrkan, en skillnad som uppstod p.g.a. gränsen mellan det romerska och det persiska riket. Östsyrierna reagerade inte mot grekiskt teologiskt inflytande utan mot romersk politisk makt; man

kan inte betrakta den »mïafysitiska» teologin som mer grekisk än den nestorianska. Det är också felaktigt att tala om nationalism och nationell kyrka i dessa sammanhang. Beteckningen »assyrisk» för den östsyrisk kyrkan är f.ö. av långt senare datum. Att i historiska sammanhang tala om assyrier till skillnad från syrier (s. 94) är vilseledande och i nuvarande debatt förvirrande. Assyrier betecknar antingen de gamla assyrierna i förkristen tid eller de syriska kristna som idag valt denna beteckning för sin etniska och nationella identitet. Det senare är en helt modern företeelse betingad av ett västerländskt sekulärt nationalitetsbegrepp till skillnad från islams religiöst grundade begrepp *millet*. Det faktum att den östsyrisk (»nestorianska») kyrkan officiellt heter assyrisk gör inte dess medlemmar till assyrier.

I frågan om Chalcedon och den kristologiska striden bör bara påpekas att de ledande motståndarna mot Chalcedon och dess teologi i lika hög grad var grekiskspråkiga teologer som försvararna. De nutida samtalen mellan chalcedonensiska och icke-chalcedonensiska teologer om kristologin, liksom f.ö. redan samtalen på 500-talet, visar tydligt att skiljelinjen är terminologisk och i hög grad en fråga om det berättigade i att införa en ny filosofisk terminologi. Möjligen kan man också tala om en reaktion mot de resultat som ett ökat romerskt (latinskt) inflytande fick. Att kalla kyrkomötet för »den europeiska kulturens seger över den afroasiatiska» är att dra väldiga växlar på ett i alla läger länge omstritt kyrkomöte som snarare blev den kejsrerliga rikskyrkans seger över de »gammaltroende».

Lämnar vi historien för de teologiska avsnitten är problemet att Martling valt att presentera kyrkornas teologi och liturgi under rubriken teologiska särdrag. Här framgår aldrig om det är varje kyrkas särdrag gentemot de övriga i gruppen eller gentemot de ortodoxa kyrkorna i allmänhet. En genomläsning av vad som tas upp visar att så mycket är allmänt för alla de ortodoxa kyrkorna att särdrag här måste syfta på skillnader mot de västliga kyrkorna. Det är t.ex. inte ett särdrag för den armeniska kyrkan att endast döpta män kan ordinerars (s. 81) eller att barnen deltar i kommunionen (s. 86)! Vad som sägs under varje kyrka blir därför lätt lite godtyckligt och till stor del sådant som gäller alla ortodoxa kyrkor. Samtidigt saknas dock det mesta av de för ortodox teologi väsentliga tankegångarna. I stort sett är det bara kristologin, liturgin, sakramenten och kyrkoåret som tas upp. Men tyvärr gör Martling aldrig klart att dessa kyrkor i allt väsentligt delar de östliga ortodoxa kyrkornas teologi och tradition. Tvärtom upprepas flera gånger att liturgiska bruk »på-

minner» om de ortodoxa kyrkornas, med vilket Martling tydligen åsyftar de ortodoxa kyrkor som erkänner Chalcedon och följande rikskoncilier. På så sätt tenderar boken att i onödan exotisera de orientaliska kyrkorna och överdriva skillnaderna till förfång för det gemensamma.

Ett exempel är att det betonas om den östsyrisk (assyrisk) kyrkan att den ej accepterar dop av andra än rätt vigda präster och att även den västsyrisk (syrisk-ortodoxa) först under västerländsk påverkan godkänner nöddop. Faktum är att inga kyrkor i den ortodoxa traditionen av hävd erkänner dop av andra än präster i kommunion med kyrkans biskopar. I de fall andra dop erkänns sker detta med hänvisning till frälsningsökonomien. Detta hänger samman med skillnader mellan öst och väst i synen på dop och ämbete, något som för för långt att ta upp här. En annan punkt där bristen på ett djupare teologiskt studium visar sig är det upprepade talet om arvsynd. Även här finns en grundläggande skillnad mellan västlig och östlig teologi som gör att denna term är vilseledande när den används om ortodox teologi.

De orientaliska kyrkornas samhörighet med den bysantinska ortodoxa traditionen lyfts fram i det korta men mycket värdefulla avsnittet om samtalen mellan de chalcedonensiska och de icke-chalcedonensiska kyrkorna. Samtalen visar med all tydlighet att problemen ligger i de skilda nationella traditionerna (helgonkalendrar, liturgiska bruk och de koncilier kyrkorätten återoppar) och här kunde Martling gärna varit utförligare. Med tanke på den grundläggande samhörigheten och den självklarhet med vilken man i samtalen talar om två ortodoxa familjer »Oriental» och »Eastern», är det förvånande att hos Martling möta den språkliga innovationen »mïafysitisk» om de orientaliska ortodoxa. Även om den är mer korrekt än »monofysitisk» som kristologisk term säger den mycket lite om kyrkorna. Risken är att den, liksom ett framhållande av exotisk liturgisk framtoning, bara bidrar till att göra kyrkorna till museala objekt av föga relevans för frågorna om kristen tro och kristen enhet idag.

Till sist bör också något sägas om den språkliga sidan och om de statistiska uppgifterna i boken. Transkriptionerna av orientaliska namn är tämligen godtyckligt, t.ex. får Shapur II heta Sapor medan kejsar Tai-Tsung har blivit kejsar Tsai, och Babai den store Bawai. Inte heller finns det någon konsekvens i att skriva Markus men Petros eller Demetrios men Frumentius. Statistiska uppgifter om kyrkorna i Orienten är naturligtvis mycket osäkra och bör därför alltid nämnas med yttersta försiktighet. Genom sitt sätt att ange upp-

gifter och sin hänvisning till internationella handböcker ger Martling ett intryck av att uppgifterna i hans bok är mer tillförlitliga än vad som är fallet. I fråga om Etiopien skall befolkningssiffran i stort sett fördubblats (c:a 50 i stället för 28 miljoner) och Mekane Yesus kyrkans medlemstal korrigeras från 177 000 till drygt 800 000. När det gäller Libanon är det anmärkningsvärt att finna påståendet att de kristna fortfarande skulle utgöra en majoritet.

