



GÖTEBORGS UNIVERSITET
LITTERATUR, IDÉHISTORIA OCH RELIGION

Mystik och metod

Albert Schweitzers tolkning av Paulus teologi i ljuset av den "mystiska vändningen"

Mysticism and method
Albert Schweitzer's interpretation of the theology of Paul in the light of the
"mystical turn"

Joakim Svensson

Termin: VT14
Kurs: RKT145, Teologi, Examensarbete för
kandidatexamen, 15 hp
Nivå: Kandidatnivå
Handledare: Andreas Nordlander

Abstract

This essay is an attempt to study some post-modern theological positions with regard to their growing interest in the use of mystical theology and mysticism in theological research in the academic post-modern world, and to see if the 19th century theologian Albert Schweitzer could prove a resource for this understanding of mystical theology. This position is known in the essay as "the mystical turn."

To present the background and understanding of this post-modern view of mystical theology the essay presents three theologians, namely: Andrew Louth, Mark A. McIntosh and Sarah Coakley. These three theologians argue for the use of a contemplative and transforming mysticism as a post-modern epistemology in relation to theological research, with growing concern of the status of theology in the secular and post-modern world. Having made clear the views of these three theologians the essay then presents Albert Schweitzer's view on the mysticism of Paul. Schweitzer has, in addition to his work on mysticism in general, made a detailed research on the mysticism of Paul which is principally found in his book *'The Mysticism of Paul the Apostle'*.

This essay shows that a focus on Paul and the New Testament seems to be a missing piece in the argument for the understanding and use of mystical theology as presented by Louth, McIntosh and Coakley. Studying the view of Paul's Christ-mysticism, as understood by Schweitzer, shows that the mysticism of Paul connects with the views of these three post-modern theologians in interesting ways. A deeper study in Schweitzer's interpretation of Paul's teaching of the sacraments reveals not only that Paul's understanding is a product of his Christ-mysticism, but that this mysticism is of the same contemplative form of mysticism as in the ideas produced by Louth, McIntosh and Coakley. The main conclusion of this essay is that Schweitzer's interpretation of Paul's mysticism may well be of use for the post-modern interest in the rehabilitation of mystical theology.

Innehållsförteckning

1. Introduktion	1
1.1 Syfte och frågeställningar.....	1
1.2 Material och avgränsningar.....	1
1.3 Teori.....	2
1.4 Metod.....	3
1.5 Forskningsöversikt.....	3
1.6 Diskussion om begreppet mystik.....	4
2. Den mystika vändningen	6
2.1 Västvärldens av- och återmystifiering – och dess teologiska konsekvenser.....	7
2.2 Louth och kyrkofäderna.....	8
2.3 McIntosh och spiritualiteten.....	12
2.4 Coakley och <i>théologie totale</i>	16
2.5 Mot en kristocentrisk mystik.....	19
2.6 Sammanfattning.....	20
3. Schweitzer om Paulus mystik och den teologiska utvecklingen	22
3.1 Schweitzers universalism.....	22
3.1.2 Den primitiva och den intellektuella mystiken.....	24
3.2 Paulus mystik.....	25
3.2.1 <i>Paulus kristusmystik och Guds barn</i>	26
3.2.2 <i>Paulus och hellenismen</i>	27
3.2.3 <i>Paulus eskatologiska kristusmystik</i>	29
3.2.4 <i>Sammanfattning</i>	29
3.3 Paulus kristusmystik och sakramenten.....	30
3.3.1 <i>Dopets sakrament</i>	30
3.3.2 <i>Nattvardens sakrament</i>	33
3.3.3 <i>Sammanfattning</i>	35
4. Slutdiskussion och resultat	37
5. Sammanfattning	40
6. Bibliografi	42

1. Introduktion

1.1 Syfte och frågeställningar

Den här uppsatsens syfte är att undersöka Albert Schweitzers tolkning av Paulus kristusmystik i ljuset av den samtida akademiska teologins ”mystika vändning”, och att därigenom lyfta fram Schweitzer som en hittills förbisedd resurs för densamma. För att göra detta blir det nödvändigt att undersöka och förklara den ”mystika vändningen” så som den presenteras av teologerna Andrew Louth, Mark A. McIntosh och Sarah Coakley.

Frågeställningar:

1. Vad är den mystika vändningen inom samtida akademisk teologi?
2. Hur tolkar Schweitzer Paulus kristusmystik?
3. Vilka resurser har Schweitzer att erbjuda den samtida mystika teologin?

1.2 Material och avgränsningar

Material till denna uppsats är i första hand litteratur skriven av de teologer uppsatsen behandlar. Nämligen Andrew Louth, Mark A. McIntosh, Sarah Coakley och, framför allt, Albert Schweitzer. Dessa teologer har producerat mycket litteratur men jag har fått begränsa mig till en bok av McIntosh, en av Coakley, två böcker av Louth och tre böcker av Schweitzer. Dessa verk är centrala och är valda för att ge en rättvisande bild av de teologiska positioner som ska karaktäriseras. I andra hand följer övrig teologisk litteratur, samt en grekisk-svensk ordbok, för att ge vetenskapligt stöd åt mina tolkningar. Eftersom frågeställningarna är ganska öppna och ger ett stort tolkningsutrymme har de här avgränsningarna inom materialet varit nödvändiga.

För teori och metod samt diskussionen kring Schweitzers universalism har jag använt mig av Ola Sigurdssons bok *Det postsekulära tillståndet*, Antony Thiseltons bok *Hermeneutics*, samt Carl-Henric Grenholms bok *Att förstå religion*.

För att få grundläggande och historiska synpunkter i diskussionen av den kristna mystika traditionen har jag valt att använda Andrew Louths böcker *Discerning the Mystery* och *Origins of the Christian Mystical Tradition*. För att visa på den uppfattning om mystik teologi i den post-moderna västvärlden som uppsatsen utgår ifrån har jag valt första delen av McIntosh bok *Mystical Theology* som behandlar McIntosh syn på spiritualitetens relation till teologi. Detta för att visa problemets presentation och för frågeställningens klargörande. För att få en bättre inblick i den aktuella diskussionen kring mystik och post-modern teologi har jag också använt mig av Sarah Coakleys bok *God, Sexuality, and the Self* som behandlar frågor kring spiritualitet och sexualitet.

Coakley har tidigare skrivit omfattande om det komplexa området kring spiritualitet och mystik, och i detta verk förs tidigare studier samman och en sammanhållen teori artikuleras tydligt. Det är i synnerhet de två första kapitlen av hennes bok *"Recasting 'systematic theology': gender, desire and théologie totale"* och *"Doing theology on 'Wigan Pier': why feminism and the social sciences matter to theology"* som jag använt mig av för att förklara vad teologerna menar med mystik, samt ge exempel på den aktuella diskussionen och dess implikationer.

Det finns dock mycket hos Louth, McIntosh och Coakley som inte fått plats i denna uppsats men som kan vara relevant för diskussionen om den mystiska vändningen. En fråga som inte fått utrymme i uppsatsen är kritik från nutida teologer som förhåller sig kritiska till dessa tre, eller hur mystik teologi idag uppfattas av andra teologer som skiljer sig från Louth, McIntosh och Coakleys syn på mystik teologi. I forskningsöversikten tas även teologen Bernard McGinn upp som en huvudsaklig representant för forskningen och utvecklandet av intresset för mystik teologi. McGinns arbeten är mycket omfattande men preciserar emellertid inte den problematik som uppsatsen ämnar att fokusera på. Därför begränsas McGinn till att vara en rekommendation för vidare läsning.

När det kommer till Schweitzer har flera texter varit relevanta. *Kristendomen och världsreligionerna* samt *Indisk livssyn* har jag använt till att beskriva Schweitzers mystik. Det huvudsakliga materialet om Schweitzer har emellertid kommit från *The Mysticism of Paul the Apostle* som är uppsatsens kärnmaterial. Boken är Schweitzers tolkning och förklaring av Paulus och i synnerhet den eskatologi och mystik som Schweitzer menar att Paulus har. Bokens material har räckt för att ge en tydlig representation av Schweitzer som grund för diskussionen, men även här har begränsningar varit nödvändiga. Den grundläggande presentationen av Schweitzers syn på Paulus kommer ur bokens första kapitel *"The Distinctive Character of Pauline Mysticism"*. För att vidare ge exempel på mystikens funktion har jag valt att lyfta fram en del av Schweitzers bok som är särskilt relevant för uppsatsens frågeställning. Denna del behandlar Paulus syn på sakramenten och tas huvudsakligen upp i kapitlet *"Mysticism and the Sacraments"*.

1.3 Teori

Den teori som främst är avgörande för denna uppsats är en post-modern epistemologi om mystik teologi som vi kommer finna hos teologerna Andrew Louth, Mark A. McIntosh och Sarah Coakley. Denna post-moderna epistemologi innebär att man ser individuell spiritualitet och asketism, i t ex bön, skrift- och textläsning¹ samt personliga upplevelser, som en potentiell källa till teologisk kunskap. De teologer som uttrycker en sådan epistemologi menar vidare att denna spiritualitet "förvandlar" människan i en relation till Gud och öppnar upp för henne ett nytt sätt att betrakta och

1 Bibeltexter, men särskilt för Coakley räknas texter från kyrkofäderna som kan vittna om spirituella övningar och erfarenheter, och som således blir en källa för teologi.

kritiskt granska ämnen och situationer inom teologi såväl som i samhället i övrigt. Enligt Coakley utmanar denna epistemologi ett inom akademien otillräckligt ”upplysningstänkande” som baserar teologisk kunskap enbart på ”förnuftet”.² Den här typen av epistemologi tar således ett kritiskt ställningstagande mot en sekulariseringsteori som den menar har orsakat brister i synen på teologin och dess förhållande till mystik, spiritualitet och asketism, och som har lett till en alternativ gudsbild där teologin tappat sitt fokus på Guds oändlighet och transcendens.³ Denna uppblandning i västvärlden av sekularisering och post-modernitet tar avstånd från kristendom men visar samtidigt ett växande intresse för individualistisk trosuppfattning och andlighet⁴. Det är den post-moderna teologiska epistemologins avsikt att kritiskt granska detta fenomen och lyfta fram relationen mellan teologi och mystik i ett nytt ljus. Detta uttrycker McIntosh när han talar om en spiritualitet som i relation till teologi blir en källa till kunskap, eller som möjliggör ett kritiskt granskade av befintlig kunskap.⁵

1.4 Metod

Denna uppsats bygger på en *inhållslig idé-analys* och är en hermeneutisk studie av olika teologer och deras texter. Idé-analysen strävar efter en innehållslig förståelse av olika teologiska texter och idéer genom att se till deras syften och hur de argumenterar för sina positioner. Idé-analysen innebär även en granskning av vilket språk och vilka termer teologerna använder för att förklara sina idéer och argument, detta för att bättre förstå vad det är de vill ha sagt till läsaren. Alltså innebär idé-analysen att intresset inte främst ligger i texternas kontextuella bestämningar och tillkomsthistoria utan snarare i idéerna själva.⁶ Mitt tillvägagångssätt har varit att läsa om Schweitzers syn på mystik och vid sidan av detta läsa om synen på mystik teologi så som den lyfts fram idag i den ”mystika vändningen”, med en bakomliggande misstanke att Schweitzers forskning kan ges en röst i den pågående diskussionen om mystik teologi. Jag har således läst Schweitzer med avsikt att finna argument för hans tolkning av Paulus mystik som en resurs för den ”mystika vändningen”.

1.5 Forskningsöversikt

För tidigare forskning kring mystik teologi, och i synnerhet kristen mystik, hänvisar jag till Bernard McGinn som skrivit flera omfattande böcker i ämnet. McGinn har varit avgörande för utvecklingen kring diskussionen av mystik teologi, dess historia och användningsområden. Exempel på detta är

2 Sarah Coakley, *God, Sexuality, and the Self An Essay 'On the Trinity'* (New York: Cambridge University Press, 2013), s. 16, 18-20.

3 Ola Sigurdsson, *Det Postsekulära Tillståndet* (Munkedal: Glänta Produktion, 2009), s.54.

4 Coakley, *Sexuality*, s.70-71.

5 Mark A. McIntosh, *Mystical Theology* (Massachusetts: Blackwell Publishers, 1998), s.28.

6 Carl-Henric Grenholm, *Att förstå religion: Metoder för teologisk forskning* (Lund: Studentlitteratur, 2006), s.203, 205-207, 213-214.

hans böcker *The Foundations of Mysticism*⁷, *The Varieties of Vernacular Mysticism*⁸ och *The Essential Writings of Christian Mysticism*⁹. Både McIntosh och Coakley hänvisar till McGinn i sina arbeten. McIntosh hänvisar särskilt till McGinns ”mystiska medvetande”, som skall tas upp i denna uppsats. I uppsatsens kapitel om den ”mystiska vändningen” vidare diskuteras utvecklingen av den kristna mystiken och det akademiska förhållningssättet till mystik teologi.

Albert Schweitzers historisk-kritiska forskningsmetod och eskatologiska tolkning av Jesus och Paulus har utgjort grunden för mycket av den nutida exegetiska forskningen. Detta innefattar Schweitzers uppfattning om att teologer och exegeter tidigare studerat Nya testamentet utifrån rådande samtida uppfattningar. Istället, menar Schweitzer, måste man studera texterna utifrån deras historiska perspektiv, vilket enligt honom själv utgår ifrån den dåtida judiska eskatologin. Schweitzer har tydligt satt sin prägel inom akademien och utvecklingen av hans forskning går att se hos t ex E.P Sanders och N.T. Wright, med intresse för den nytestamentliga eskatologin, Jesu självbild och, inte minst, Paulus^{10 11}. Det går med andra ord att se tydliga spår av Schweitzer i nutida forskning, om än främst inom exegetik.

Tidigare forskning kring Paulus mystik under senare tid är Jean Paillards *Till det osägbaras lov*¹², Paillards bok har dock inget utrymme i denna uppsats och avgränsas därför till att bara nämnas ifall läsare önskar få en djupare och mer nyanserad bild av Paulus mystik.

