

Den reformerta ortodoxin: forskningsläge och relevans för dagens teologi

En recensionartikel om *A Companion to Reformed Orthodoxy*

Stefan Lindholm

NLA Mediehøgskolen Gimlekollen och Johannelunds teologiska högskola

Stefan.co.lindholm@gmail.com

När den unge och ännu okände teologen, Karl Barth, skulle börja undervisa i Göttingen 1924 fann han samtidens dogmatikböcker bristfälliga. I sin jakt på lämplig kurslitteratur stötte han på Herman Heppes, *Reformierte Dogmatik*,¹ ett kompendium med citat från de reformerta teologerna från 1500-talet till början av 1700-talet. Trots att han å ena sidan beskrev *Dogmatik* som ”utdaterad, dammig och nästan som en tabell med logaritmer” upptäckte han å andra sidan dess ”lysande kvalitéer, överlägsna stil, uppenbara skönhet” och att den ”noggrant ordnade” reformationens ideér. När tiden kom för Barth att skriva sin *Kyrkliga dogmatik* verkar det som att han hade bekantat sig mer med källorna. Bruce McCormack, en framstående Barth-kännare, hävdar att Heppes *Dogmatik* fungerade för Barth som Peter Lombardus *Sentenser* under skolastiken. Den blev en utgångspunkt för hans föreläsningar, kommentarer och med *pro et con*. Förutom Calvin och Luther interagerar den möte Barth med teologer som Amandus Polanus, Franciskus Turretini, Johann Gerhard, Franciskus Junius och Abraham Calovius. Låt vara att hans egna slutsatser (med dess Hegelianska och existentialistiska resonanser) i allmänhet rörde sig långt bort

från dessa teologers fann dem likväl vara överlägsna dialogpartners och ”språngbräda” in i dogmatiken.²

Tills relativt nyligen var den reformerta skolastiken eller ortodoxin en av de mest utforskade perioderna i teologihistorien. Den äldre forskningen om den protestantiska skolastiken var driven av idealistisk filosofi, ofta med starka konfessionella avgränsningar.³ Sedan 1960-talet har emellertid nya vindar blåst – ett flertal forskare har börjat läsa källorna med nya glasögon, större känslighet för den historiska kontexten och det teologiska innehållet. Därför vill jag med anledning av en nylig publikation från Brill, *A Companion to Reformed Orthodoxy*, se närmare på detta levande forskningsfält. Att Brill ger ut en *Companion* (handbok) i ämnet signalerar att forskningen har gått framåt. Volymen representerar genom sina arton bidrag läget inom forskningen och är tänkt att fungera som en introduktion till den reformerta ortodoxin. Som titeln anger är det den del av den protestantiska ortodoxin som betecknas som de ”reformerade kyrkorna” (*reformati ecclesiae*) och inte de lutherska eller anabaptistiska kyrkogemenskaperna som behandlas. I den nordiska kontexten har den reformerta teologin, delvis av histo-

riska och teologisk-politiska skäl, inte fått någon större plats och i synnerhet inte dess skolastiska fas.⁴ Min artikel ämnar således i någon mån stimulera läsare till studium och diskussion i ämnet.

Jag kommer först att gå igenom bidragen och sedan behandla några av dem tematiskt. Detta kontextualiserar förhoppningsvis Brill-volymen för läsare som inte är bekanta med reformert teologi. Jag avslutar med några reflektioner om värdet av forskning om reformert skolastik och vad den har att bidra med till de pågående debatterna inom teologi och religionsfilosofi.

Bokens kapitel

I denna genomgång kommer jag inte att ägna samma grad av uppmärksamhet åt alla kapitel. En del av dem kommer jag fortsätta diskutera i nästa del och en del behandlar jag kort här. Det bör dock sägas att de flesta kapitlen förtjänar att kommenteras mer än vad jag har tillfälle att göra här. Naturligtvis begränsas delvis genomgången i denna del samt mitt urval av temata i nästa del av min egen kompetens och mitt intresse inom området. Förhoppningen är att denna ”särbehandling” uppfattas konstruktivt, som en fördjupning, och inte som en negligering av annars intressanta och viktiga aspekter av bokens innehåll och kvalitéer.