Avslutningsvis vill jag trots mina anmärkningar framhålla att boken är värdefull som den första framställningen om de orientaliska kyrkorna på svenska och som en ekumenisk öppning. I Sverige finns alla dessa kyrkor representerade. De är i diasporan dessutom starkt beroende av ett stöd, som förutsätter en ingående kännedom för att verkligen träffa rätt. Den svenska invandrapolitiken och formerna för stöd till andra trossamfund än Svenska kyrkan har tyvärr haft en del negativa konsekvenser för hur dessa kyrkor kunnat etablera sig i Sverige. Bristen på respekt för dem som kyrkor i lagstiftning och i medelsutdelning har knappast bidragit till att ge dem en tydlig identitet, och kopplingen till Frikyrkorådet har haft en tendens att få dem betraktade som svenska frikyrkor med allt vad det innebär för kyrkosyn och ämbetsuppfattning. Om Martlings bok bidrar till en ökad förståelse av dessa kyrkors svårigheter men också av vad de har att ge en sekulariserad svensk kristenhet är mycket vunnet.

Samuel Rubenson

Augustinus Bekännelser i översättning av Bengt Ellenberger och med inledning av Ragnar Holte. 375 s. Artos förlag 1990.

Av Augustinus *Confessiones* har det hittills funnits endast en komplett svensk översättning (av prosten i Mora Anders Källström, som kom ut postumt 1884). Nathan Söderbloms och Sven Lidmans översättningar från 1905 resp. 1921 omfattar endast de nio första böckerna.

Av en sådan klassiker bör det givetvis finnas en både komplett och aktuell svensk översättning, och det var därför väl motiverat att lektor Bengt Ellenberger gav sig i kast med den grannliga uppgiften. Augustinus latin hör inte till det enklaste man kan möta – Gerhard Bendz urval i Svenska Klassikerförbundets skriftserie ger en god bild. Men det är inte bara språket som ger problem; också innehållsligt ställer verket stora krav på sina tolkare. Det torde visserligen vara en överdrift att se *Confessiones* som något av en nyckel till Augustinus hela teologi – stora tankekomplex finns inte

ens antydda i dem – men onekligen finns det skäl att anta, att Augustinus i Bekännelserna har velat ge en samlad bild av sin andliga utveckling fram till 388.

Många är också de som har översatt och tolkat denna skrift. Få skrifter från antiken har översatts så många gånger och nya översättningar kommer ständigt. Här skall endast nämnas en ny översättning till engelska av Henry Chadwick från 1990. När det gäller tolkningen har man framför allt ställt sig undrande till verkets composition. Hur hänger de tre sista böckernas exeges av skapelseberättelsen i Genesis ihop med de nio första böckernas biografiska inriktning? Alltför ofta har de tre sista böckerna helt sonika utelämnats av översättare, men det verkar knappast vara ett rimligt antagande att de skulle vara löst påfogade. Vidare – och det är kanske det största problemet – vari bestod egentligen Augustinus berömda omvändelse?

Dessa och liknande problem diskuteras i Ragnar Holtes inledning. Holte har som eminent augustinuskännare (med avhandlingen *Beatitudo och sapientia*, 1958) alla förutsättningar att kunna placera in *Confessiones* i Augustinus tankevärld. »Vad Augustinus faktiskt gör i de tre sista böckerna är att tolka Genesis så att dess grundläggande tema blir distinktionen mellan sinnesvärld och intelligibel värld och människans återvändande till sin Skapare via kunskapsvägen inåt» (s. 15). Vidare betonar Holte att omvändelsescenen i den åttonde boken inte får tolkas isolerat. Intellektuellt var Augustinus redan vunnit för kristendomen genom mötet med Ambrosius, varigenom hans ontologiska materialism bröts. »Nej, bakom viljekampen ligger Augustinus övertygelse att endast ett liv i jungfrulighet kan ge själen den moraliska renhet som krävs, inte för att acceptera kristen tro men för att på trons grundval framgångsrikt kunna förverkliga filosofiskt sanningssökande» (s. 12).

Holtes inledning får över huvud sägas vara en utmärkt introduktion till bekännelsernas tankevärld. Värdefull är också en kort innehållsöversikt med allmän kommentar.

I ett förord redogör Ellenberger för sina översättningsprinciper. »I föreliggande översättning har Augustinus mest svårtuggade perioder ofta nog styckats till paratax, men att frambara hans prosa mald genom läsbarhetsindex till en nusvensk färs, späckad med anglicismer och gallicismer skulle verkligen ge en falsk bild av förlagan» (s. 33). Nog så riktigt. Svårt har det även varit att återge Augustinus otaliga retoriska figurer, i flera fall möjliga endast på latin. Översättaren är värd all erkännande för att ha räddat över åtminstone några av dessa till målspråket. Resultatet har blivit en fräsch och lättläst översättning, där det

märks mycket litet av den bakomliggande mödan.

Givetvis kan flera ställen tolkas på olika sätt. I kommentaren – som gärna hade kunnat vara något fylligare – tas några av dessa upp. I det stora hela verkar översättaren att ha träffat de rätta valen. Jag vill här helt kort diskutera några ställen. I 1,16 talas det om att Gud har både skapat och ordnat världen men endast ordnat synderna. Det är en svår tanke att Gud skulle ha »ordnat» synderna. Latinet talar om Gud som världens *creator et ordinator*, men att han betr. synderna endast är *ordinator*. Tanken måste rimligen vara att Gud tillåter synderna till en viss gräns, men att han inte aktivt har skapat dem (så Nathan Söderblom: »du som ordnat och skapat allt, men som icke skapat synden»). I 1,25 finns ett uttryck som möjligen kan missförstås: »Var det inte i dina (världens) virvlar jag läste om Jupiter, han som får åskan att dundra och kvinnor att falla? Rimligen kunde han inte lyckas med båda . . .» Meningen är inte, att Jupiter med blixten inte kunde fälla kvinnor till marken, utan »falla» motsvaras av ett *adulterantem*. Det är alltså fråga om den hos kristna författare så vanliga mytkritiken, speciellt då gudarna framställs som etiskt mindre goda föredömen. I 8,3 gör översättaren en konjektur eller åtminstone introducerar en sådan för första gången i en översättning av Bekännelserna. Här talas det om romarnas kult av guden Pelusia, som motsvaras av Horus, gudinnan Isis son.