1.6 Diskussion om begreppet mystik

Mystik eller mysterium har ett nytestamentligt ursprung från det grekiska ordet *μυστήριον* (mystēerion) som kan översättas med ”hemlighet” eller ”hemlig lära”, samt ordet *μύω* (myō) som betyder ”blunda”. Ordet används företrädesvis i tal om Guds rådslut, tankar och planer.¹³ Det förekommer oftare hos Paulus och i Uppenbarelseboken och ger där en antydande känsla av dold kunskap, profetia, eskatologi eller andlighet.¹⁴

Kristen mystik är dock en laddad term som brukats till en mängd olika förklaringar inom och utanför akademiska kretsar. En första tanke brukar vara en mer folklig eller lekmannamässig uppfattning av mystik som enbart en spirituellt övning eller upplevelse. Termen har dock även en

7 Bernard McGinn, *The Foundations of Mysticism* (New York: The Crossroad Publishing Company, 2004.)

8 Bernard McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism* (New York: The Crossroad Publishing Company, 2012.)

9 Bernard, McGinn, *The Essential Writings of Christian Mysticism* (New York: The Modern Library, 2006.)

10 E.P. Sanders, *Paul, the Law and the Jewish People* (London: S.C.M. Press, 1983.)

11 N.T. Wright, *Paul and the Faithfulness of God* (Minneapolis: Fortress Press, 2013.)

12 Jean, Paillard, *Till det osägbaras lov*, (Örebro: Bokförlaget Libris, 2001.)

13 Ivar Heikel och Anton Fridrichsen, *Grekisk-svensk ordbok till Nya Testamentet och de apostoliska fäderna* (Lund: Liberläromedel Lund, 1976), s.141.

14 T ex Matt 13:11; Rom 11:25 om kunskap eller hemlighet; 1Kor 13:2, eller 14:2: om mysterium som en andlig uppenbarelse eller utövning: ”Ty den som talar i tungor talar inte till människor utan till Gud [...] i sin ande talar han hemligheter.” (Bibel 2000.)

mer akademisk innebörd där den beskriver det man inom akademins kretsar kallat 'kontemplation'; en människas erfarenhet av ett förvandlande möte med en personlig Gud.¹⁵ Det är denna senare akademiska betydelse av begreppet mystik som representeras av uppsatsens teologer, och som kommer att stå i fokus.

Att försöka definiera mystik, som det använts historiskt, är emellertid en stor uppgift och får i sig inget större utrymme i denna uppsats. För att lättare förstå uppsatsens undersökningar måste emellertid denna grundläggande avgränsning göras om hur begreppet mystik förstås i uppsatsen. Under uppsatsens gång kommer sedan definitionen av mystik att växa fram och göras tydligare enligt den innebörd som teologerna själva ger mystiken. De teologer uppsatsen behandlar använder olika begrepp för den mystiska teologin: mystik, spiritualitet och andlighet. Dessa begrepp används här som synonymer.

15 McIntosh, *Mystical Theology*, s.11.

2. Den mystika vändningen

Den postmoderna teologin har alltmer orienterat sig mot vad teologer uppfattar som mystik teologi. Denna utveckling, som jag kallar den ”mystika vändningen”, baserar sig på att den mystika erfarenheten spelar en roll i forandet av teologi, och att betydelsen för denna mer eller mindre gått förlorad. Syftet med den mystika vändningen är att återställa den separation mellan mystik och teologi, och att skapa ett akademiskt erkännande om användbarheten hos den förra, som teologer menar gått förlorat i den moderna västerländska teologiska traditionen. ”Den mystika vändningen” är inget officiellt teologiskt begrepp, utan ett begrepp jag själv kommit på som benämning till denna akademiskt teologiska utveckling. För att presentera denna uppfattning lyfter jag fram tre representativa teologer: Andrew Louth, Mark A. McIntosh, och Sarah Coakley. Först kommer Louth presenteras eftersom Louth skriver tidigare än McIntosh och Coakley. Louth ger dessutom ett historiskt perspektiv på mystik teologi som i sig utgör en god grund.

Andrew Louth är professor i teologi vid Durham University i England, och i sin forskning inriktar han sig på den mystika teologin hos kyrkofäderna och i det bysantinska riket. Mark A. McIntosh kan idag betraktas som den huvudsakliga representanten för den mystika vändningen. McIntosh är även han verksam som professor vid Durham och har i sin forskning skrivit utförligt om den mystika teologins betydelse och funktion, och ger ett brett perspektiv på vad den mystika teologin innebär. Till sist presenteras Sarah Coakley som är senast att diskutera frågan om mystik teologi i praktiken, hur mystiken utgör en funktion inom akademien och samhället idag. Coakley är professor i teologi vid Cambridge University i England. Med inriktning på religiös epistemologi, spiritualitet och genusfrågor har hon publicerat ett flertal böcker.

En sak som dessa teologer har gemensamt är deras uppfattning om Guds transcendens som gör det omöjligt för människan att uppnå en direkt mystik relation med Gud. Istället menar de att en sådan relation måste förmedlas av Kristus. En annan likhet är att de alla hänvisar till olika teologer ur den kristna traditionen men har förhållandevis mycket litet fokus på bibliska texter och biblisk teologi, t ex Paulus eller Johannes, som stöd för idén om den mystika vändningen. Ytterligare gemensamt har de i sin uppfattning om mystik teologi som huvudsakligen ett kontemplativt eller asketiskt utövande. Allt detta kommer vi finna i följande kapitel för att i efterkommande kapitel se hur Albert Schweitzer kan vara en teologisk resurs för den mystika vändningen.

Innan vi går in på vad dessa teologer har att tillföra behövs emellertid en beskrivning av den mystika vändningens bakgrund.

2.1 Västvärldens av- och återmystifiering – och dess teologiska konsekvenser

Den allmänt vedertagna sociologiska uppfattningen – den så kallade ”sekulariseringstesen” - var länge den att religiös tro under 1900-talet skulle komma att ersättas med modern vetenskap, industrialism och rationalism, och att teologers arbetsområde därmed strikt skulle komma att begränsas.¹⁶ Det har dock tvärtom visat sig att en våg av spiritualitet svept in över västvärlden under 1900-talets andra hälft, och att sekulariseringstesen således inte stämt.¹⁷ Sociologer, teologer och religionsvetare talar idag istället om ”religionens återkomst” och ”nya synlighet”. Det verkar som att moderniseringen av samhället inte varit det stora problemet för religion och teologi som man hade trott.¹⁸ Åter igen ses teologin ha nya arbetsområden och uttryckssätt i denna post-moderna spiritualitet, både i gemenskap med den, såväl som i kritiska ställningstaganden.¹⁹ Denna återmystifiering av teologin, som utgör den teoretiska bakgrunden för den här uppsatsen, har också inneburit att man från akademiskt håll diskuterar en sorts återgång till spirituella uttryck man menar gått förlorade. Det finns hos viss teologi en uppfattning som kritiserar den moderna västerländska teologiska traditionen och argumenterar för att den gradvis, under historiens gång, gjort sig främmande för teologins och den kristna religionens ursprungliga mystiska uttryck, föreställningar, spirituella utövningar och kontemplation.

En av de teologer som under de senaste åren tagit detta kritiska ställningstagande är alltså Mark A. McIntosh. McIntosh kallar spiritualitetens relation till teologi idag ”problematisk”.²⁰ Dess värde i eftersträvande av förståelse respekteras inte, skriver McIntosh, och menar att man inom akademien behandlat den mystiska teologin under modern tid, och post-modern tid, med en vetenskaplig kyla.²¹ Spiritualiteten i västvärlden har, enligt McIntosh, successivt präglats av individualistiska tolkningar. Detta är alltså ingen modern företeelse, menar McIntosh, utan redan under medeltiden verkar religionens och teologins spirituella komponent skiftat från en transformerande och kunskapssträvande funktion till att fokusera sig på människans personliga och andliga eftersträvanden.²² Den mystiska dimensionen av spirituellt liv, som de tidigare kristna såg som en källa till kunskap kom, enligt McIntosh, att göras främmande för teologin. Att tala om spiritualitet och ”spirituell teologi” verkar ha återkommit under det senaste seklet men mest som ett intresse för spiritualitetens mekanik, fortsätter McIntosh. Dess relation till teologin är ännu enligt McIntosh komplicerad, och även ifall förståelsen och kunskapen om spiritualitet hos teologin växt sig större

16 Coakley, *God, Sexuality, and the Self*, s. 69.

17 Coakley, *God, Sexuality, and the Self*, s.70.

18 Sigurdsson, *Postsekulära tillståndet*, s.8-9.

19 Coakley, *God, Sexuality, and the Self*, s.70-71.

20 McIntosh, *Mystical Theology*, s.9.

21 McIntosh, *Mystical Theology*, s.ix-x.

22 McIntosh, *Mystical Theology*, s.7.

så verkar de sakna en naturlig relation till varandra.²³

En annan teolog som intagit samma kritiska position är Andrew Louth. Även Louth menar att teologi och mystik skiljt sig från varandra och gradvis placerats i olika kategorier, men han ser inte denna skilsmässa som nödvändigtvis permanent. Det är dock säkert, menar Louth, att mystik och teologi inte var separerade hos kyrkofäderna och i den tidiga kristna kyrkan. Louth tydliggör kyrkofädernas uppfattningar som ett indirekt uttryck av hans egen uppfattning.

Sarah Coakley, å sin sida, är en mycket aktuell teolog för den mystiska vändningen. Coakley ger exempel på hur teologins ”mystiska vändning” idag kan komma till uttryck och med hennes idé om en ”*théologie totale*” vill hon visa på hur den mystiska teologin och asketismen enligt henne fyller en ytterst nödvändig funktion, även för det teologiska teoribildandet.

Jag vill i motsats till Louth, McIntosh och Coakley mena att synen på den mystiska teologins roll också går att finna i den senare västerländska teologin, om än relativt minimal, nämligen i den liberala protestantiska teologin hos Albert Schweitzer och hans tolkningar av Paulus. Jag tror att man hos Schweitzer kan finna ett element av den mystiska teologin som de post-moderna teologerna saknar och att Schweitzer borde kunna vara en resurs Louth, McIntosh och Coakley behöver ta med i sina teologiska projekt. Vi börjar med att titta närmre på Louth, därefter McIntosh och sedan Coakley.

2.2 Louth och kyrkofäderna

Andrew Louth menar att man i vår samtida kultur skapat en ”nästan omedveten uppdelning av teologi och spiritualitet.”²⁴ Det finns enligt Louth ett samband mellan denna separation av teologi och spiritualitet och kulturen vi lever i, och att detta tydliggörs när man ser till kyrkofädernas syn på teologi. Hos kyrkofäderna menar Louth att man inte bara äger ett tänkande, eller intellektuellt förhållningssätt till teologin, utan även ett kontemplativt förhållningssätt.

Detta samband mellan teologi och spiritualitet är vad som enligt Louth kommit att lösas upp under historiens gång, och att upplösningen av teologi till två delar – intellektuell och spirituellt – riskerar att bli skadlig för dem båda:

”But the case with theology is in some respects different: the crack and divisions go deeper and have been there longer [...] One way in which the division in theology manifests itself is in the division between God and the movement of the heart towards God. It is a division of mind and heart [...] and a division which is particularly damaging in theology, for it threatens the fundamental way the whole fabric of

23 McIntosh, *Mystical Theology*, s.8-9.

24 Andrew Louth, *Discerning the Mystery: An Essay on the Nature of Theology* (New York: Oxford University Press, 1983), s.4.

theology in both its spiritual and intellectual aspects.”²⁵

Här ser vi att Louth lyfter fram separationen mellan det spirituella och intellektuella, men vad innebär då det intellektuella och spirituella samarbetet enligt Louth?

For theology (as opposed to religious studies) concerns itself with the Scriptures, tradition, with the development of dogma, with the history of the Church, all of which is natural enough to the Christian, to the one who *believes* [Louths kursivering]. But belief, faith, is not a purely rational exercise; it involves, as an indispensable element, the response of the will or the heart to the One in whom we believe.”²⁶

Enligt Louth borde alltså teologi och spiritualitet vara nära kopplade till varandra. Teologin, menar Louth, innebär en fördjupning i skriften, traditionen, dogmatiken och kyrkohistorien. Allt detta är naturligt för den som är troende, menar Louth, men att tron i sig inte är ett rationellt utövande utan ett gensvar till det man tror på. Utan detta gensvar riskerar teologin att hamna i ett tomrum:

”Cut off from the movement of the heart towards God, theology finds itself in a void – for where is its object? Where is the God with whom it concerns itself? Even if God can be reached by reason, even if natural theology is possible, real theology could never be confined within such narrow limits.”²⁷

Om jag tolkar Louth rätt så innebär det att han vill se en framtoning av kontemplation inom teologin då avsaknaden av kontemplation riskerar att göra teologin urvattnad. Om det personliga närmandet av Gud utesluts inom teologin riskerar den således att enligt Louth hamna i ett tomrum där Gud, alltså objektet teologin kretsar kring, blir ignorerat.

Bakgrunden till denna splittring ligger enligt Louth i det upplysningstänkande som kommit att dominera i den västerländska idétraditionen. Upplysningens idéer om hur man uppnår kunskap har enligt Louth hotat teologins behov av tradition och religiös erfarenhet,²⁸ särskilt upplysningens historisk-kritiska forskningsmetod.²⁹ Hur vår kultur är präglad av detta tänkande, och hur det påverkat utövandet av teologi, syns tydligt enligt Louth då man jämför med kyrkofäderna. Denna brytning mellan mystik och teologi är något som inte går att finna hos kyrkofäderna, där Louth

25 Louth, *Mystery*, s.2.

26 Louth, *Mystery*, s.2-3

27 Louth, *Mystery*, s.2-3

28 Louth, *Mystery*, s.8-9, 16-17, 24, 26-30

29 Enligt Louth bygger den mystiska teologin mycket och mycket på tron om Guds ingripande i historien. Med den historisk-kritiska forskningsmetoden skapas enligt Louth en rationalistisk norm för hur historien sett ut, och hur historisk forskning bör bedrivas. Således även en norm för hur den samtida verkligheten förhåller sig. - Louth, *Mystery*, s.26-30

menar att själva ordet *theologia* står för både teologi och spiritualitet:

”The proposition that the division between theology and spirituality is linked with the division in our culture is confirmed by the language of the Greek Fathers, for there we find both terms naturally translated by the same word, *theologia*. [...] *theologia* for the Fathers is broader than our term, for it means not just the *doctrine* of the Trinity, but *contemplation* [Louths kursiveringar] of the Trinity. [...] There is here no division between theology and spirituality, no dissociation between the mind which knows God and the heart which loves him.”³⁰

Med denna utläggning av teologins problem, och jämförelsen med kyrkofäderna som enligt Louth visar på den bristande relationen mellan teologi och spiritualitet, ser vi hur Louth representerar idén om den mystiska vändningen. Men vad innebär då den mystiska teologin enligt Louth, och hur bör den bedrivas?