Boken är uppdelad i tre delar (”Relations”, ”Places” och ”Topics”). Den första handlar om förhållandet mellan reformert skolastik och forskningen, filosofin, det kyrkliga livet samt kyrkofäderna. Första kapitlet ger en forskningsöversikt och är skrivet av en av ”the grand old men” inom fältet, den nyligen framlidne Willem van Asselt. I det andra kapitlet belyses van Asselts slutsatser genom Aza Goudriaans intressanta beskrivning av förhållandet mellan teologi och filosofi i

den reformerta skolastiken. Kapitlet behandlar mestadels den tidiga moderna filosofin från början av 1600-talet i Holland, det geografiska område som vid den tiden härbärgerade de kanske mest dynamiska debatterna inom teologi och filosofi i hela Europa. Goudriaan visar att den reformerta traditionen var grundad i den medeltida skolastiken om än inte på ett entydigt sätt. Han uttrycker det träffande nog som att de reformerta teologerna stod för en ”aristotelisk eklekticism”. I tredje kapitlet diskuterar Mark Beach katekesutvecklingen inom reformert ortodoxi. Bidraget är informativt men man saknar som läsare en fylligare diskussion om förhållandet mellan teologin och undervisningen i kyrkorna. I det fjärde kapitlet skriver den erfarne kyrkohistorikern Irena Backus om de reformerta teologernas användande av kyrkofäderna. Hon visar att användandet alltid skall förstås utifrån det (ofta) polemiska eller dialektiska syfte som de reformerta skolastikerna hade. Hon visar också på ett förtjänstfullt sätt (med avstamp i Franciskus Turretini) att de reformerta teologernas användande av kyrkofäderna räddar dem från biblicism å ena sidan och en filosofisk rationalism å den andra.

Den andra delen behandlar den reformerta ortodoxins utbredning i några geografiska regioner. I kapitel fem behandlar Antonie Vos dess roll i Holland; i kapitel sex Andreas Mühling i 1500-talets Tyskland; kapitel sju Christian Moser i Schweiz; i kapitel åtta Tobias Sarx i Frankrike; i kapitel nio Carl R. Trueman i England; i kapitel tio Graeme Murdock i Östeuropa och kapitel elva Joel R. Beeke i Nordamerika. Denna del visar på graden integrationen och det frekventa utbytet av idéer och personer mellan de olika regionerna samt att den reformerta teologin och kyrkligheten var en internationell

rörelse. Vos artikel utmärker sig genom att vara volymens i särklass längsta. Trots att det är ett spännande bidrag är det också behäftat med många språkliga skönhetsfel och ger ett allmänt ofärdigt intryck (t.ex., exakt samma textstycke förekommer i början och slutet.)

I tredje delen behandlas några klassiska teologiska temata. Sebastian Rehnman ger i det tolfte kapitlet en samlad ("comprehensive") bild av den reformerta teologins gudslära. Han avgränsar sig till de reformerta teologer som stod (kvar) i den breda aristoteliska traditionen och går inte in på de nya filosofisk-teologiska strömningarna som Aza Goudriaan har berört i ett tidigare kapitel. Gudsläran är, enligt Rehnman, en helhet som är uppbyggd av tre delar: Guds existens, Guds natur och attribut samt treenigheten. På ett ingående sätt visar författaren hur de reformerta skolastikerna konstruktivt använder sig av den medeltida skolastikens distinktioner, begrepp och argument. Jag känner inte till någon mer läsvärd och vederhäftig introduktion till den reformerta gudsläran. Med tanke på sin relativa korthet är artikeln ett gott komplement till gudslärans framställning i de två sista banden i Richard A. Mullers fyrvolymsvverk, *Post-Reformational Reformed Dogmatics*.⁵