Confessiones är utomordentligt rikt på bibelcitat och bibelallusioner. Långa stycken – särskilt i den sista boken – ger nästan intryck av att vara en mosaik av bibelallusioner. Alla bibelställen är förtecknade i marginalen, vilket är bekvämt. Gärna hade man också sett ett selektivt register över bibelställen, men även det hade måhända blivit för stort.

Bengt Ellenberger har med sin översättning rest sig ett *monumentum aere perennius*, för att tala Augustinus språk. Han har givit alla teologer en mycket värdefull bok, som är en portal till västerlandets teologihistoria. Förlaget Artos är vi också skyldiga tack för att dess svenska motsvarighet till Migne har fått ännu en värdig volym.

Sten Hidal

Wingren, Gustaf: *Tyngd och nåd i svensk skönlitteratur*. Red. Greta Hofsten, Religio 37. Teologiska institutionen, 107 s. Lund 1991.

Teologi och skönlitteratur är till synes inte begrepp av samma sort: det första är en vetenskaplig tolkning av den kristna tron, det andra konst-

närligt gestaltade tolkningar av världen och människan. Så betraktade är deras förhållande ojämligt: för teologen ter sig ofta litteraturen som ett förråd av motiv och symboler. De talar ett vackert men oklart språk, som det är den klartänkta teologens uppgift att genomskåda och formulera i klara verba. Litteraturen blir teologins tjänarinna. De litterära texterna reduceras till idéer och deras formella och innehållsliga mångfald och komplexitet omintetgörs. Ett sådant förhållande gör egentligen ingen glad och tillför varken teologin eller litteraturen något.

Om man däremot förskjuter innebörden i begreppet teologi till att vara en vetenskapligt grundad tolkning av tillvaron från ett kristet perspektiv ter sig förhållandet genast mera jämligt och fruktbart: litteraturens bild av världen och människan kan samspela och motspela med teologins. Teologen kan bygga vidare på författarnas bilder, fördjupa dem, förskjuta dem, berika dem. Så har både marxistiskt och freudianskt inriktade litteraturvetare ofta arbetat, och de har ofta tillfört texterna väsentligheter – de har förmått se innebörder och strukturer dittills osynliga för ögat.

Så har också Gustaf Wingren arbetat i skriften *Tyngd och nåd i svensk skönlitteratur*. I denna har redaktören, Greta Hofsten, samlat och redigerat artiklar av Gustaf Wingren, tidigare publicerade i dagspress och tidskrifter. Hon har också medarbetat i artiklarna om Sara Lidmans norrlands-epos. Artiklarna är inte recensioner i egentlig mening. De är samtal med och om romanerna och deras värld.

Behandlar man den litterärt gestaltade världen på detta sätt, förlorar varken texten eller dess värld något av sin rikedom och mångtydighet. Det är till och med så, hävdar Gustaf Wingren i bokens inledning, att »den kristna tron artikuleras (. . .) klarare» i »skenbart oteologiska böcker» än i »förkunnelsen från våra predikstolar». Våra dagars predikanter har så betraktat formidabla konkurrenter och borde kanske oftare snegla at det litterära språket, det i varje del utmejslade och uttrycksfulla. Det där inget ord är onödigt eller otydligt.

De böcker som valts har skrivits med ett språk och i en tankevärld som är djupt förbundna med trons språk och bild av världen. Det är böcker som ger tydliga och vreda bilder av förtryck och ordning å ena sidan och som ger tydliga men anspråkslösa bilder av frihet och skapande å andra sidan. Sivar Arnér, Per Gunnar Evander, Birgitta Trotzig, Gunnel och Lars Ahlin, Kai Henmark, Fabian Månsson, Ludvig Jönsson och Sara Lidman har författat de verk som läses.

Den som söker litteraturvetenskapliga analyser

göre sig icke besvär: något sådant utlovas inte. Man hittar däremot fördjupningar och förskjutningar av innebörder som ligger på ytan: vem har förut sett att Kai Henmarks böcker om missionären Carlsson innehåller en teori om det kristna språkets universalitet och om hur det förbiestrats i kyrkan. Framförallt: vem har sett att Sara Lidmans stora norrlandssvit, romanerna om Lillvattnet och »jernbanan» är en skapelseberättelse, en berättelse om livsviljans och kärlekens okuvlighet och att den är en berättelse om inkarnationen. I Greta Hofstens och Gustaf Wingrens läsning av detta epos blir det föraktade och piskade sockenhjonet Hård den underbare mannen, människoönet, den som bär allas synd. Lagen: den hierarkiska samhällsordningen, de nästan omänskligt hårda livsvillkoren, gör människor hårda och grymma: alla hopar skuld på sig – skuld mot de svaga. Och Hård kommer en gång – i form av en dödska – att frälsa Didrik från att begå mord. Den svagaste blir den som räddar den starkaste från skuld och fördömelse.

Annat att notera och glädja sig åt: att Fabian Månssons storverk *Rättfärdiggörelsen genom tron* lyfts fram, att Birgitta Trotzigs *Sveket* från 1966 läses med blicken riktad mot den strimma av hopp och tröst som finns på romanens sista rad.