Louth fortsätter att ge sina beskrivningar med hjälp av jämförelser med kyrkofädernas teologi och skriver att doktriner som behandlar treenighet och inkarnation i själva verket är 'mystiska doktriner' som uttrycks dogmatiskt. Mystik teologi formar enligt Louth kontexten för upplevelsen av den Gud som gör sig till känna genom Kristus och den Helige Ande. Från den mystiska kontexten, fortsätter Louth, arbetar den dogmatiska teologin med att sätta ord på mystiken, och som uttrycker en kristen förståelse av Gud.³¹ Det är emellertid för Louth mystikerns förenande med Gud, och vilja att förenas med Gud, som skapar mystik. Hur mystikern själv upplever den mystiska erfarenheten beror på henne själv. Hjärtat av mystiken är för Louth sökandet efter Gud, och själens längtan till Gud, eller till det ”Yttersta.”³² Det är på detta sätt som Louth menar att kyrkofäderna och de tidiga kristna teologerna gjorde sin mystiska teologi, och ur detta synsätt är det svårt att se, menar Louth, hur mystik och teologi kom att bli separerade från varandra.³³

Louth undersöker den kristna mystikens historia och drar sina slutsatser om mystik teologi kring dess tidiga polemik mellan platonismen och kyrkofäderna. Det finns enligt Louth både likheter och olikheter hos platonismen och den tidiga kristendomen, bland annat för att de verkade i samma kultursfär och kom därför att ha liknande uttrycksformer och uppfattningar.

När det gäller platonismen menar Louth att den innebär en uppfattning om en opersonlig (*supra-personal*) Gud,³⁴ och även en uppfattning om att själen kan inte utsätta sig själv för den mystiska

30 Louth, *Mystery*, s.3.

31 Andrew Louth, *The Origins of the Christian Mystical Tradition from Plato to Denys* (New York: Oxford University Press, 1981), s.xi.

32 Louth, *Origins*, s.xv.

33 Louth, *Origins*, s.xi.

34 Louth, *Origins*, s.195.

upplevelsen. Kyrkofäderna, fortsätter Louth, ser Gud som en person, och även om platonismen har uppfattningar om en typ av nådens ingripande i människans själ för den mystiska upplevelsens skull, menar Louth att den hos kyrkofäderna är tydligare:

”The concept of grace, present though it is in a sense in Platonist and neo-Platonist mysticism, is much more vivid in Patristic mysticism. In platonist mysticism it is no more than the firmly held belief that mystical experience is not something the soul can achieve, but something that comes upon it. In Christian mysticism grace is God's gift to the soul of communion with Himself, without which not even the search for God would be possible.”³⁵

Enligt Louth är nåden för kyrkofäderna Guds gåva till människan och utan den är sökandet efter, och gemenskapen med, Gud omöjlig.³⁶ Skillnaden mellan platonismen och kyrkofäderna verkar alltså för Louth bli sättet man ser på själen, människan och Gud. Själen i platonismen är redan gudomlig i sig men fångad inuti människan, dess vilja är att röra sig tillbaka, ”uppåt” mot Gud och bli lik Gud så mycket som möjligt.³⁷ Kyrkofäderna talar visserligen om själens odödlighet, men ser enligt Louth inte själen som gudomlig. De ser själens relation till Gud som att själen svarar Gud i den kärlek som Gud visat människan. Människokroppen begränsar inte själens strävan till Gud i sig utan är redan anpassad efter människan. Människan – kropp och själ - är dessutom skapad av Gud ur ingenting, enligt doktrinen *creatio ex nihilo*, och dess existens är således beroende på Guds vilja.³⁸ I detta menar Louth att man finner en tydlig ram för kristen mystik som gör den främmande för t ex platonismen, men som också håller sig trogen till både mystisk erfarenhet och religiösa doktriner.³⁹

Louth visar hur den historiska diskussionen kring teologi är relevant för förespråkarna av den mystiska vändningen genom att visa på mystikens historiska betydelse för teologin, och vad för funktioner mystiken historiskt sett har haft. Louth lyfter fram förståelsen av mystikens och teologins enligt honom naturliga relation, och att mystik teologi inte bara är möjlig utan också nödvändig. I jämförelsen mellan kyrkofäderna och platonismen visar Louth hur den mystiska teologin fungerar i praktiken men också hur den visat sig användbar för kristen doktrin. I och med att kyrkofäderna finner upplevelsen av Gud som en personlig och allsmäktig skapare som själen längtar till, finner de också stöd åt doktriner som t ex treenighet och inkarnation, och således tillfogas teologin en mystisk dimension. Om så är fallet är mystiken för Louth i sig avgörande för doktrinen och visar på

35 Louth, *Origins*, s.195.

36 Louth, *Origins*, s.194-195.

37 Louth, *Origins*, s.197.

38 Louth, *Origins*, s.xiv.

39 Louth, *Origins*, s.197.

mystikens och teologins naturliga relation hos kyrkofäderna. Mystiken som ledande och formande för teologin. Louth uttrycker utöver detta en förvåning över att teologi och mystik, som hos kyrkofäderna var så tydligt oskiljaktiga, nu kommit att skiljas från varandra.⁴⁰

2.3 McIntosh och spiritualiteten

Vi lämnar nu det historiska perspektivet på mystik teologi hos Andrew Louth till den samtida undersökningen av mystiken och dess roll enligt Mark A. McIntosh. Louth har visat hur en naturlig relation mellan mystik och teologi verkat hos kyrkofäderna. Hos McIntosh ställs däremot frågan om hur mystik teologi bör bedrivas idag.

McIntosh tar upp teologins relation till mystiken, eller spiritualiteten, i sin bok *Mystical Theology* och argumenterar för dess betydande roll. McIntosh vill se spiritualitet som orienterad mot upptäckande och granskande, med nya perspektiv och ny fördomsfri förståelse.⁴¹ Detta sker enligt McIntosh med spiritualiteten som ett inre sökande, och är ett förvandlande möte mellan det egna jaget och det gudomliga:

”The truly life-bestowing other who beckons one into heightened wakefulness can also liberate one from the bitterly oppressive constructions of oneself enforced by dysfunctional families and broken societies. Understood in this sense, spirituality as the transformation and discovery of the self always happens in encounter [...] I want to suggest, then, that spirituality so conceived is inherently oriented towards discovery, towards new perceptions and new understandings of reality, and hence is intimately related to theology.”⁴²

Enligt McIntosh idé om sökande, mötande och förvandlande kan ett självkritiskt och nydanat kunskapssökande ta form, som effektivt kan motarbeta och befria en människa från självgodhet, falska sociala konstruktioner och ”ens egna förtryckande konstruktioner påtvingade av dysfunktionella familjer och söndriga samhällen.” Om spiritualitet på detta sätt kan ge nya perspektiv och förståelse är den, enligt McIntosh, i nära relation till teologin.⁴³

Det tidiga kristna uttrycket för spiritualiteten menar McIntosh var för de troende en känsla av ny personlig tillväxt som förstärktes och formades genom gemenskap med Gud. Detta formande uppstod inte, enligt McIntosh, genom en spirituellt upplevelse hos den enskilde i församlingen utan av Guds aktiva närvaro i församlingens nätverk, där den fick sitt uttryck i den kristna gemenskapen. Den egna personliga upplevelsen av Gud är alltså inte det viktiga i denna kontext. Spiritualiteten är

40 Louth, *Origins*, s.xi.

41 McIntosh, *Mystical Theology*, s.5-6.

42 McIntosh, *Mystical Theology*, s.6.

43 McIntosh, *Mystical Theology*, s.5-6.

snarare ett ömsesidigt förhållande mellan Gud och de troende i församlingen, som berikar de troende med kunskap om Gud och Guds kärlek, i och med att Gud ses och upplevs av dem som en aktiv närvaro.⁴⁴ Spiritualiteten spelar således en aktiv roll, enligt McIntosh, men inte främst för den enskilde mystikern utan för hela gemenskapen, och att mystiken på detta sätt hade en naturlig plats bland de troende.

Enligt McIntosh ska spiritualitet vara del av den kristna teologin och fungera som ramverk eller riktlinjer, dess kritiska funktion ska inte enbart ses som en teologisk metod.⁴⁵ Spiritualiteten är här enligt McIntosh tänkt att utsätta teologin för de frågor som ur mystiken präglar de troende. McIntosh ställer därför frågan: hur ska vi kunna tala om vem Gud är, och vad Gud gör och inte gör om vi inte kan förhålla oss till den mystiska erfarenheten av Gud? Även om spiritualiteten, fortsätter McIntosh, inte förmår att exakt kunna svara på vem Gud är så håller den ändå en riktning mot Gud istället för att undvika frågan helt och hållet.⁴⁶

Vad menar då McIntosh är vikten i att anamma den mystiska dimensionen av teologi? Hans resonemang blir ett förvånansvärt rationellt ställningstagande:

”Many theorists, even the kind one finds in universities, would reckon perfectly intelligible a participatory model of truth rather than a purely propositional adequacy model. Is my discourse only true, in other words, if I can somehow offer propositions that adequately correspond to a given 'object' out there? But what if the reality I desire to speak of is no 'object', indeed does not exist as one of the items of the universe, but is rather the answer to the question why there is a universe at all rather than nothing? Then it would be the case that the most adequate truth-telling would attempt to guide one into participative encounter with that reality, not to offer an impossible series of descriptive propositions about it.”⁴⁷

Som exempel menar McIntosh att till förståelsen av en annan människa räcker det inte med ett faktabaserat utifrånperspektiv. Man måste även känna personen och delta i hennes liv. Det räcker inte att enbart tala *om* Gud, teologin måste låta Gud få tala och låta den erfarenheten markera teologins syfte och funktion, menar McIntosh. Detta synsätt kritiserar systematisk teologi som att den allt för ofta behandlar Gud likt ett objekt inom universum, under människans intellekt, vilja, eller fantasi. Som jag förstår McIntosh vill han mena att anspråk på kunskap om Gud måste innebära ett erkännande av Guds outgrundliga mysterium och okännbarhet, och att i erkännandet av detta kräver kunskapen om Gud ett kontemplativt element som mynnar ut i medvetenhet och

44 McIntosh, *Mystical Theology*, s.6-7.

45 McIntosh, *Mystical Theology*, s.17.

46 McIntosh, *Mystical Theology*, s.17.

47 McIntosh, *Mystical Theology*, s.27.

transformation.⁴⁸

McIntosh vill klargöra att om den spirituella erfarenheten och mystiska dimensionen hos teologin försvinner riskerar både spiritualiteten och teologin att fara illa. Ju mer de växer ifrån varandra kommer också deras uttryck bli okända för varandra. Teologin förlorar, enligt McIntosh, som resultat, viktiga källor till religiös reflektion men blir också oförmögen att korrekt kunna tala om den kristna religionens mysterier och dess doktriner.⁴⁹ Denna oförmögenhet kan i sin tur skapa tomrum i teologin som därefter ersätts, ur dess kontext, med logiska resonemang för att undvika att lämna svåra frågor obesvarade. I värsta fall blir teologin enbart en studie kring Gud som ett objekt, likt McIntosh skriver i citatet ovan. Om så är fallet menar McIntosh att teologin riskerar att beskriva en helt annan Gud efter egna godtyckliga metoder.⁵⁰ Spiritualiteten å andra sidan riskerar enligt McIntosh att bli ”rootless, easily highjacked by individualistic consumerism” utan sin teologiska motpart.⁵¹

Som ett exempel på hur mystiken kan komma till uttryck idag lyfter McIntosh fram perspektiv från befrielse-teologi och feministteologi. Enligt McIntosh har feminismen utmanat det akademiska mansdominerade förnuftstänkandet kring studiet av spiritualitet. Det som feministiska forskare lyft fram är behovet av ett deltagande i närmandet av studieämnet, som involverar den studerande eller forskaren i en slags ”personal existential contextualization of the material.”⁵² Feministteologin har, enligt McIntosh, gett nytt liv åt teologisk reflektion som omfattar även samhällets erfarenheter och uttryck. Feministteologin hör människors spirituella uttryck men ser dem inte som ren kunskapsbaserad fakta utan som att de i sig själva äger en teologisk innebörd.⁵³

Vad befrielse-teologin presenterar är enligt McIntosh människors mystiska erfarenheter och spirituella utövningar som väsentlig för teologin, om teologin ämnar vara ett studium kring Guds deltagande i historien. Upplevelse, symbolik och berättelse kring befrielsen i Gud, som befrielse-teologin representerar, uttrycker innebörden av teologi. Det är ur den religiösa utövningen och upplevelsen som de religiösa doktrinerna får sin betydelse. Därför visar befrielse-teologin, fortsätter McIntosh, ett återförenande av teologi och spiritualitet. Både teologi och spiritualitet ses som olika uttryck för erfarenheter av Gud, och har olika uppgifter, men står i förbindelse med varandra.⁵⁴

Frågan kring den mystiska upplevelsen i sig är relevant för sammanhanget för att slutligen kunna

48 Coakley, *God, Sexuality, and the Self*, s.42, 44-45.

49 McIntosh, *Mystical Theology*, s.15.

50 McIntosh, *Mystical Theology*, s.10, 14-15.

51 McIntosh, *Mystical Theology*, s.10.

52 McIntosh, *Mystical Theology*, s.25.

53 McIntosh, *Mystical Theology*, s.25.

54 McIntosh, *Mystical Theology*, s.25-27.

förstå hur McIntosh vill se spiritualitetens funktion i teologi. McIntosh stöder sig på teologen Bernard McGinn som menar att mystiken ofta förknippas med människans förenande med Gud. Det må vara så, menar McIntosh, men menar att det mystiska fenomenet är än mer komplext. Till att börja med menar McGinn att mystiken är aktiv i en kulturell kontext, det vill säga att den kristne mystikern inte ser sig själv som någon bortom kristendomens sfär. Han är kristen och hans mystiska erfarenheter och spirituella utövning är från mystikerns synvinkel kristen.⁵⁵ Mystiken borde också, enligt McGinn, ses mer som en process, eller en livsstil, snarare än en erfarenhet av att förenas med Gud. McIntosh tillägger att vi ur McGinns synvinkel inte ska se mystiken som ”fulländad” i den mystiska upplevelsen.⁵⁶ McIntosh lyfter till detta även fram McGinns observation om ”mystisk medvetenhet” (*consciousness*) som ett mer korrekt begrepp än ”mystisk upplevelse” (*experience*):