Den raden – »Gud, sade han – de nederstas Gud» – formulerar den blick på tillvaron som också, enligt Gustaf Wingren, är den kristna trons. Den är – och har varit – omstörtande, radikal och likgiltig för rangordningar, hierarkier och dekorum. Ur denna kristna likgiltighet har, enligt litteraturhistorikern Erich Auerbach, skapats en storartad realistisk tradition i europeisk litteratur. Den har på ett djärvt och nyskapande sätt brutit, gång efter annan, mot reglerna för god smak och god litteratur. En sådan regel var att inte blanda det höga med det låga – den kunde gälla både samhällsklasser och stilarter. Förebilden för denna kristna brist på respekt för regler och förordningar på den goda smakens område har givetvis varit evangeliets bild av Jesus: här har gudom och människa, det högsta och det lägsta blandats. »Christus war nicht als Held und König, sondern als ein Mensch niedrigster sozialer Stufe erschienen; seine ersten Schüler waren Fischer, er bewegte sich zwischen der alltäglichen Umwelt des kleinen Volks in Palästina, sprach mit Zöllnern und Dirnen, mit Armen und Kranken und Kindern; und jede seiner Handlungen und Worte war nichtdestoweniger von höchster und tiefster Würde, bedeutender als alles, was je sonst geschah». Berättelsen om Kristus var »ein sermo piscatoris», »überaus ergreifend und wirksamer als das höchste rhetorisch-tragische Kunstwerk» (*Mimesis*, 1946.

s. 76). I den enklaste stil berättades det om det viktigaste. »Över varje människoöde välver sig de nederstas Gud» säger Gustaf Wingren. Egentligen säger de – Wingren och Auerbach – samma sak, fast de fattar saken från motsatta håll: den ene från språkets sida, den andre från gestalternas sida.

Eva Haettner Aurelius

Martin Honecker: *Einführung in die Theologische Ethik. Grundlagen und Grundbegriffe*, 423 s., de Gruyter, Berlin 1990.

Nu har inte heller Martin Honecker, professor i Bonn, lyckats motstå frestelsen att skriva en handbok i sitt ämne, teologisk etik. Titeln låter inte obekant men är välmotiverad: *Einführung in die Theologische Ethik*. Författaren är en i tysk teologisk debatt och även i politiska sammanhang välkänd person, dessutom nyligen avgången president i Societas Ethica.

Boken ger en bred, orienterande översikt över flertalet av den teologiska etikens centrala frågor med särskild och markerad hänsyn till den lutherska traditionen. Honecker skriver på ett synnerligen välavvägt sätt och ger sin läsare del av lärdom och perspektivrikedom utan att själv på något överdrivet och iögonenfallande sätt förespråka en viss uppfattning.

Handböcker behövs. De ger aktuella översikter över forskning, debatt och tendenser i de ämnen det gäller. I forskarutbildningen borde ett antal handböcker av detta slag vara obligatoriska. Tyvärr är kunskaperna i tyska fortfarande relativt dåliga, vilket gör att svenska studenter, även forskarstuderande, får en bristfällig orientering i tyskspråkig teologi.

Även om genren saledes behövs, måste likväl sedvanliga kritiska frågor ställas var gång en ny handbok dyker upp: Klarar författaren att ge en bred, orienterande överblick över den teologiska etikens frågor utan att hemfalla åt ytlighet? Vilken teologisk etisk profil har Honecker valt i alla de kontroversfrågor som måste tas upp? Vilka frågor har han överhuvud tagit upp och vilka har förtigts? Lat oss först se vilka ämnen Honecker tar upp och hur materialet disponerats! Redan detta ger naturligtvis en viss profil åt boken.

Det finns sju huvudkapitel med en rad underkapitel. Efter begreppsgenomgången m.m. tas i kap. 2 upp teologiska förutsättningar för etiken, där flera och i nutida teologisk etik med dess betoning av tillämpningsproblem ibland försummade centrala teologiskt-etiska frågor behandlas: den

kristna friheten, läran om synden, om lag och evangelium, om goda gärningar, helgelsen, askesen, samvetet, efterföljden, naturrätten och kärleksbudet.

I nästa stora kapitel behandlas vad som kallas »etiska grundbegrepp»: t.ex. dygd, kasuistik, plikt, utilitarism, människovärde, erfarenhet, deontologisk och teologisk argumentation. Därefter placerar Honecker ett kapitel om normer och värden, varefter »källor för kristen etik» tas upp i kapitel 5. Det visar sig vara främst dekalogen, bergspredikan och Luthers etik och traditionen.

I det längre kapitel 6 behandlas relativt utförligt »sociala etiska grundfrågor» med särskild uppmärksamhet åt ordningsteologin, institutionsteorier, egenlagligheten och ansvarsetiken. Vi får också en värdefull genomgång av den katolska socialläran från Leo XIII med den 100-årsjubilerande socialencyklikan *Rerum novarum* fram till Johannes Paulus II.

I ett avslutande kapitel sägs något mycket kortfattat om lidande, livets slut och mening samt skuld och förlåtelse. En omfattande systematisk bibliografi på 35 sidor med endast ett fåtal engelska titlar samt register avslutar denna handbok på 423 sidor tysk text; konstigt nog har jag dock inte känt mig utmattad efter läsningen.

Hur är det då med översikten contra den fördjupande analysen i enskilda frågor? Det märks tydligt i vilka ämnen författaren är mest kunnig och engagerad: t.ex. i de teologiska förutsättningarna för etiken, (lag och evangelium, naturrätten, samvetet) och särskilt i den tyska debatten efter 1975 om Grundwerte med ursprung i frågor om de politiska partiernas program. Det är en även för nutida svenska förhållanden intressant debatt om statens och kyrkornas förhållanden till grundläggande moraliska värden. Överhuvud tycks det vara den evangeliska sociala etiken som mest engagerar Honecker; på det området har han också tidigare publicerat sig. Problemen gäller här sådant som i nutida svensk och anglosaxisk teologisk etik väcker föga intresse som t.ex. ordningsteologins och egenlaglighetens problem. Även om de senare frågorna får opropotionerligt stort utrymme är Honeckers behandling av traditionella teologiskt-etiska problem således en viktig påminnelse om problemområden som blivit svagt behandlade i svensk teologisk etik under senare decennier.

Andra ämnen blir mer flyktigt – ibland alltför flyktigt – behandlade, exempelvis det som kallas »etiska grundfrågor», rättvisa, autonomi, teleologisk och deontologisk argumentation, men också viktiga frågor om etisk relativism och förekomsten av allmängiltiga moraliska värden; i dessa avseenden är Honecker väl svepande i sina omdömen.