”... consciousness [...] is a more capacious term suggesting the full process of cognition: experience (or the 'raw data'), questioning, understanding, judgement. Studies of mystical writers have shown that what is often referred to as 'experience' in their texts includes all four stages of cognition that together constitute consciousness.”⁵⁷

Med detta vill McIntosh mena att mystiken ämnar lyfta fram en transformerande tankeprocess. Den rena mystiska erfarenheten är olik den mystiska upplevelsen, som utgörs av ett mystiskt medvetande. Med detta medvetande kan man som teolog också ta del av mystikernas upplevelser och texter då man enklare kan se saker ur mystikerns synvinkel. Dessutom menar McIntosh att detta kan innebära en mystisk upplevelse men behöver inte innebära att denna upplevelse sker utanför en tydlig kontext på grund av att det är en upplevelse av ett transcendent väsen.⁵⁸ Upplevelsen är med andra ord inte meningslös i relation till sig själv:

”Surely for the Christian mystic, while God may be experienced in absolute silence (a total absence of form or imagery), God's existence in itself is inherently self-expressive. [...] This means that the mystical consciousness is the impression in human existence of infinite coherence, expressivity and meaning, namely the trinitarian life of God. Mysticism bears this speech of God, God-talk, theo-logy, within it and is therefore inherently theologically fruitful.”⁵⁹

Teologens uppgift, enligt McIntosh, är att i detta inte bortse från mystikens komplexitet eller

55 McIntosh, *Mystical Theology*, s.30-31.

56 McIntosh, *Mystical Theology*, s.31.

57 McIntosh, *Mystical Theology*, s.31-32.

58 McIntosh, *Mystical Theology*, s.32.

59 McIntosh, *Mystical Theology*, s.32.

förväxla den mystiska upplevelsen av Gud med Gud i sig. Det verkar istället vara teologens uppgift att utifrån mystiken kunna dra korrelationer och se analogier mellan de intryck som mystikern har med sitt mystiska medvetande, och de intryck som givits genom uttrycken som kan ses i de uppenbarelser som skrifterna vittnar om. Dessa analogier kan i sin tur, menar McIntosh, lägga grunden för en djupare förståelse av kristen tro.⁶⁰

För att sammanfatta McIntosh och tydligare lyfta in honom i sammanhanget menar jag att det finns tre saker som är utmärkande för McIntosh syn på mystik teologi: (1) Mystiken för McIntosh grundar sig i ett *möte* mellan människan och Gud, ett möte vars väsen inte består i direkta uppenbarelser utan snarare i utövning av spiritualitet eller typer av asketism. I detta möte mellan människa och Gud sker för människan (2) en *förvandling*. Denna förvandling innebär för människan förmågan att se på världen ur nya fördomsfria perspektiv, och kunna söka ny teologisk kunskap baserad på sin personliga spirituella erfarenhet. Exempel på detta menar McIntosh är feministteologi och befrielse-teologi som båda tar den subjektiva erfarenheten av Gud som betydelsefull för teologisk diskussion. Den spirituella erfarenheten betyder enligt McIntosh ett (3) ”*mystiskt medvetande*” som sammanfattar människans kognitiva process från mötet med Gud till bildandet av mystik teologi. Med uppfattningen om att spiritualitet eller mystik teologi är nödvändig för den post-moderna teologin är McIntosh därför en representant för den mystiska vändningen. Dessutom tydliggör McIntosh vad den mystiska vändningen konkret innebär och hur den mystiska teologin enligt honom ska gå till väga.

2.4 Coakley och *théologie totale*

Från McIntosh förklaring av den mystiska teologin går vi nu över till Sarah Coakley, för att se vad hon har för insikter om den mystiska teologins användningsområden. Vi ska även se hur Coakley exemplifierar detta med sin teologiska metod som hon kallar *théologie totale*.

Coakley lyfter fram olika problem som kan uppstå i teologins möte med en post-modern verklighet, och i sin bok lägger hon sitt fokus på sambandet mellan spiritualitet och sexualitet. Hon menar att den post-moderna världen öppnar upp frågor om sexualitet och spiritualitet som den systematiska teologin bör arbeta med. Trots att Coakley till stor del håller med om att sekulariseringstesen visat sig felaktig, beskriver hon den teologiska reaktionen på vad som upplevs vara trons och teologins upplösning. Coakley menar att det uppstår en post-modern skepsis och kritik gentemot teologin, men att den systematiska teologin är nödvändig för att diskutera och lösa de frågor och problem som uppstår i ett post-modernt samhälle. Enligt Coakley kan dock teologin inte fortsätta utan ett fokus på begär (*desire*), där begäret har en andlig funktion i människans

60 McIntosh, *Mystical Theology*, s.32-33.

längtan efter Gud.⁶¹

Coakleys forskning behandlar feministteologi och genusforskningens områden. För att kunna lösa de problem för teologin som uppstår i den post-moderna världen, samt de problem som feministteologin lyfter fram om kön och sexualitet, presenterar Coakley vad hon kallar en *théologie totale*. Denna metod har ett viktigt spirituellt perspektiv, som Coakley uttrycker det:

”This will be a theology *in via*, as I called it, founded not in secular rationality but in spiritual practices of attention that mysteriously challenge and *expand* the range of rationality, and simultaneously darken and break one's hold on previous certainties.”⁶²

Vi kan ana samma uppfattning hos Coakley som hos McIntosh, nämligen spiritualitetens nödvändighet för teologin. För att förstå Coakley på det sätt som är relevant för uppsatsen är det viktigt att här inte fastna för mycket i de olika områden Coakley berör. Det viktiga är att se hur hon i allting lyfter fram spiritualitetens roll i det teologiska sammanhanget. Coakley är viktig för att avsluta diskussionen om den post-moderna teologins mystiska vändning eftersom Coakley ställer vändningen i ett aktuellt sammanhang i sitt teologiska arbete om sexualitet, kön och makt. Hennes *théologie totale* är en aktiv metod som sätter betydelsen av spiritualiteten i fokus. Hur menar då Coakley att denna metod kommer till användning?

Coakley undersöker varför systematisk teologi utmanas i den post-moderna världen. Hon menar, likt McIntosh, att den systematiska teologin riskerar att bli en ”onto-teologi”, det vill säga att Gud endast blir ett studieobjekt, och att den mystiska dimensionen till Gud försvinner. Att uttrycka sig om Gud är snarare att underkasta sig ett högre mysterium, menar Coakley.⁶³ Teologin kan undvika denna kritik, fortsätter Coakley, om den erkänner det asketiska behovet att söka Gud från vilket följer en insikt om att sanningen om Gud aldrig kan bemästras av människan.⁶⁴ Coakley menar att här ligger kärnan i hennes *théologie totale*:

”It is here that one of the key dimensions of my proposed theological method becomes crucial. As I have argued, systematic theology without contemplative and ascetic practice comes with the danger of rending itself void [...] It comes, that is, with the urge, the fundamental desire, to seek God's face and yet to have that seeking constantly checked, corrected and purged.”⁶⁵

61 Coakley, *God, Sexuality, and the Self* s.10-11, 34.

62 Coakley, *God, Sexuality, and the Self*, s.33.

63 Coakley, *God, Sexuality, and the Self*, s.42, 44.

64 Coakley, *God, Sexuality, and the Self*, s.45-46.

65 Coakley, *God, Sexuality, and the Self*, s.45.

Här syns ett tydligt exempel på Coakleys grundläggande argumentation. Hon menar att kritiken mot systematisk teologi i grunden handlar om kontroll och makt.⁶⁶ Coakley menar att systematisk teologi kan riskera hegemoni, där den teologiska diskursen riskerar att marginalisera behovet som finns hos mindre grupper. Här blir frågan om kön, kvinnan, och sexuella och etniska minoriteter centrala för Coakley, samt hur människans sexualitet och begär står i relation till Gud. Dessa problem för teologin menar sig Coakley kunna lösa genom sin *théologie totale*, som består av asketism, kontemplation och ett öppet sinne för det individuella sökandet efter Gud:

”For the very act of contemplation – repeated, lived, embodied, suffered – is an act that, by grace, and over time, inculcates mental patterns of 'un-mastery', welcomes the dark realm of the unconscious, opens up a radical attention to the 'other', and instigates an acute awareness of the messy entanglement of sexual desires and desire for God.”⁶⁷

Genom denna kontemplation i *théologie totale* skriver Coakley att människan förmår att lägga en ärlig uppmärksamhet till den nästas behov, och strävan efter att vara *totale* får den att vilja genomskåda och kritisera alla nivåer av system, som t ex politiska maktordningar.⁶⁸ Detta är en kort sammanfattning av Coakleys mycket innehållsrika bok, men det ger en inblick i den mystiska teologins aktiva funktion och aktualitet.

Vidare skriver Coakley om sin teologiska metod bland annat som försvar mot post-modern och sekulär kritik mot teologi och religion. Coakley menar att hennes *théologie totale* erbjuder något som andra metoder inte gör, och att den lyckas där andra misslyckas. Hon gör klart att det är en kontemplativ metod som har sin grund i vad vi kallar den mystiska teologin:

”The method of *théologie totale*, as is now becoming clear, puts contemplation at its [sic] heart, but spirals out to acknowledge the complexity of the entanglement of the secular and spiritual realms [...] *Théologie totale*, as this chapter has shown, insists on the sweated-out significance of embodied (and thus gendered, socially located) contemplation, not mere verbal play or abstract thought. It attends to the different levels and forms at which doctrine may be purveyed [...] *théologie totale* is keenly aware of the social locations and worldly power – or powerlessness – of those who undertake this ascetic task.”⁶⁹

Alltså är Coakleys *théologie totale* ett tydligt exempel på ett försök att sätta mystik teologi i fokus

66 Coakley, *God, Sexuality, and the Self*, s.43.

67 Coakley, *God, Sexuality, and the Self*, s.43.

68 Coakley, *God, Sexuality, and the Self*, s.48.

69 Coakley, *God, Sexuality, and the Self*, s.59-60.

för systematisk teologisk forskning, med fokus på sociala förhållanden. Den visar också på den betydelse som kontemplation ges av Coakley för att undersöka, förstå och förändra de områden som hon anser vara av vikt. Vi kan alltså se hur den post-moderna teologin enligt Coakley gör frågan om relationen mellan spiritualitet och teologi högst aktuell.

2.5 Mot en kristocentrisk mystik

Både McIntosh och Louth går efter hand in i en Kristuscentrerad mystik, som för dem utgör den kristna mystikens kärna. Kristusmystiken är avgörande för den mystiska vändningens teologer. En gemensam nämnare hos Louth, McIntosh och Coakley är idén om att Guds transcendens omöjliggör en direkt mystik förening med Gud, en uppfattning som också finns hos Schweitzer, som vi ska se, och som är central i hans tolkning av Paulus. Uppfattningen om Guds radikala transcendens leder teologerna till Kristus som vägen till en mystik relation till Gud, och ger upphov till en kristusmystik. Louth skriver:

”Christianity is simply concerned with following Jesus, and the only mystery is love, agape.⁷⁰ [...] For Christian love is the love of Christ which unites us to him and through him to one another. And so Christian theology, and in particular Christian mystical theology, is ecclesial, it is the fruit of participation in the mystery of Christ, which is inseparable from the mystery of the Church.”⁷¹

Louth vill mena att nåden i kyrkofädernas mystik har sin källa i en upplevelse av kärlek, *agape*, i den inkarnerade Kristus.⁷² Jag tolkar detta som att Louth ser kärleken inkluderad i själva mysteriet: Guds övergripande kärlek till människan uttrycks genom Kristus. Det är Guds nedstigande till människan i Kristus som gjort den kristna mystiken, och gemenskapen med Gud, möjlig.⁷³ Louth menar att denna gemenskap i kärlek till Gud genom Kristus är vad som utgör den kristna kyrkan. Kyrkan och sakramenten är enligt Louth Guds fortsatta verksamhet i världen, i relation till människan genom Kristus. Den kristna mystikerns sökande efter Gud tar därför plats inom kyrkan och dess sakrament, som Louth menar är Kristi kropp. Mystiken saknar betydelse utanför Kristi kropp.⁷⁴ Enligt Louth verkar det således som den kristna mystiken hänger samman med mystikerns liv i Kristus, och således också i kyrkan.

McIntosh menar att många kristna mystiker skriver om själva delaktigheten i Kristi liv som central för mystiken. Jesus är i detta synsätt en del av Guds treeniga natur och genom Jesus är

70 Louth, *Origins*, s.192.

71 Louth, *Origins*, s.199-200.

72 Louth, *Origins*, s.196.

73 Louth, *Origins*, s.xiv.

74 Louth, *Origins*, s.200.

uttrycket av denna natur central för mystikernas tillvägagångssätt. I detta instämmer Coakley som skriver:

”Because we are embodied, created beings, we may indeed (through the graced aid of the Spirit) 'imitate' Christ, the God/*man*; but we cannot without Christ's mediation directly imitate the Trinity itself.”⁷⁵

Delaktighet i Kristi liv blir alltså ett möte med det gudomliga och en inbjudan till den mystik som blir ramverk för teologin. Många mystiska författare är eniga om att förståelsen av mystiken vilar i en gemenskap med Kristus, en analogi mellan människans resa mot Gud, och Jesus resa i sitt uppdrag som en del av treenigheten som ger sitt uttryck som kärlek till människan.⁷⁶ Det är denna mystik som kommer till uttryck hos Paulus, en förening med Kristus som lever i honom.

2.6 Sammanfattning

Jag har i detta kapitel beskrivit vad jag kallat den post-moderna teologins mystiska vändning med hjälp av tre teologer som representerar denna, nämligen Louth, McIntosh och Coakley. Dessa teologer argumenterar för ett gemensamt arbete mellan det mystiska och det akademiskt teologiska, för mystiken som en spirituellt utövning och erfarenhet men också ett ramverk för teologins syften och tillvägagångssätt. Louth, McIntosh och Coakley vill inte se mystiken som endast en ytterligare teologisk metod till den systematiska teologin inom akademien.

Jag tolkar det så att dessa tre teologer vill uttrycka grundförutsättningarna för kristen teologi. Frågan de ställer borde därför läsas som följande: 'Den kristna Guden vi vill lära oss av, möta eller studera, eller som vi tror på, är transcendent. Gud är dold för människan, Guds existens ligger ovanför henne, bortom hennes synfält, och bortom hennes intellektuella förmåga att fullkomligt anamma. Den kristna Guden är anledningen till varför något ens är till och har skapat människan med alla hennes begränsningar, *ex nihilo*, ur ingenting. Människan längtar efter Gud, och människans själ enligt kyrkofädernas doktriner strävar efter att få vara med Gud. Människan menar sig möta Gud i skriftliga uppenbarelser, i bön och kontemplation, som om Gud vore en person som söker människan i kärlek på hennes egna villkor. Vore det då inte bäst för människan att studera Gud i enlighet med dessa teologiska förutsättningar av transcendens, kärlek, oändlighet och ofattbarhet?'

Syftet med den mystiska vändningen är för Louth, McIntosh och Coakley att återställa den separation mellan mystik och teologi, och att skapa ett akademiskt erkännande om användbarheten hos den förra, som de menar gått förlorat i den moderna västerländska teologiska traditionen. Både

⁷⁵ Coakley, *God, Sexuality, and the Self*, s.309.

⁷⁶ McIntosh, *Mystical Theology*, s.190-191, 194-196.

McIntosh, Louth och Coakley använder kyrkofäderna, monastiska författare eller mystikernas teologi som exempel på en rikare ”teologisk verksamhet” då man förenade sin teologiska kunskap med ett andligt kontemplativt liv. McIntosh lägger en stor vikt vid mystiken som transformerande i människans sätt att tänka, i linje med McGinns ”mystiska medvetenhet”. Coakley visar hur mystiken som ett komplement till teologi kan användas för att diskutera frågor i den post-moderna världen som t ex sexualitet, kön och maktstrukturer, i hennes idé om *théologie totale*. Det är emellertid anmärkningsvärt att dessa teologer i stor utsträckning saknar förankring i vad bibeln har att bidra med i diskussionen, en förankring som skulle vara till deras fördel, som t ex den paulinska teologin.

Jag har visat att den mystiska vändningens teologer ser den mystiska teologin som beroende av en Kristuscentrerad mystik, där Kristus är vägen till en relation till Gud. Här gör ett kontemplativt och asketiskt tillvägagångssätt sig gällande i samband med en spiritualitet grundad i en Kristusrelation. Det är utifrån denna mystiska relation som den kristna mystiken görs möjlig. Med teorin om den mystiska vändningen ska vi nu över till Albert Schweitzers syn på den kristna mystiken hos Paulus för att se om den kan bidra till vändningens syfte.

3. Schweitzer om Paulus mystik och den teologiska utvecklingen

Innan vi går in på Schweitzers teologi är det värt att nämna något om hans liv. Albert Schweitzer föddes 1875 i staden Kaysersberg, i den tyska (nu franska) provinsen Alsace. 1893 började han sina teologiska studier vid universitetet i Strasbourg, där han doktorerade 1899 med inriktning på Kants religionsfilosofi. År 1906 började Schweitzer uppmärksammas som en framstående akademisk teolog i och med hans bok *The Quest for the Historical Jesus*⁷⁷, som kom att bli avgörande för forskningen kring den historiske Jesus. I denna omtalade bok visade Schweitzer hur synen på Jesus varit påverkad av den tidsanda jesusforskarna levde i. Schweitzer menade att synen på Jesus måste utgå ifrån Jesus egen världsbild, vilket enligt honom var judisk eskatologi. Schweitzer kom att bli känd som en av frontfigurerna inom den historisk-kritiska forskningsmetoden.

1905 började Schweitzer studera medicin vid universitetet i Strasbourg, och med sin läkarexamen färdig reste han 1913 till Gabon för att som missionär driva ett sjukhus i Lambaréné. Där kom Schweitzer att spendera det mesta av sin tid fram till sin död 1965. I Lambaréné var Schweitzer läkare och kirurg på sjukhuset, pastor för en församling, administratör för en by, superintendent för flera byggnader och författare av ett flertal akademiska böcker inom teologi, filosofi och samtida historia. 1952 blev Schweitzer tilldelad Nobels fredspris för sitt arbete i Gabon.

Det finns mycket mer att lära sig om Albert Schweitzer, men vi ska nu titta närmare på Schweitzers universalism och hans syn på mystiken, för att sedan gå in på hans tolkningar av Paulus.

3.1 Schweitzers universalism

Först och främst ska jag beskriva Schweitzers universella och typologiska syn på mystik innan jag går in på hur han ser på mystiken hos Paulus. Därefter ska jag försöka ge exempel på hur Schweitzer menar att Paulus mystik kommer till uttryck, i synen på relationen till Kristus och hans syn på sakramenten. Schweitzer vill enligt sitt eget synsätt ge en mer systematisk förståelse kring vad mystik kan anses betyda i ren allmänhet och det finns hos Schweitzer ett försök att typologisera olika former av mystik. Schweitzers typologi är nödvändig för att förstå hans syn på Paulus mystik, och därpå förstå hur Schweitzers tolkning av Paulus relaterar till McIntoshs, Louths och Coakleys mystiska vändning.

Enligt Schweitzer är mystiken det ”fullkomliga slaget av världsåskådning”⁷⁸ och uppstår alltid då en människa erfar att hon befinner sig emellan det ”jordiska och ovan-jordiska”, det vill säga vad

⁷⁷ Albert Schweitzer, *The Quest for the Historical Jesus*, (London: A & C Black Publishers, 1911.)

⁷⁸ Albert Schweitzer, *Indisk livssyn* (Stockholm: Svenska Kyrkans Diakonistyrelses bokförlag, 1935) s.14.

hon uppfattar som det naturliga och övernaturliga.⁷⁹ Schweitzer, i sina studier kring vad han kallar västerländsk mystik och indisk mystik, har uppfattningen om att *livet* eller det *oändliga varat*,⁸⁰ är grunden för religion och människans sökande efter mening. Schweitzer skriver:

”I religionen söka vi svar på den elementära fråga, inför vilken envar av oss varje morgon på nytt står, vilken mening och vilket värde skola vi giva vårt liv. Vad är jag i världen? Vad vill jag däri? Vad har jag att hoppas däri? Jag vill icke fatta min existens blott såsom en, som uppstår och förgår i de milliarder milliarder [sic] existenser, som utgöra universum, utan såsom ett liv, som har ett värde, då jag uppfattar det och lever det i sann kunskap om tingen. Alla i religionen sig rörande frågor peka hän mot den enda, som i sig innefattar dem alla: »Hur kan jag uppfatta mig själv såsom på en gång varande i världen och i Gud?»⁸¹

Här ser vi en så kallad perennialistisk, också kallad universalistisk, uppfattning⁸² hos Schweitzer: religionernas meningssökande och mystiska erfarenheter har en gemensam grund i människan. Denna universalism är en apofatisk teori uppkommen ur en transcendentalfilosofi från 1800-tal och tidigt 1900-tal med protestantiska tänkare som Schleiermacher, inspirerade av Kant.⁸³ Detta perspektiv inom religionsfilosofin sätter känslan eller erfarenheten av enandet med en universell och allomfattande sanning, den ultimata verkligheten, eller det oändliga, i centrum.⁸⁴ Denna erfarenhet menar universalisterna utgör grunden för alla religiösa påståenden och existerar bortom själva talet *om* religion, frikopplad från heliga skrifter eller kyrklig dogmatik.⁸⁵ Utifrån detta perspektiv baserar sig religion på den intuitiva mystiska erfarenheten som att den ger kunskap om sanning.⁸⁶ Hos Schweitzer tar sig det religiösa meningssökandet och de mystiska erfarenheterna olika uttryck som går att dela in i olika typer av mystik, och att mystiken antingen är en ”primitiv” mystik, eller en utvecklad form av denna.⁸⁷

Hos Schweitzer finner vi alltså dessa två grundtyper av mystik: en ”primitiv” mystik, och utifrån den en utvecklad mystik som Schweitzer kallar ”intellektuell” mystik. Den primitiva mystiken är som namnet antyder en magisk uppfattning om mystiken så som man finner den i den primitiva stamgemenskapen med schamanen eller prästen som höll kontakt med andarna. Den intellektuella

79 Schweitzer, *Mysticism*, s.1.

80 Schweitzer, *Indisk livssyn*, s.14.

81 Albert Schweitzer, *Kristendomen och världsreligionerna* (Uppsala, J. A. Lindblads förlag, 1924), s.44.

82 Mer om Schweitzers uppfattning om en universell mystik går att finna i *Indisk livssyn*.

83 Anthony C. Thiselton, *Hermeneutics* (Grand Rapids: Michigan, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2009), s.148-151.

84 Sigurdsson, *Postsekulära tillståndet*, s.53, 57.

85 Sigurdsson, *Postsekulära tillståndet*, s.54.

86 Sigurdsson, *Postsekulära tillståndet*, s.53.

87 Schweitzer, *Mysticism*, s.1-2.

mystiken är enligt Schweitzer en utveckling av den primitiva mystiken genom en serie av tankeprocesser och kritiskt tänkande. Den intellektuella mystiken blir alltså närmast en förfinad form av primitiv mystik.

3.1.2 Den primitiva och den intellektuella mystiken

Schweitzer menar att den primitiva mystiken går att finna i alla religioner.⁸⁸ Denna primitiva mystik är människans upplevelse av ett möte med vad hon uppfattar vara det gudomliga ”varat”, och som placerar henne mellan det jordiska och icke-jordiska. Den är enligt Schweitzer kopplad till uppfattningar om magi och ceremonier, där offerceremonier är de tydligaste symbolerna på en uppfattning om mystik gemenskap med det övernaturliga.⁸⁹

”Primitive mysticism has not yet risen to a conception of the universal [...] The entry into the super-earthly and eternal takes place by means of a 'mystery', a magical act. [...] This view of a union with the divinity, brought about by efficacious ceremonies, is found even in quite primitive religions.”⁹⁰

Den primitiva mystiken är för Schweitzer ett exempel på den universella erfarenheten som finns i all religion. Det som tydligare utmärker den primitiva mystiken är dock för Schweitzer dess omedvetenhet om mystikens universella grund i Gud. Det mystiska är det okända för den primitiva mystiken.

Vidare lyfter Schweitzer fram vad han kallar den intellektuella mystiken. Han menar att denna mystik är en medveten utveckling den primitiva genom en fördjupande ”reningsprocess” av tänkande. Människan som menar sig vara medveten om sin mystiska relation till det gudomliga lyfter sig över det primitivt magiska hon uppfattar med sina sinnen. Gradvis, menar Schweitzer, börjar hon med sitt intellekt att särskilja på vad som är verklighet och vad som bara är föreställning.⁹¹ Till slut når hon en intellektuell mystik, en genomtänkt slutsats av det primitiva:

”It [den intellektuella mystiken] attains the power to distinguish between appearance and reality and is able to conceive the material as a mode of manifestation of the spiritual. It has sight of the eternal in the transient. Recognizing the unity of all things in God, in Being as such, it passes beyond the unquiet flux of be- coming and disintegration into the peace of timeless being, and is conscious of itself as being in God, and in every moment eternal.”⁹²

88 Schweitzer, *Mysticism*, s.1.

89 Schweitzer, *Mysticism*, s.1.

90 Schweitzer, *Mysticism*, s.1.

91 Schweitzer, *Mysticism*, s.2.

92 Schweitzer, *Mysticism*, s.2.

Den intellektuella mystiken har alltså, till skillnad från den primitiva, kommit till insikt om att mystiken har en universell grund i Gud, och har en uppfattning om Gud som immanent. Den är således kopplad till Schweitzers universalism. Den intellektuella mystiken innebär för människan en medveten slutsats om hennes relation eller förening med Gud, och att allt har sin enhet i Gud. Den primitiva har däremot en erfarenhet av den universella grunden men är omedveten om den.

Hur ser då Schweitzer på Paulus mystik utifrån denna uppfattning?

3.2 Paulus mystik

Schweitzer tolkar Paulus som ett helt unikt mellanting av primitiv och intellektuell mystik. Att Paulus räknas som en mystiker kan nog de flesta hålla med om. Bruno Brochert, exempelvis, beskriver Paulus som en ”extatisk mystiker”,⁹³ enligt Paulus beskrivningar om att ha blivit ”uppryckt till tredje himlen... till paradiset”,⁹⁴ eller mötet med Kristus på vägen till Damaskus.⁹⁵ Enligt Schweitzer är Paulus en mystiker,⁹⁶ men alltså en som inte direkt platsar i hans generella typologi för mystik. Paulus hamnar för Schweitzer mellan den ”primitiva” och den ”intellektuella” mystiken. Paulus mystik är enligt Schweitzer inte fullständigt ”primitiv” på grund av att ”Apostelns religiösa föreställningar står högt över den primitiva mystikens.”⁹⁷ Den förhåller sig inte till en uppfattning om magi såsom den primitiva mystiken gör. Den är inte heller helt intellektuell eftersom den inte bekänner sig till ett direkt enande med en immanent Gud, istället ser Paulus Gud som fullständigt transcendent.⁹⁸ På grund av detta anser Schweitzer att Paulus mystik är unik.

Eftersom att Paulus hamnar mellan en ”primitiv” och en ”intellektuell” mystik anser Schweitzer att man riskerar att dra en felaktig slutsats om att Paulus mystik innebär en uppfattning om människans enande med Gud, en mystik Schweitzer kallar för ”Gud-mystik”. Paulus förespråkar dock, enligt Schweitzer, ingen Gud-mystik, istället menar han att Paulus unika position mellan primitiv och intellektuell är ett uttryck för en kristusmystik, där relationen till Gud innebär ett förenande med Kristus:

”Of what precise kind then is the mysticism of Paul? It occupies a unique position between primitive and intellectual mysticism. The religious conceptions of the Apostle stand high above those of primitive mysticism. This being so, it might have been expected that his mysticism would have to do

93 Bruno Borchert, *Mysticism, It's History and Challenge*, (York Beach, Maine: Samuel Weiser Inc., 1994), s.147.

94 *Bibel 2000*, 1 Kor 12:2-4.

95 *Bibel 2000*, Apg. 9:1-9.