Anknytningen till icke-tyskspråkig etisk litteratur är förvånansvärt svag. Isolationismen i etiska frågor mellan språkområdena är tydligen ännu inte övervunnen, vilket annars viss ny etiklitteratur givit anledning tro.

Genomgående är det principfrågor som behandlas, inte enskilda tillämpningsfrågor som medicinsk och ekonomisk etik. Honecker har väl inte haft plats och möjlighet att ge sig in på detta, vilket annars kunde givit en del anvisningar för läsaren varthän alla de principer Honecker hyllar skulle leda.

Huvudsakligen handlar boken om den kristna etikens problem, uppdelade på den mängd delfrågor jag antytt ovan. En brist är att ingen samlad och preciserad behandling av kriterier för utformning av en nutida kristen etik ges. Närmast kommer det korta avsnittet om den kristna etikens källor, vilket är allmänt hållet. Evangelisk etik anges ha sin grund i biblisk etik, men denna skall inte på något enkelt sätt accepteras som auktoritet, »sie ist nicht unfehlbare Norm» (s. 248): den kräver utläggning. Den skall fattas som modellgivande för praktiserad tro och ger den första framställningen av kristet liv »und darum die Beschreibung des Christseins zu bedenken» (s. 248). Förutom biblisk etik är den genom traditionen förmedlade erfarenheten en källa för kristen etik. En viktig formulering lyder vidare: »Allein die Evidenz legitimiert Ethik»; ingen historisk-kritisk exeges kan ersätta den nutida etiska reflexionen.

Honecker visar således, utan att klart utsäga det, förenklingen i den lutherska ståndpunkt som påstår att biblisk etik är enda källa för kristen etik. Utöver några allmänna formuleringar visar dock Honecker inte på vilket sätt en icke-biblicistisk kristen etik ändå skall ha biblisk etik som norm i en låt oss säga bibeltrogen etik. Något tillämpningsexempel hade kunnat visa det.

En fråga tar dock Honecker grundligt upp som en kärnfråga i användningen av biblisk etik, nämligen bergspredikans tolkning. Han påstår – såvitt jag förstår också med rätta – att bergspredikan inte tillräckligt kan förstås med hjälp av den pauliska och lutherska distinktionen mellan lag och evangelium. Författaren vill undvika dels att göra bergspredikans uppmaningar till absoluta, tidlösa fordringar i ett etiskt program, dels att relativisera dess etiska radikalism. Sådana teser är lätta att bejaka, men frågan är som tidigare vad det närmare bestämt betyder. I detta avseende lämnar oss Honecker åter i sticket.

Frågan om Honeckers egen teologiskt-etiska profil är därmed antydd. Etiken är inriktad på handlandet och dess teologiska kontext. Etiken skall vara erfarenhetspräglad, rationell, öppen för

saklig argumentering – på det hela taget en välavvägd och förnuftig etik utan överdrifter åt något håll men samtidigt något konturlös. Förf. söker ofta övervinna distinktioner genom att i stället för antingen-eller hitta ett både-och och ett alternativt bakom distinktionerna. Han presenterar ett begrepp, t.ex. naturrätten, går igenom dess historia, den aktuella debatten och visar därmed mångfalden problem. Han tar upp invändningarna mot att använda begreppet och vederlägger, om så befinns lämpligt, dessa. Avslutningsvis ges ibland en liten antydning om hur författaren själv väljer att se problemet, men ofta avstår han helt från att själv t.ex. definiera de viktiga begreppen som t.ex. naturrätt och människovärde. Snarare förutsätts en allmänkunskap om vad människovärde är, så mycket som behövs för att vi skall veta när vi bryter mot det. Det ligger en del teoretisk och praktisk insikt i en sådan metod att avstå från att exakt och ingående definiera de centrala begreppen, men samtidigt är det otillfredsställande. Ett mer ingående arbete med definitionsfrågan – kanske är begreppen ytterst odefinierbara – skulle bättre hjälpa oss i bedömningen av vilka konsekvenser människovärdet får vid ställningstagande till t.ex. selektiva aborter efter fosterdiagnostik.

Slutligen vill jag fästa uppmärksamheten vid hur Honecker behandlar relationen mellan romersk-katolsk och luthersk etik. Frågan om konflikt eller konsensus präglar Honeckers teologiska och kulturella miljö; i Bonn, var länge en ledande romersk-katolsk moralteolog, den nyligen avlidne Franz Böckle, Honeckers professorskollega. Tendensen har varit ökad konsensus, vilket också märks hos Honecker, men denne drar sig inte för att klart markera de skillnader han uppfattar som karakteristiska. Någon gång riktas kritiska frågor till den egna traditionen, men mest kritiska frågor riktas till den romersk-katolska traditionen.

Uppfattningen om den naturliga lagen och naturrätten har länge setts som en viktig olikhet mellan traditionerna. Det påstås i boken att naturrätten gällt som romersk-katolsk princip och rättspositivismen som protestantisk, eftersom Luther bedöms ha en voluntaristisk, teistisk etik (s. 124). Författaren bortser enligt min uppfattning från den lutherska skapelseteologi och lära om den naturliga lagen som i Sverige främst Gustaf Wengren och Herbert Olsson påvisat. Mot bakgrund av Melanchtons förankring av etiken i en gudomlig skapelseordning och utvecklingen i romersk-katolsk etik (Böckle) finner dock författaren en gemensam angelägenhet i en pragmatisk förenkling och användning av naturrätten.

Beträffande den lutherska distinktionen lag-evangelium har den enligt Honecker sin motsvarig-

het i den romerska-katolska läran om natur och övernatur (nåd). Nåden möjliggör att lagen uppfylls, medan evangeliet däremot upphäver lagen utan att möjliggöra dess uppfyllelse. Övernaturen ger människan en ny habitus (s. 70), men evangeliet fullkomnar inte människan. Katolska exegeter lär på motsvarande sätt att bergspredikan är uppfyllbar, evangeliska att den inte är uppfyllbar (s. 274).