96 Schweitzer, *Mysticism*, s.24-25.

97 Schweitzer, *Mysticism*, s.3.

98 R. Barry Matlock, *Unveiling the Apocalyptic Paul: Paul's Interpreters and the Rhetoric of Criticism*, (Sheffield, England: Sheffield Academic Press Ltd, 1996), s. 38.

with the unity of man with God as the ultimate ground of being. But this is not the case. Paul never speaks of being one with God or being in God. [...] Thus, higher and lower mysticism here interpenetrate. In Paul there is no God-mysticism; only a Christ-mysticism by means of which man comes into relation with God.”⁹⁹

Schweitzer gör skillnad på en Gud-mystik och en kristusmystik, och påstår dessutom att Paulus aldrig gör anspråk på att företräda en Gud-mystik där människan ställs i direkt relation till Gud. Istället företräder Paulus enbart en kristusmystik.¹⁰⁰

3.2.1 Paulus kristusmystik och Guds barn

Paulus uttrycker att Kristus är inom honom (Gal. 2:19-20) och att vara Guds barn, och att ta del av Guds rike, är att vara i Kristus. Schweitzer erkänner att Paulus å ena sidan talar om att vara *Guds* barn, eller att ha arvet som *Guds* söner (Rom 8:16, 19) men att Paulus å andra sidan ändå uttrycker det via en mystik relation till Kristus:¹⁰¹

”Alla är ni nämligen genom tron Guds söner, i Kristus Jesus”¹⁰²

”Men när tiden var inne sände Gud sin son, född av en kvinna och född att stå under lagen, för att han skulle friköpa dem som står under lagen och vi få söners rätt. Och eftersom ni är söner har Gud sänt sin sons ande in i vårt hjärta, och den ropar: ”Abba! Fader!”¹⁰³

Kristus är för Paulus den enda förutsättningen att vara Guds barn. Det kan därför antas, fortsätter Schweitzer, att Paulus mystik är en förändring av innebörden om att vara Guds barn. Att ärva Guds rike är något Kristus själv förespråkade, och som, enligt Schweitzer, diskuterades i den tidiga kristna gemenskapen.¹⁰⁴ Schweitzer tolkar det som att Paulus lämnar själva poängen om Guds barn som den är och att han inte vidareutvecklar dess egentliga betydelse. Istället fokuserar Paulus på den mystiska relationen till Kristus som den enda grundförutsättningen för att vara Guds barn och att ta del av Guds rike. Att vara i Kristus får sitt uttryck i att ställa sig i en mystisk relation till Kristus och se saker i ljuset av denna relation:

”The fundamental thought of Pauline mysticism runs thus: I am in Christ; in Him I know myself as a

99 Schweitzer, *Mysticism*, s.3.

100Schweitzer, *Mysticism*, s.3-5.

101Schweitzer, *Mysticism*, s.3-4.

102*Bibeln 2000*, Gal 3:26, Bibel 2000 översätter här grekiskans *υιοί* med ”söner” men andra översättningar, t ex Folkbibeln, med ”barn”.

103*Bibeln 2000*, Gal 4:4-6.

104Schweitzer, *Mysticism*, s.4.

being who is raised above this sensuous, sinful, and transient world and already belongs to the transcendent; in Him I am assured of resurrection; in Him I am a child of God.”¹⁰⁵

Det finns en avgörande närhet till Gud i att vara i Kristus, menar Schweitzer. Det är i Kristus som den mystiska relation mellan Gud och människan upprättas, som ger uppståndelse, och som gör henne till en del av världshistorien riktad mot Gud för att låta henne ta del av Guds rike.¹⁰⁶ I Kristus ställs de kristna som utvalda i en direkt relation till Gud över alla andra makter. Detta menar Schweitzer att Paulus uttrycker i exempelvis Romarbrevet:¹⁰⁷

”Ty jag är viss om att varken död eller liv, varken änglar eller andemakter, varken något som finns eller något som kommer, varken krafter i höjden eller krafter i djupet eller något annat i skapelsen skall kunna skilja oss från Guds kärlek i Kristus Jesus, vår herre.”¹⁰⁸

Schweitzer koncentrerar sig på Paulus Kristus-centrerade mystik och i denna en delaktighet av Guds rike för de kristna som en utvald gemenskap. Det är också därför, menar Schweitzer, som Paulus kan uttrycka sig som han gör i Galaterbrevet: ”Nu är ingen längre jude eller grek, slav eller fri, man eller kvinna. Alla är ni ett i Kristus.”¹⁰⁹ Eftersom alla de kristna består av samma utvalda gemenskap i Kristus finns inte heller någon särskillnad av dem inför Gud.¹¹⁰

3.2.2 Paulus och hellenismen

Som tidigare nämnts finns det enligt Schweitzer ingen Gud-mystik hos Paulus, det vill säga ingen idé om ett direktförenande med Gud. Den mystiska relation den kristne har med Gud förmedlas och påverkas av relationen till Kristus och är därför en kristusmystik. Schweitzer menar att man finner en Gud-mystik i stoicismen, en antik grekisk tankeströmning, och använder stoicismen för att exemplifiera motsatsen till Paulus kristusmystik. Stoicismen uttrycker en panteistisk tro på ett direktförmedlande av det gudomliga, och som genomsyrar hela naturen. För stoicismen är världen och dess historia det samma som naturen och är oföränderlig i sin relation till det gudomliga. Paulus däremot talar enligt Schweitzer om en transcendent gud som förmedlas via Kristus, och världshistorien som en övernaturlig process i relation till en transcendent gud. Den talar om att allt är ”från Gud, genom Gud och till Gud” till skillnad från stoicismen där allt är *i* Gud.¹¹¹

105 Schweitzer, *Mysticism*, s.3.

106 Schweitzer, *Mysticism*, s.11.

107 Schweitzer, *Mysticism*, s.11.

108 *Bibel 2000*, Rom 8:38-39.

109 *Bibel 2000*, Gal 3:28.

110 Schweitzer, *Mysticism*, s.10.

111 Schweitzer, *Mysticism*, s.8-9, 11.

Enligt Schweitzer så finns det för Paulus ingen annan form av mystik än kristusmystiken. Schweitzer lyfter dock fram ett motargument från Apostlagärningarna där Paulus inför areopagen i Athen hänvisar till ett altare där det står ”åt en okänd gud” och säger ”.. i honom är det vi lever, rör oss och är till, som också några av era egna skaldar har sagt: vi har vårt ursprung i honom”¹¹² Här har, menar Schweitzer, teologer argumenterat för att Paulus vid ett tidigare tillfälle predikat en Gudmystik och att Paulus kristusmystik därför är en senare utveckling av densamma. Schweitzer ger dock en textkritisk lösning mot argumentet och menar att Paulus tal inte stämmer överens med dess historiska kontext. Det finns inga sådana altaren med inskriften ”åt en okänd gud”, menar Schweitzer. Endast altaren där denna text står i plural: ”åt okända gudar”. Därför är det troligare, fortsätter Schweitzer, att Paulus eller Apostlagärningarnas författare skrivit detta för att argumentera för en monoteism. Vidare menar Schweitzer att uttrycket ”i honom lever vi, rör oss och är till..” är ett stoiskt uttryck och att ”i honom har vi vårt ursprung” är från Aratus, en stoisk poet. Paulus kan, menar Schweitzer, ha använt sig av grekisk terminologi för att bättre göra sig förstådd eller för att föra fram sina argument mer effektivt.¹¹³

Här finns alltså en typ av komparativ studie mellan kristen mystik och hellenistisk mystik liksom man kunde finna hos Louth. Schweitzer förklarar att det finns hellenistiska uttryck hos Paulus men att de snarare är ett verktyg för Paulus mission. Paulus mystik har alltså kopplingar till hellenistisk mystik men skiljer sig från den, menar Schweitzer, i frågor om t ex återfödelse och uppståndelse.¹¹⁴ Poängen med denna diskussion är att visa hur Paulus kristusmystik skiljer sig från hans samtida mystiska strömningar, men Schweitzer lyfter även fram Paulus förvandlande av olika teologiska eller mystiska tankar i ljuset av kristusmystiken.

Som tidigare nämnt menar Schweitzer att Paulus mystik inte liknar någon annan i Paulus samtid utan att den är ett unikt mellanting av ”primitiv” och ”intellektuell” mystik.¹¹⁵ Det är nödvändigt att här ha kritisk distans till Schweitzer. Det kan upplevas godtyckligt från Schweitzer att han ser Paulus mystik som mer eller mindre unik i sin omvärld, och anledningen till detta kan vara att den representerar för Schweitzer den ”sanna” religionen. Det finns alltså inget tvivel hos Schweitzer om att den mystik Paulus bekänner sig till är en äkta upplevelse av Kristus. Om detta är sant går inte att avgöra, däremot är det intressant för sammanhanget. Om Schweitzer anser att Paulus erfarenhet av Kristus är sann så innebär det också att själva erfarenheten erkänns som betydande för Paulus uppfattningar. Man bör uppmärksamma att om Schweitzer i sin forskning förutsätter att Paulus mystik är unik, och dessutom att hans egna religiösa övertygelse är sann, då kan detta självklart ha

112 *Bibel 2000*, Apg. 17:22ff.

113 Schweitzer, *Mysticism*, s.6-8.

114 Schweitzer, *Mysticism*, s.14-17.

115 Schweitzer, *Mysticism*, s.13, 19-21, 23-24.

tvingat hans slutsatser åt ett specifikt håll. Här räcker det emellertid att uppmärksamma denna problematik.

3.2.3 Paulus eskatologiska kristusmystik

Enligt Schweitzer ser Paulus människans relation till Gud och skapelsen som eskatologisk. Det vill säga att människan delar världens villkor att invänta Guds ingripande. Den mystiska kristusrelationen hos Paulus förutsätts för Schweitzer av Guds transcendens, där Kristus är Guds medium till skapelsen då kristusmystiken gör det som är annars är omöjligt för Gud-mystiken. Enligt denna eskatologi har allting sin början och sitt slut i Gud, som Paulus skriver i Rom 11:36: ”Ty av honom och genom honom och till honom är allting”, och det innebär för Schweitzer att Paulus inte har uppfattningen om att något finns *i* Gud, däremot säger sig Paulus vara *i* Kristus.¹¹⁶ Gud och skapelsen är för Paulus avlägsnade från varandra men i Kristus bringas de samman igen. Världen i dess nuvarande tillstånd gör Gud-mystiken omöjlig för Paulus, menar Schweitzer, men däremot är kristusmystik möjlig.¹¹⁷ Den uttrycker för Paulus en särskild utvaldhet i Kristus. Att vara Guds barn, att leva med Kristus, att dö och uppstå med honom, och slutligen förenas med Gud. Denna eskatologiska tanke är för Schweitzer en mystik tanke:

”And why should there not be possibilities of mysticism in eschatology? For, after all, eschatology undertakes to get rid of transcendence. It lets the natural world dissolve into the supernatural, and sees this event as having its beginning in the dying and rising again of Jesus.”¹¹⁸

Eskatologin, menar Schweitzer, vill alltså närma sig Gud genom Kristus vilket är precis vad Paulus mystik förespråkar.¹¹⁹ Schweitzer menar att Paulus kristusmystik är tänkt att övergå till en Gud-mystik då Guds rike upprättas, så att ”Gud blir allt överallt”.¹²⁰ På så vis erkänner Paulus en Gud-mystik trots allt, men är för honom något som kommer att ske i framtiden.¹²¹

3.2.4 Sammanfattning

Schweitzer ser Paulus som mystiker och hans teologi i sitt väsen som mystisk. Paulus mystik är enligt Schweitzer ett mellanting av vad han kallar ”primitiv” mystik och ”intellektuell” mystik. Detta innebär för Schweitzer att Paulus står över den ”primitivt” magiska uppfattningen om mystik, men att Paulus inte delar den ”intellektuella” uppfattningen om Guds immanens. Istället är Gud för

116 Schweitzer, *Mysticism*, s.11.

117 Schweitzer, *Mysticism*, s.22.

118 Schweitzer, *Mysticism*, s.37.

119 Schweitzer, *Mysticism*, s.37.

120 *Bibel 2000*, 1 Kor 15:28.

121 Schweitzer, *Mysticism*, s.8-13.

Paulus transcendent. Mystiken hos Paulus får sitt uttryck i gemenskap, predestination och eskatologi, men det centrala är att den grundar sig i en mystik relation till Kristus och att Kristus är vägen till en relation med en transcendent Gud.¹²² En betydelsefull aspekt av Schweitzers tolkning för uppsatsens frågeställning, är hans förståelse av hur Paulus bildat sina teologiska uppfattningar mycket genom sin kristusmystik, och därigenom förvandlat sina teologiska uppfattningar till en kristen mystik. Frågan är om detta är samma kontemplativa, asketiska och kognitiva form av mystik teologi som kommer till uttryck i Louth, McIntosh och Coakleys mystika vändning.

Schweitzer förklarar hur Paulus mystik kommer till uttryck, och hur han uppfattar att Paulus kristusmystik skapar, leder och påverkar de uppfattningar Paulus har, som t ex tanken om de kristna som en utvald gemenskap i Kristus, eller det eskatologiska hoppet att förenas med Gud och ta del av Guds rike genom Kristus. Schweitzer ser Paulus som att han har en faktiskt andlig erfarenhet av Kristus och att han genom denna formar sin teologi som mystiker. Schweitzer skriver mot slutet av sin bok:

”Paul vindicated for all time the rights of thought in Christianity. Above belief which drew its authority from tradition, he set the knowledge which came from the spirit of Christ. [...] His great achievement was to grasp, as the thing essential to being a Christian, the experience of union with Christ.”¹²³

Den vidare utvecklingen av denna spiritualitet skapar således en kristusmystik hos Paulus som fungerar likt en mall för hans teologi. För att vi ytterligare ska få en förståelse för hur Schweitzer menar att Paulus formar sin teologi genom mystiken ska vi titta på hans syn på sakramenten.

3.3 Paulus kristusmystik och sakramenten

Schweitzer syn på dogmer och doktriner från den tidiga kristenheten, genom Paulus och vidare, visar på ett historisk-kritiskt tänkande. Bland annat innebär detta historisk-kritiska tänkande att Schweitzer ser kristusrelationen som betydelsefull för utvecklingen av sakramenttänkandet hos Paulus, ett uttryck för hans mystik. Därför tolkar Schweitzer Paulus syn på dop och nattvard genom denna metod. Eskatologin kopplad till uppståndelsen ger sakramenten en betydelse för Paulus som, enligt Schweitzer, endast kan förklaras utifrån Paulus kristusmystik.