Läran om kompromissen i etiken visar en annan viktig olikhet. Honecker framställer det så att katolsk etik ger en rationell etisk kalkyl i en objektiv värdeordning, men enligt evangelisk etik kan rationella övertåganden inte garantera moraliskt rätta beslut; kristen tro frigör till handlande men ger ingen objektiv värdeordning för avgöranden av värdekonflikter (s. 242 f.). Om Honecker har rätt i sin beskrivning vet jag inte; det blir i sammanhang som dessa fråga om generaliseringar. Båda lösningarna är såvitt jag förstår behäftade med svagheter.

Honeckers handbok är utan tvekan läsvärd och fylld med mogen lärdom, stimulerande frågor, historiska utblickar och ger sammanfattningsvis – med alla de begränsningar genren tvingar till – en god inblick i den mångfaldiga problematik som den teologiska etiken innehåller.

Göran Bexell

Postsekulariserat interregnum? Från tro och vetande till vetenskap och mystik. Antologi sammanställd av Olof Frank, Peder Thalén, Björn Sahlin. 404 s., Åsak, Delsbo 1990.

Vi har genomlevt en sekulariserad period, präglad av skarp åtskillnad mellan tro och vetande. Nuet utgör ett interregnum, en mellanperiod där ännu ingen ideologi kan sägas dominera terrängen. Både vetenskap och mystik odlas nu och ibland sker det på ett sätt som gör det svårt att urskilja någon gränslinje dem emellan. Ungefär så uppfattar jag bokens titel, och Tor Ragnar Gerholms inlägg »Mystikens fysikaliserings eller fysikens mystifiering?» kunde här vara syn för sägen.

Spännvidden är mycket stor mellan bidragen i denna stimulerande uppsatssamling. Urvalet synes präglad av ett intresse för mystikens erfarenheter utan att man kan tillskriva alla författarna ett sådant gemensamt perspektiv.

I »Verkligheten som mysterium» beskriver Hans Hof på ett mycket personligt sätt sin väg och sina tankar om Gud, jaget och att vara i världen. När Ingvar Johansson i »Språkets verklighet och verkligheten» diskuterar allmänbegreppens ställ-

ning, är det som förenar honom och Hof kanske inte så mycket att båda är metafysiska – förvisso på olika sätt – som att båda hade varit väsentligt mera otidsenliga för tjugo år sedan än idag.

Staffan Källström diskuterar med stor distans några av den sociala ingenjörskonstens inspiratörer, särskilt Hägerström. Gunnar Adler-Karlsson spyr galla över nationalekonomin och skildrar den som lika fången i sitt språk som religionens företrädare i sitt. Adler-Karlssons artikel skulle faktiskt kunna uppfattas som en text som är kvar i det föråldrade objektspråkets synsätt som kritiseras i några av de övriga uppsatserna.

Bengt Nermans intressanta »Till frågan om Guds hand» kritiserar läsningen av religiöst språk som ett tingspråk och söker i stället hitta en alternativ tolkning. Det gjorde visserligen redan de gamla analytiska filosoferna, men Nerman söker också förklara sin upplevelse av att religiös tro och religiöst språk involverar människorna på ett sätt som diktens språk inte gör.

Per Block ställer bl.a. utifrån sina erfarenheter som bibelöversättare frågan »Är ett autentiskt religiöst språk möjligt i vår tid». Torsten Kälve-mark försäkrar att »Gud är inte filosofernas Gud», en påminnelse som verkar en smula överflödigt i Sverige. Något mindre cerebralt än svensk kristenhet får man leta efter.

Många av inläggen i denna samling har en udd mot en behaviouristisk eller nominalistisk uppfattning. Där finns också en kritik av yttlig religion som terapi, av det slag man kan finna på Svenska Dagbladets I Dag-sida.

Man är mot mysticism men för mystik. Hur skilja på dessa ting? Det är som om man sökte ett språk på vilket man inte kan ljuga utan där allt som sägs är äkta. Denna äkthet kan lättare uppnås i minoritet, där det kostar på att vara mystiker och den som talar gör det utifrån det självupplevdas tvång. Men hur går det, när dessa upplevelser blir allmänt gångbara?

Liturgin i ortodoxa kyrkor är äkta men inte i protestantiska, antyder en bidragsgivare. Så kan man uppfatta saken i en oliturgisk miljö men man kan ljuga med liturgi också. Det tycks finnas en längtan att vara pionjär och minoritet men samtidigt en önskan att göra denna äkthet allmän. Den som söker ett språk man inte kan ljuga på längtar till en för-reflektiv barndom.

De två dussin uppsatser som samlats i denna volym utgör inte någon beskrivning eller analys av tidsandan men kan med fördel läsas som uttryck för den.

Bo Hanson

Hans Küng: *Etikk for verdens fremtid*. 208 s. Gyldendal Norsk Forlag, Oslo 1991.

På mycket kort tid har Tübingenteologen Hans Küngs senast utgivna bok *Projekt Weltheos* gjorts tillgänglig också för oss skandinaver med bristande färdigheter i det tyska språket. Redan detta faktum torde i hög grad rimma med författarens intention att så lättillgängligt och enkelt som möjligt introducera en bred läsekrets i något så gigantiskt som en etisk överlevnadsstrategi för planeten jorden och dess befolkning. För att främja detta universalistiska anslag, väljer Küng att uttrycka sig med hjälp av teser, formulerade med närmast skolastisk knapphet.

De fyra avsnitt som ingår i denna bok, utgjorde ursprungligen tre självständiga föredrag, respektive ett nyskrivet utkast till en kommande forskningsrapport. I det första och längsta avsnittet söker Küng skissera grunddragen i en världsomspännande etisk hållning. Ett världsethos, vars tvingande universalitet inte bara förmår säkra världsfreden utan också övervinna de traditionella konflikterna mellan öst och väst, nord och syd, rika och fattiga. Någon världsfred kan dock ej säkras utan en sann fred mellan världsreligionerna. Därför väljer också författaren att i bokens sista två avsnitt skissera villkoren och förutsättningarna för en religionsdialog som både kan bereda rum för de historiska skillnaderna som existerar mellan världsreligionerna och formulera ett redan befintligt etiskt konsensus.