3.3.1 Dopets sakrament

Schweitzer börjar med att förklara hur dopet enligt honom ser ut hos Johannes döparen, Jesus och i

122 Schweitzer, *Mysticism*, s.25.

123 Schweitzer, *Mysticism*, s.366-367.

den tidiga kristna gemenskapen. Han jämför sedan dessa med hur sakramenten kommer till uttryck hos Paulus. Det intressanta för Schweitzer är att det tidiga kristna dopet inte innebar gemenskap med Kristus förrän Paulus själv frambringar den tanken genom sin kristusmystik. Johannes döparen, Jesus, och de i den tidiga kristna gemenskapen verkar, enligt Schweitzer, se dopet som något som ger omvändelse och upprättelse, förlåtelse, helig ande och ett eskatologiskt hopp.¹²⁴ Johannes döparens dop är, fortsätter Schweitzer, av en säregen art som ur en eskatologisk synpunkt förbereder den döpte för Andens utgjutelse, och Guds dom:

”... this baptism of John was an act symbolical of the washing away of sin. But it is also more than that: it guarantees the efficacy of repentance as a preparation for the outpouring of the Spirit, and for the Judgment. The occurrence of the Johannine baptism is therefore by no means so enigmatic as is usually supposed. It is an original creation, with a significance of its own, arising out of eschatological necessities.”¹²⁵

Här är dopets funktion något som riktar in sig på framtiden. Detta dop kommer, enligt Schweitzer, sedan att vara det dop man praktiserar i den tidiga kristna gemenskapen, utan kopplingar till Kristus. Enligt Schweitzer fanns det bland de kristna ingen tydlig koppling mellan dopet och Kristus. Istället fortsatte dopet att ha samma eskatologiska betydelse hos de kristna under Paulus tid som den hade hos Johannes, och är alltså enligt Schweitzer ett arv därifrån, utan någon koppling till Jesus.¹²⁶ Hos Paulus, däremot, visar sig dopet få en annan betydelse. Det verkar som att Schweitzer tolkar Paulus som att han var medveten om skillnaden i det ”primitiva” dopet och hans egen uppfattning:

”The usual Primitive-Christian view of baptism as mediating the forgiveness of sins and the possession of the Spirit is for him something inadequate, which he can even treat with a certain irony.”¹²⁷

Enligt Schweitzer yttrar sig Paulus syn på dopet annorlunda eftersom han ser dopet som påverkat av Jesu död och uppståndelse:

”Why does Paul nowhere develop the thought that baptism brings about the forgiveness of sins and

124 Dock menar Schweitzer att Jesu dop inte ansågs vara det samma som det kristna dopet i allmänhet: ”It is completely wrong to think of Early Christianity baptism as a repetition, with similar significance, of the baptism of Jesus.” - Schweitzer, *Mysticism*, s.234.

125 Schweitzer, *Mysticism*, s.231.

126 Schweitzer, *Mysticism*, s.233-234, 236.

127 Schweitzer, *Mysticism*, s.261.

the possession of the spirit? Because, according to his view, in baptism that comprehensive redemption is obtained, of which the forgiveness of sins and the possession of the Spirit are only partial manifestations. With the change in cosmic conditions due to the death and resurrection of Jesus, and the higher conception of redemption which corresponds thereto, the effect of baptism has now become more profound than it previously was. If redemption now consists in having died and risen with Christ, the effect of baptism can be none other than that in it this dying and rising again has its inception.”¹²⁸

Schweitzer går alltså tillbaka till vad vi tidigare sett. Han menar att även här är uppfattningen hos Paulus kristuscentrerad, och att synen på dopet som den var i den tidiga kristna gemenskapen förändras hos Paulus genom kristusmystiken. Om dopet har förmågan att återupprätta människan och placera henne bland de utvalda att bli del av Guds rike kan Paulus endast förstå dopet, menar Schweitzer, som att upprättelsen sker på grund av människans enande med Kristus, och genom Kristi död och uppståndelse. Alltså vilar Paulus uppfattning om dopet i hans kristusmystik.¹²⁹ Här tillägger Schweitzer att denna paulinska ”kristifiering” av dopet är i sitt väsen spirituellt. Den tidigare synen på sakramentet kan alltså tolkas hos Schweitzer som att inte ha något större spirituellt värde. Paulus kristusmystik, menar Schweitzer, är vad som ger sakramentet dess fördjupande spiritualitet:

”Out of the outward ”Christianising” of baptism by relating it to the name of Jesus as the expected Messiah, Paul makes an inward and spiritual Christianisation. It is, for him, powers that go forth from Christ which cause the redemptive event to take place in it. [...] In Paul's teaching present and future goods are combined in such a way that baptism is no longer an act in itself but the beginning of a process which will end with the coming of the Messianic glory. In this way he deepens and spiritualises its sacramental value without any detriment to the significance ordinarily ascribed to it.”¹³⁰

Det går alltså inte att undvika den mystiska dimension som Schweitzer ger Paulus teologi genom sin kristusmystik. Med det personliga mystiska förhållandet till Kristus ser Paulus den kristna dopteologin i ett nytt ljus. Ett liknande tänkande finner man hos McIntosh och Coakley, som visas i föregående kapitel. Den mystiska erfarenheten uppfattas inte bara som affektiv och personligen transformerande, utan också som viktigt för den teologiska kunskapsutvecklingen, dogmatiken.

128 Schweitzer, *Mysticism*, s.261.

129 Schweitzer, *Mysticism*, s.261-262.

130 Schweitzer, *Mysticism*, s.262-263.

3.3.2 Nattvardens sakrament

Som i dopet menar Schweitzer att Paulus tolkar även nattvardens sakrament utifrån sin kristusmystik, men till skillnad från dopets sakrament, där själva förklaringen ges i Kristus, hänvisar Paulus istället till vad Jesus en gång ska ha sagt, det vill säga instiftelseorden.¹³¹ I likhet med de tidiga kristna menar Schweitzer att Paulus ser nattvarden som en församlingens åminnelse av Jesu död, och att försäkra delaktighet i Jesu kommande messianska rike.¹³² Paulus tolkar dock enligt Schweitzer nattvarden med sin mystiska doktrin och ser den som en gemenskapsmåltid där de troende kommer in i en uttryckt gemenskap med Kristus, via det bröd och vin som symboliserar hans kropp och blod. Liksom den troende i dopet förenas med Kristus:

”In virtue of his mysticism Paul interprets Jesus' words at the Last Supper about the eating of the bread and wine as His body and blood as meaning that at the ”Lord's Meal” the believer enters into fellowship (union) with the body and blood of Christ. [...] What happens in the ”Lord's Meal” is that which is asserted in the mystical doctrine of the being-in-Christ. The eating and drinking effects union with the body of Christ in the same way that baptism does.”¹³³

Det som Schweitzer menar skiljer Paulus uppfattning om nattvarden från den hos den tidiga kristna gemenskapen är att hans kristusmystik utvecklar den till att handla om, liksom det gör i dopet, att uppstå tillsammans med Kristus:

”If Jesus therefore speaks of bread and wine as His body and blood He is speaking, according to Paul, of the union in death and resurrection which in this Meal, as in baptism, becomes a reality.”¹³⁴

”By interpreting baptism and the ”Lord's Meal” on the basis of the mystical dying and rising again with Christ, Paul gives them at the same time a significance, with a reference to the resurrection, which in the Primitive Christian view they had not had.”¹³⁵

Sakramenten hos Paulus hör enligt Schweitzer till samma uppfattning om en gemenskap i Kristus

131 Schweitzer, *Mysticism*, s.267.

132 Schweitzer stärker denna betydelse ytterligare i att Paulus återberättar instiftelseorden i 1 Kor. 11:23-25: ”Detta är min kropp som offras för er, gör detta till minne av mig [...] Denna bågare är det nya förbundet genom mitt blod. Var gång ni dricker av den, gör det till minne av mig.”, men att Paulus sedan tillägger i v. 26: ”Var gång ni äter det brödet och dricker den bågaren.” Paulus återberättar alltså vad Jesus sade till sina lärjungar, men att han i meningen efter skriver det i riktning till församlingen. Detta, menar Schweitzer, visar att de troende själva tar del av samma måltid. - Schweitzer, *Mysticism*, s.266.

133 Schweitzer, *Mysticism*, s.269.

134 Schweitzer, *Mysticism*, s.271.

135 Schweitzer, *Mysticism*, s.279.

och delaktighet i hans död och uppståndelse. Tidigare hade man, enligt Schweitzer, sett nattvardsfirandet som en symbolisk delaktighet av den kommande måltiden i Kristus messianska rike, som Jesus berättar för sina lärjungar. Det innebar också, enligt Schweitzer, att de kristna menade ge sig själva en försäkring på att få träda in i det messianska riket vid Kristi återvändo.¹³⁶ Schweitzer vill dock ytterligare förstärka betydelsen hos Paulus av det mystiska enandet mellan den troende och Kristus. Det är just detta enande som Schweitzer ser som särskilt paulinsk, och som han menar formar den teologi Paulus lärt och tagit emot i den tidiga kristna gemenskapen. Schweitzer menar att Paulus med sin mystik vidareutvecklar denna tanke till att en ytterligare gemenskap med Kristus tar sin plats också i nuet:

”The development given to the significance of the celebration by bringing in the words of Jesus about His body and blood consists in this – that for the Primitive-Christian belief partaking of the ”Lord's Meal” establishes table-fellowship with the future Christ, whereas Paul, in accordance with his mystical doctrine of the being-in-Christ, represents it as bringing about also that union which is to be experienced now in the present with the mystical body of Christ, a union which alone makes possible the future uniting with Christ at the Messianic feast.”¹³⁷

Schweitzers sätt att tolka den teologiska utvecklingen av nattvardssynen hos Paulus är att se vilken betydelse Paulus ger nattvarden i den kristna gemenskapen, och hur Paulus kopplar den till sin egen mystiska uppfattning om Kristus. Det ligger en mystik relation till Kristus bakom Paulus uppfattningar som för Schweitzer ger förklaring till hur Paulus tolkar och tänker, och det viktigaste i detta sammanhang är just det fokus Paulus ger den mystiska relationen till Kristus. Relationen har en eskatologisk betydelse, men får hos Paulus sitt specifika uttryck redan i nuet, vilket påverkar det teologiska tänkandet. I nattvarden får relationen sitt uttryck och blir således en kontemplativ form av mystik.

Schweitzer går vidare i att förklara utvecklingen om nattvardssynen. Han menar att det kom att uppstå en ”ny” och en ”gammal” syn på nattvardsgemenskapen där hellenistiskt inspirerade teologer, som t ex Ignatius eller författaren bakom Johannesevangeliet, ska ha gett nattvarden andra nyanseringar.¹³⁸ Även om synen på människans kropp, själ och uppståndelse förändras i och med helleniseringen av nattvardssynen,¹³⁹ menar Schweitzer att Paulus tanke om gemenskap med

136 Schweitzer, *Mysticism*, s.279-280.

137 Schweitzer, *Mysticism*, s.271-272.

138 Schweitzer, *Mysticism*, s.273-274.

139 Schweitzer är dessutom noga med att påpeka sin tolkning av Paulus som att Paulus inte ser Kristi kropp och blod enligt transsubstansiationsläran. Inte heller verkar han mena att denna lära kommer till uttryck i den tidiga helleniseringen av Paulus teologi. Det är enligt Schweitzer omöjligt att Paulus ser Kristi kropp som en faktiskt materiell substans eftersom Kristi kropp är en ”mystisk kropp” (s.270-271.) Vad exakt det är Schweitzer menar

Kristus, grundad i mystiken, ändå lever kvar. Det är snarare sakramentens relation till uppståndelsen och dess eskatologiska karaktär som försvinner, menar Schweitzer, och ersätts med en uppfattning om att deltagandet i nattvarden leder till evigt liv. Det är dock Paulus som lägger grunden för den uppfattning som senare kom till bruk, och Schweitzer ser ut att tolka detta som en logisk utveckling.¹⁴⁰

3.3.3 Sammanfattning

Schweitzers tolkning av Paulus syn på sakramenten är tydligt bundna vid eskatologi och uppståndelse, men grundade i Paulus kristusmystik som innebär en levande relation till Kristus. Både dopet och nattvarden leder till en uppståndelse vid Kristi återkomst genom att man i sakramenten tar del i Jesu död och uppståndelse, och låter sig bli del av Kristus, och vara i Kristus. Schweitzer är trogen sin historisk-kritiska metod i och med att han successivt återger historisk bakgrund och kontext för att presentera Paulus uppfattningar i sin specifika form. Således visar Schweitzer vad han menar att Paulus tagit emot, vad han förändrat och hur Paulus uppfattningar skiljer sig från tidigare eller samtida uppfattningar. Man kan se det som att Schweitzer menar att Paulus tar emot A, och genom sin kristusmystik gör han A till B, vilket sedan i kyrkans historia vidareutvecklas. Det som Schweitzer representerar i Paulus doktrin är en mystik erfarenhet i Kristus, som möjliggör att A hos Paulus blir B. Denna teologiska utvecklingsprocess via mystiken är dock inte något Schweitzer endast indirekt presenterar, utan han skriver också ordagrant om nödvändigheten att förvandla det teologiska materialet genom Anden. Den eskatologiska orienteringen av kristen tro leder, enligt Schweitzer, till att teologer inte kan göra annat än att se till kyrkans tradition men också till den nu verkande Anden:

”Instead of simply being able to take over traditional material as we find it, we must, exactly, as did Ignatius and Justin, recast it by a creative act of the Spirit. From this point of view the recognition of the original eschatological orientation of the Christian faith has a truly liberating value. For it compels us to admit that we ”can do no other” than to build both upon the tradition and the spirit.”¹⁴¹

Hos Schweitzer finns alltså en tolkning av Paulus sakramentssyn vars mystiska karaktär liknar den syn på teologi vi finner hos den mystiska vändningens teologer. Det är den kontemplativa vilan i, och den intima gemenskapen med Kristus, som här avgör teologins ramverk och leder till Paulus teologiska slutsatser. Schweitzer visar också på en medvetenhet kring den mystiska teologins

verkar oklart, men man kan onekligen ana en illvilja gentemot en katolsk nattvardssyn.