Var finns då den universella tolkningsnyckel med vars hjälp Küng väljer att närma sig den samtida globala situationen? Jo, i det »världshistoriska» paradigmskifte som inträder i slutet av det första världskrigets Europa. Denna vändpunkt markerar – i »världshistorisk» mening – modernismens övergång i post-modernism och betyder bl.a. att den världspolitiska maktens centrum förskjuts från den västeuropeiska kontinenten över till en »polycentrisk världspolitik», med USA, Sovjetunionen och Japan som nya aktörer. Redan vid denna tidpunkt förmår också den europeiska kulturen avla fram embryot till ekumenisk dialog, freds- och kvinnorörelse, de krafter som alla kommer att spela avgörande roller i den framväxande globala etiken. Med denna analys som språngbräda övergår författaren till att analysera en samtida »världshistorisk vattendelare»; omvälvningarna i öst-Europa mellan 1989–1990. Detta för att relativt smärtfritt kunna avföra den öst-europeiska realsocialismen från den globala dagordningen. Därmed återstår alltså endast ett seriöst ideologiskt alternativ för framtiden: En reformistisk kapitalism av väst-europeiskt snitt. Ty till skillnad

från nord-amerikansk kapitalism, har väst-europeisk marknadsekonomier upptagit »viktiga socialistiska strukturelement». Vilka dessa strukturelement är och hur de fungerar i praktiken rymms inte i Kungs teser, däremot dubbas den väst-europeiska liberalismen till »post-kapitalistisk ekosocial marknadsekonomi». Med denna titels rätt intar den emellertid en självklar ledarställning i den post-moderna världskonstellationen. Den läsare som eventuellt undrar hur denna reformerade och upplysta liberalism exempelvis ämnar förfara med sina intressen i Världsbanken och hur dess framtida råvaruimport från tredje-världs länder kommer att gestalta sig, har dock litet att hämta ur Kungs teser.

Därmed till bokens egentliga ärende: Finns det ett fundament för en universellt förpliktande global etik? Kung besvarar frågan genom att i tesform föreslå en »ansvarsetik» för »medvärlden, omvärlden och eftervärlden». Kort sagt, en global, ekologisk och framtidsorienterad etik. När han vidare föreslår »människan» som denna etiks mål och kriterium inställer sig dock frågan om inte denna rena kantianska formalism blir lika tom som förment universalistisk. Detta av det enkla skäl att »det mänskliga» hos Kung fungerar som det formella koncept på vilket ett kategoriskt imperativ kan vila. Däremot avvisar författaren programmatiskt varje försök att tänka i banor som närmar sig den klassiska thomismens naturliga lag. I den fotnot som följer tesen om moralens autonomi hänvisas också läsaren att ta del av Kungs relativt utförliga behandling av den kantianska etikens kunskapsteori i boken *Christ sein*.

I konsekvent trohet mot sina kantianska postulat konstaterar därefter Kung att ett etiskt fullödigt liv visserligen är möjligt att realisera utan religioners hjälp. Däremot kan det universella och absoluta i den etiska förpliktelsen endast ha sin grund i något obetingat, en total och absolut mening bortom den mänskliga ändligheten. Därmed har författaren också berett plats för världsreligionernas privilegierade ställning som de yttersta garantierna för absoluthets- och universalitetsanspråken i ett globalt ethos. För den som händelsevis är relativt obevandrad i den högre skolan av religionsdialog som utspelar sig på symposier sponsrade av »World Economic Forum» och »Robert Bosch-Jubileums-stiftelse», meddelar Kung att världsreligionerna idag går mot konvergerande etiskt samförstånd. Ett samförstånd som bl.a. tar sig uttryck i fundamental respekt för mänskliga rättigheter, förverkligande av social rättvisa och kvinnans emancipation. Även världsreligionerna finner sitt gemensamma etiska grundkriterium i »det mänskliga». Det moraliskt goda blir därmed det som får

det mänskliga livet i dess individuella och sociala dimension att »utvecklas optimalt». Riktigt hur detta optimala tillstånd av mänsklighet kan erfaras och normativt tydjas med hjälp av en kantiansk kunskapsteori ger dock inte Kungs teser svar på.

Sammanfattningsvis, är det kanske skäl att fråga sig om inte författarens telegramprosa med avslutande tes minst av allt lämpar sig för detta gigantiska projekt. Är det kanske rent av så att just en europeisk teologs största bidrag till ett globalt ethos snarare står att finna i hennes eller hans förmåga till rigorös epistemologisk självkritik? En självkritik som vågar erkänna det regionala och provinsiella i de förment universella anspråken. Möjligen skulle då en hel del av bokens teser bortfalla eller åtminstone lämnas provisoriskt formulerade i väntan på röster som knappast kommer till tals på konferenshotell. Det är dock i sammanhanget värt att notera att den norska översättningen förbigått en liten markering från författaren angående sina egna gränser och det vidlyftiga i sitt föredrag. Originalets titel *Projekt Weltethos* är just avsett som en betoning av den nödvändiga begränsning som måste vidlåda en person med ambitionen att tala i hela mänsklighetens namn. Tyvärr understrycker den norska titeln *Etikk for verdens fremtid* ytterligare ett redan befintligt pretentiöst drag i denna panegyrik över den västerländska liberala rationalitetens universella mission.

Erik Westerberg

Resumé av doktorsavhandling

Alf Lindberg: *Förkunnarna och deras utbildning. Utbildningsfrågan inom Pingströrelsen, Lewi Pethrus ideologiska roll och de kvinnliga förkunnarnas situation. Bibliotheca Historico-Ecclesiastica Lundensis 27. 327 sid. Pris ca 230:–.*

Denna avhandling handlar om det synsätt som har dominerat inom Pingströrelsen i Sverige, när det gäller vilken utbildning som dess förkunnare skulle få del av, samt i vilka former den skulle delges. Eftersom pastor Lewi Pethrus (1884–1974) utan tvekan var rörelsens dominerande gestalt under hela sitt liv, är därmed också sagt att han i avgörande utsträckning påverkade denna utbildningsfråga i enlighet med sitt synsätt.