140 Schweitzer, *Mysticism*, s.276-279, 286-287.

141 Schweitzer, *Mysticism*, s.291-292.

samtida betydelse på det sätt man kan finna hos den mystiska vändningens teologer. Här ger mystiken, som McIntosh uttrycker det, nya perspektiv på teologiska frågor samtidigt som den förblir en del av kristna traditionen. Därför finns det en teologisk resurs för den mystiska vändningen i Schweitzer och hans tolkning av Paulus och Paulus kristusmystik, med dess tydliga hänvisningar till bibliska texter och biblisk teologi.

4. Slutdiskussion och resultat

Uppsatsen har visat utifrån teologerna Louth, McIntosh och Coakley vad som menas med den ”mystiska vändningen” inom samtida akademisk teologi, och dess historiska bakgrund i den sekulariserade och post-moderna världen. Den har dessutom lyft fram olika exempel på hur McIntosh och Coakley ser på hur den mystiska teologin borde komma till bruk och vad som är syftet med den ”mystiska vändningen”. Uppsatsen bygger på vad dessa tre teologer själva ger uttryck för inom sina forskningsområden och kan därför kritiserats för att inte ha en tillräcklig överblick över hela den akademiska diskussionen, med dess olika ställningstaganden och kritik av mystik som del av en teologisk metod. Hur mycket större är egentligen diskussionen om den ”mystiska vändningen” utanför denna uppsats? Louth, McIntosh och Coakley uppmärksammar hur situationen för teologi ser ut idag och jämför den med tidigare perioder i kyrkans historia, samt övriga samhällssituationer, och de kritiserar dessutom de idéer som de menar skiljer mystik och teologi åt, och ger således upphov till en diskussion som kan ge legitimitet åt begreppet ”mystik vändning”. Jag vill mena att detta resonemang har bärkraft, men flera frågor måste naturligtvis förbli öppna. Ger dessa tre teologer ett tillräckligt teoretiskt ramverk för diskussionen? Hur ser diskussionen ut i ett större akademisk sammanhang? Vilken kritik kan finnas mot den? För dessa frågor krävs emellertid en uppsats som kan ge den mystiska vändningen i sig själv ett större utrymme. Här har jag istället velat fokusera på dess relation till Schweitzers teologiska tänkande.

Avsnittet om Louth och kyrkofäderna har visat på hur mystik och teologi i den tidiga kyrkan ansågs ha ett mer naturligt förhållande till varandra. Ett sådant perspektiv har varit nödvändigt för att få perspektiv på diskussionen. En intressant observation om Louths argumentation är att han ser den historisk-kritiska forskningsmetoden som ett hot mot teologins och mystikens naturliga relation. Enligt Louth kan det krävas av mystikern att han eller hon har en tro på Guds ingripande i historien. Med den historisk-kritiska metoden skapas det enligt Louth istället en rationalistisk norm för historia där övernaturliga företeelser anses omöjliga. I motsats till detta finner vi att Schweitzer använder sig av en historisk-kritisk forskningsmetod då han drar sina slutsatser kring Paulus och Paulus mystik. Om vi ska ställa de båda teologerna mot varandra kan vi antingen kritisera Schweitzer för att ha använt sig av en otillräcklig metod, eller mena att Louth har fel i sin kritik mot den historisk-kritiska metoden. Om Schweitzers metod försvårar den mystiska teologin finner vi anledning att inte se honom som en resurs för densamma. Om jag i min tolkning av Schweitzer har visat att Louth har fel, eller åtminstone att hans kritik av historisk-kritisk metod inte är generellt tillämpbar, då kan Schweitzers forskning emellertid ses som en större resurs till diskussionen om mystik teologi. Här öppnar alltså uppsatsen mot vidare studier kring förhållandet mellan mystik och

de olika teologiska disciplinernas metodologiska antaganden, och i synnerhet då bibelvetenskapen.

I uppsatsen tolkar jag Louth, McIntosh och Coakley som att de har en gemensam uppfattning i att de vill se mystiken eller den religiösa erfarenheten som en del av den akademiska teologins metod. Denna uppfattning kan kritiseras, och dess potentiella svaghet ligger i att mystiken kan anses vara ett subjektivt uttryck och därmed förlora den vetenskapliga förankring som krävs för akademien. McIntosh argumenterar för ett ”mystiskt medvetande” men frågan är om hans modell för ett sådant medvetande kan fungera i praktiken. Således återstår det för McIntosh, samt Coakley och Louth, att visa vad deras tolkning av den mystiska teologin kan göra för reell skillnad inom den teologi som fortfarande vill vara akademisk, samt för övriga samhällsområden, mer än att de rent generellt värderar betydelsen av en mystik komponent för teologisk metod. Jag vill mena att teorin för den mystiska vändningen är god och ger stora möjligheter, men att det där det visserligen finns gott om teoretisk reflektion saknas samtida praktiska exempel. Hänvisningar till den mystiska teologins historia kan ses vara goda argument för hur mystik teologi på ett positivt sätt kan användas, men ett motargument kan vara att viss teologisk metod kanske är mer bunden i tiden. Det vill säga att den mystiska teologi som användes av kyrkofäderna inte har något större användningsområde idag, åtminstone inte som den hade i den tidiga kristna kyrkan. Det återstår alltså att se huruvida den mystiska vändningens tolkningar praktiskt kan omsättas i vår samtid. I mitt försök att koppla denna nya teoretiska ansats inom teologin till Schweitzer, såsom klassiskt arbetande historisk-kritisk bibelteolog, har jag försökt att ge ett litet bidrag till den nödvändiga breddningen av den mystiska vändningen.

Uppsatsen har vidare visat att det hos Schweitzer finns ett fokus på mystik teologi med en inriktning på Paulus och Nya Testamentet som vi inte finner hos Louth, McIntosh och Coakley. Dessa tre teologer har istället sitt huvudsakliga fokus på teologer efter Nya Testamentets tid. Genom att fokusera på Schweitzers Paulus-tolkning har jag också försökt visa på hur Nya testamentets texter kan och bör få en större plats i reflektionen om teologi och mystik. Den johanneiska teologin har visserligen inte fått något utrymme i denna uppsats och därför kan frågan lyftas om denna inte också kan vara till användning för den mystiska vändningens teologer, kanske är den mer så än den paulinska. Detta tycks också vara ett värdefullt spår för vidare studier.

Schweitzer tolkar, som vi har sett, Paulus utifrån en universalistisk uppfattning om mystik där Paulus hamnar mellan vad Schweitzer kallar en ”primitiv” och en ”intellektuell” mystik. Detta innebär att Paulus enligt Schweitzer har en mystik som står över en ”magisk” uppfattning om människans relation till Gud, men att Paulus till skillnad från den ”intellektuella” mystiken ser Gud som transcendent. Uppfattningen om mystik som ”primitiv” eller ”intellektuell” är viktig för Schweitzers slutsatser kring Paulus. Frågan är hur användbar denna typologi kring mystik är, och

om den verkligen kan integreras med den uppfattning om mystik teologi som presenteras av Louth, McIntosh och Coakley. Den leder hursomhelst Schweitzer till en uppfattning om Kristus som kärnan i den paulinska mystiken, där Kristus för Paulus är nyckeln till den mystiska relationen till Gud, vilket ger Paulus teologi dess form. Det finns dock mycket i Schweitzers tolkning av Paulus som uppsatsen inte tar upp, och det är möjligt att användandet av Schweitzer som en resurs för den mystiska vändningen kan förändras med djupare forskning. Inte minst vad gäller hans syn på mystik i allmänhet.

Slutligen vill den här uppsatsen visa att Schweitzers tolkning av Paulus, med ovan gjorda kvalifikationer, verkligen är en resurs för den samtida akademiska teologins mystiska vändning eftersom den lyfter fram den teologiska utvecklingen utifrån en kontemplativ kristusmystik. Denna mystik innebär en personlig relation till en transcendent Gud genom Kristus, och väger in Paulus egen mystiska uppfattning som värdefull för teologins utformande. Mystiken i Schweitzers tolkningar av Paulus är, liksom hos Louth, McIntosh och Coakley, förvandlande och öppnar upp för nya synsätt inom teologin, något som uppsatsen exemplifierat genom Paulus syn på sakramenten. Den paulinska teologins betydelse för den västerländska teologiska traditionen, samt de bibliska texternas betydelse för den kristna traditionen i allmänhet, ger ännu mer stöd för denna resurs. Det finns dock mycket hos Schweitzer som inte tas upp i uppsatsen och frågan är hur detta övriga material kan påverka uppsatsen slutsatser.

5. Sammanfattning

Den samtida akademiska teologins mystiska vändning innebär en historisk återblick på hur teologer tidigare talat om Gud, och en uppfattning att mystikens betydelse för teologin måste ses med nya ögon. Louth, McIntosh och Coakley visar på en gemensam uppfattning om att teologi och mystik, i den sekulariserade och post-moderna västvärlden, glidit ifrån varandra och är i behov av att återgå till en tidigare symbios. Hur de menar att detta går till visas genom att se till deras exempel av olika teologiska tankeströmningar och metoder, och hur de lyfter fram vikten av en Kristuscentrerad typ av kontemplativ mystik. De menar att den mystiska teologin är nödvändig för att idag kunna svara på aktuella frågor, hålla teologin inom sitt ramverk för kritisk självgranskning, och undvika att den faller utanför sitt syfte och blir en "onto-teologi", där Gud förminskas till att vara ett studieobjekt bland andra. Dessutom menar de att den mystiska teologin behövs för att kunna väga in enskilda människors erfarenheter av Gud, som de menar är betydelsefulla för teologin. Louth, McIntosh och Coakley kan emellertid sakna en tydlig förankring i bibliska texter och teologi, något som skulle vara till stor hjälp för deras teologiska projekt. Till detta ställer jag frågan om inte Albert Schweitzer kan vara en resurs.

Schweitzer presenterar en tolkning av aposteln Paulus som mystiker och den paulinska teologin som grundad i en mystik relation till Kristus. Mystiken hos Schweitzer är ett omfattande begrepp som uttrycks som att all mystik har en gemensam grund i en erfarenhet av enhet med Gud, i enlighet med Schweitzers universalistiska uppfattning. Utefter detta kan mystiken för Schweitzer antingen vara "primitiv" eller "intelligent", där den primitiva mystiken erhåller en magisk uppfattning om det mystiska och saknar förståelsen om enheten i Gud. Den intelligenta mystiken, till skillnad från den primitiva, har genom eftertänksamhet gjort sig medveten om Guds immanens.

Hur tolkar då Schweitzer Paulus mystiska teologi? Paulus mystik är enligt Schweitzer en unik typ av mystik, en Kristuscentrerad mystik som varken är helt "primitiv" eller "intelligent" eftersom den inte innehåller "magiska" uppfattningar, och inte heller en uppfattning om Guds immanens. Istället är Gud för Paulus transcendent där relationen till Gud möjliggörs genom Kristus.

De olika teologiska frågor som Paulus möter och diskuterar i den tidiga kristna församlingen och i den hellenistiska världen gör han, enligt Schweitzer, utifrån sin kristusmystik. Uppfattningen om den utvalda gemenskapen i Kristus möjliggör Paulus genom sin uppfattning om att "vara i Kristus." Kristusmystiken är också avgörande för Paulus eskatologiska uppfattningar, och är för Schweitzer den avgörande skillnaden mellan Paulus mystik och övrig mystik i Paulus samtid. Paulus syn på sakramenten visar ett kognitivt tillvägagångssätt i Paulus mystik, i hur den mystiska relationen till Kristus påverkar Paulus sätt att se på dopet, samt den kontemplativa synen på nattvarden som en

gemenskap med Kristus, som passar in i Louth, McIntosh och Coakleys mystiska vändning.

Uppsatsens slutsats är således att Schweitzer är en resurs för den ”mystiska vändningen” såsom den beskrivs av Louth, McIntosh och Coakley, även om mycket återstår att utforska vad det gäller den praktiska tillämpningen av ett sådant sätt att tänka inom samtida akademisk teologi.

6. Bibliografi

- Borchert, Bruno. *Mysticism: Its History and Challenge*. York Beach: Samuel Weiser, 1994.
- Coakley, Sarah. *God, Sexuality, and the Self: An Essay 'On the Trinity'*. New York: Cambridge University Press, 2013.
- Grenholm, Carl-Henric. *Att förstå religion: metoder för teologisk forskning*. Lund: Studentlitteratur, 2006.
- Heikel, Ivar och Anton Fridrichsen. *Grekisk-svensk ordbok till Nya Testamentet och de apostoliska fäderna*. Lund: Liberläromedel Lund, 1976.
- Louth, Andrew, *Discerning the Mystery: An Essay on the Nature of Theology*. New York: Oxford University Press, 1983.
- Louth, Andrew. *The Origins of the Christian Mystical Traditions*. New York: Oxford University Press, 1981.
- Matlock, R. Barry. *Unveiling the Apocalyptic Paul: Paul's Interpreters and the Rhetoric of Criticism*. Sheffield, England: Sheffield Academic Press Ltd, 1996.
- McGinn, Bernard. *The Essential Writings of Christian Mysticism*. New York: The Modern Library, 2006.
- McGinn, Bernard. *The Foundations of Mysticism*. New York: The Crossroad Publishing Company, 2004.
- McGinn, Bernard. *The Varieties of Vernacular Mysticism*. New York: The Crossroad Publishing Company, 2012
- McIntosh, Mark A. *Mystical Theology*. Malden, Massachusetts: Blackwell Publishers, 1998.
- Paillard, Jean. *Till det osägbaras lov*. Örebro: Bokförlaget Libris, 2001.
- Sanders, E.P. *Paul the Law and the Jewish People*. London: S.C.M. Press, 1983.
- Schweitzer, Albert. *The Mysticism of Paul the Apostle*. Baltimore, Maryland: The John Hopkins University Press, 1998.
- Schweitzer, Albert. *Indisk livssyn*. Stockholm: Svenska Kyrkans diakonistyrelses bokförlag, 1935.
- Schweitzer, Albert. *Kristendomen och världsreligionerna*. Uppsala: J. A. Lindblands förlag, 1924.
- Schweitzer, Albert. *The Quest for the Historical Jesus*. London: A & C Black Publishers, 1911.
- Sigurdsson, Ola. *Det postsekulära tillståndet: religion, modernitet, politik*. Munkedal: Glänta Produktion, 2009.
- Thiselton, Anthony C. *Hermeneutics: An Introduction*. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2009.
- Wright, N.T. *Paul and the Faithfulness of God*. Minneapolis: Fortress Press, 2013.