En viktig del av undersökningen har därför varit att söka klarlägga vilka de djupaste motiveringarna varit till hans syn på och åtgärder i fråga om förkunnarna och deras teologiska utbildning. En stor del av avhandlingen behandlar frågan om de kvinnliga förkunnarna och den situation som de i olika avseenden mött inom rörelsen. Såväl

när det gäller utbildningsfrågan i allmänhet, liksom i fråga om de kvinnliga förkunnarna, har en jämförande undersökning gjorts visavi den nordiska och den internationella Pingströrelsen.

Eftersom såväl Lewi Pethrus som andra företrädare för rörelsen har gjort gällande att den ut-

bildningssyn som de gjort sig till talesmän för haft sin förankring i Skriften, har det följaktligen också varit en för undersökningen central fråga att söka utreda vilken bibelsyn och bibeltolkning som varit förhärskande inom Pingströrelsen.

Symposion om Paulus och hans hellenistiska bakgrund

Danmarks humanistiska forskningsråd kan ge en duktig vetenskapsidkare en femårig professur (med ett generöst årligt kringkostnadsanslag). En sådan har universitetslektorn Troels Engberg-Pedersen i Köpenhamn haft sedan 1986. Han avslutade perioden med ett storslaget internationellt symposion i midsomras (19–22 juni 1991), avhållet på det härliga centret Rolighed i Skodsborg utanför Köpenhamn. Ämnet var »Paulus och hans hellenistiska bakgrund», och föreläsarna var handplockade från USA (5), England (1), Norge (2, varav en utlokaliserad från Sverige) och Danmark (3). Elva föreläsningar alltså, späckat program. Manuskripten skickades (alla utom ett) ut i god tid i förväg så vi kunde ägna huvuddelen av tiden åt diskussion. Varje ämne fick två timmar. Deltog gjorde ca 40 forskare från de fem skandinaviska länderna, USA, England och Skottland.

Det som stod i centrum var den hellenistiska *filosofi* (stolikerna, kynikerna, epikureerna) och *retorik* (från Aristoteles och framåt) som odlades i judarnas omvärld och den unga kyrkans uppkomstmiljöer: den gjorde sig även gällande i Palestina (kanske hade rent av fariseerna tagit emot impulser från det hållet).

Av de deltemata som behandlades i Skodsborg kan jag nämna Paulus och de hellenistiska skolorna (Loveday Alexander, Sheffield), hellenistisk filosofi och Pauli religiösa vision (Troels Engberg-Pedersen), profetisk determinism och kynisk voluntarism hos Paulus (Abraham Malherbe, Yale), människonatur och etik i de hellenistiska filosofiska traditionerna och hos Paulus (David Aune, Chicago).

Symposiet gav deltagarna en utmärkt överblick över tendenser och metoder som är högaktuella nu inom noyulforskningen – särskilt i USA – och möjlighet att träffa ledande företrädare för dessa, t.ex. David Aune, Abraham Malherbe och Wayne Meeks.

Jag är väl inte säker på att alla talarna hade sinne för att Paulus ville vara och var en äkta israelit som därtill blivit en flammande kristen, och att han i varje stycke av sina brev öppet nitälskar för *detta* – medan han aldrig öppet gör nummer av sina hellenistiska kunskaper och färdigheter. Men för den som kommer ihåg detta är de nya kompletterande insikterna om hans bakgrund och utrustning värdefulla.

En kväll kom den fransk-danska operasångerskan Edith Guillaume och höll en konsert speciellt för oss.

Troels Engberg-Pedersen hade lagt ned ett otroligt arbete på att planera, organisera och finansiera detta fina symposion. Vi som var med lyckönskar och tackar för en mycket givande begivenhet på ett ljuvligt konferensställe – med frikostig förtäring inomhus och ymnig växtlighet, koltrastsång och gökrop utanför fönstren.

Birger Gerhardsson

Societas Ethica 1991

Societas Ethica hade förlagt 1991 års Jahrestagung till Århus. I fyra inledande kortföreläsningar presenterade Århus-systematikerna Wiggo Mortensen, Svend Andersen, H. C. Wind och Jan Lindhart sina forskningsprofiler med särskild hänsyn till K. E. Lögstrups filosofi och etik, detta enligt önskemål vid förra konferensen. En stor del av Lögstrups produktion är nu översatt till tyska och därmed börjar kunskapen om och diskussionen av hans filosofi och etik öka även i tyskspråkig etik. Lögstrup framstår alltmer för en vidare läsekrets som en av de få verkligt betydande nutida etikerna.

Lögstrups etik blev också en introduktion till huvudtemat *The Search for the Foundations in Ethics and the Development within Applied Ethics*. Temat behandlades i tre föreläsningar, den första av den romersk-katolske moralteologen Karl-Wilhelm Merks, som starkt betonade den mänskliga autonomins betydelse i moralens grundläggning, detta sagt i motsättning till mer traditionell romersk-katolsk tradition. Den evangeliske teologen, professor Traugott Vogel från Berlin, pläderade i sin ordrika föreläsning för en mer teonom moral.

Efter sällskapet utflykt i det jylländska landskapet berättade professor Sugano från Japan om skillnader mellan japansk och europeisk etik. Konferensens största behållning var föreläsningen av och diskussionen med filosofprofessorn E. Tugendhat från Berlin, vilken presenterade en egen, icke-religiös och genomarbetad uppfattning av huvudtemat. Bl.a. fäste han vikt vid analys av moral sense och viljan och kompletterade vad man kunde kalla en kontraktsteori med flera fenomenologiska analyser.

Vid mottagningen i Århus rådhus apestroferade universitets rektor bland annat den närvarande hedersdoktor vid Århus universitet, professor Gustaf Wingren. Till ny preses efter Martin Honecker utsågs professor Robert Heeger. Nästa års konferens hålls i Utrecht.

Göran Bexell

Från redaktionen

Ledamoten av STK:s redaktion och dess arbetsutskott Lars Eckerdal har utnämnts till biskop i Göteborg och lämnar därför STK:s redaktion fr.o.m. detta häfte. Vi tackar Lars Eckerdal för hans korta men goda insats i redaktionsarbetet. Tills vidare inträder vik. prof. Sven-Erik Pernler som ledamot i arbetsutskottet.