Scott Clarke visar i det trettonde kapitlet hur reformert teologi är präglad av en väl utvecklad förbundsteologi. Detta placerar den reformerta teologin i ett försonings-historiskt ramverk ("redemptive-historic framework") säger författaren. Det vill säga, Guds historiska handlande sker genom förbund mellan sig och (delar av) skapelsen. Man kom att tala om tre förbund: det första är det för-temporala "frälsningsfördrag" (*pactum salutis*) mellan Fadern och Sonen; det andra är "gärningarnas förbund" (*foedus operum*) mellan Gud och Adam som människosläktets

huvud och det tredje är "nådeförbundet" (*foedus gratiae*) mellan de utvalda och Kristus. Förbunden fick onekligen en framskjuten plats i den reformerta teologin men det är här inte så mycket en fråga om en teologisk innovation som en utveckling av traditionella teologiska och bibliska temata som binder ihop Guds frälsningsgärningar i GT och NT. Gärningarnas förbund och nådeförbundet representerar egentligen två ytterligheter i en serie av frälsningshistoriska förbund från Adam till Kristus och har igenkänts implicit och explicit av i stort sett alla traditionella teologer. Det mest distinkta reformerta bidraget är betoningen och utvecklingen av försoningsfördraget, det avtal eller fördrag som slöts mellan Gud Fadern och Sonen före världens skapelse.⁶ Denna tematiska utveckling integrerar på ett subtilt sätt treenighetsläran, de gudomliga rådsluten, Kristus och predestinationen. Trots att just denna läroutveckling var en av de saker som Barth protesterade mest emot är det förmodligen ett av de områden inom reformert teologi som skulle vara mest intressant att införa i dagens teologiska debatt.⁷

Även om kapitlet har sina förtjänster (och inte då främst som forskningsinsats utan som en god framställning av ämnet) så finns det ett problem. I introduktionen och i Scotts kapitel ställs förbundsteologin i motsats till den "sterila" (s. 6) skolastiken som kapitlet innan presenterat. Det finns ett visst mått av sanning i detta påstående men det är potentiellt missvisande. För det "skolastiska" och det pastoral-teologiska var ju inte på kollisionskurs under 1500-1700-talet. De var olika genrer och det var främst kontexten som avgjorde om texterna eller framförandet skulle ha en homiletisk, pastoral eller skolastik-polemisk karaktär. Men visst innebar 1600-talet att man rörde om i den

filosofiska grytan. Scott påpekar därför helt korrekt att den reformerta teologin överlevde flera ”external stimuli” (s. 405) med vilket han syftar på de nya moderna filosofierna som Goudriaan gått igenom i ett tidigare kapitel. Men det är ju anmärkningsvärt att en av de framstående reformerta förbundsteologerna, Johannes Coeccius, var Cartesian och relativt anti-skolastisk. Som läsare hade man gärna velat veta mer om förhållandet mellan förbundsteologi, den nedärvda skolastiken och de nya filosofierna.

I det fjortonde kapitlet försvarar John Fresko kontinuiteten i synen på Skriften från de tidiga reformatörerna till de senare reformerta skolastikerna. De reformerta teologerna identifierade naivt inte Guds ord med det skrivna ordet, utan lärde att det skrivna ordet var ett instrument för det gudomliga och oskrivna Ordet. Således blev Skriften inte blott en källa till bibelcitat (”proof texting”) för teologin utan en auktoriserad källa till kunskap om det levande och frälsande Ordet.

I det femtonde kapitlet försöker Maarten Wisse och Hugo Meijer visa att de reformerta skolastikerna hade en pneumatologi som föregrep dagens trinitariska och pneumatologiska renässans (t.ex. i Karl Rahner och Yves Congar). I allmänhet får inte Anden så mycket spaltmeter i de skolastiska texterna men Andens verk och person är hela tiden förutsatt menar författarna. Det finns dock ett undantag som en del moderna teologer (inte minst i Collin Guntons efterföljd gissar jag) igenkänner: den engelske puritanen, John Owen. Owen skrev onekligen mer explicit och systematiskt om Anden i teologin och det kristna livet. Precis som artikel-författarna diskuterar, har det blivit relativt populärt i vissa teologiska kretsar att hävda att vi i Owens teologi möter ett relativt nydanande i förhållandet mellan

Kristus och Anden.⁸ Själv finner jag argumentationen för denna koppling lite förbryllande. Om man läser om Kristus i Owens *Pneumatologia*, så finner man lite eller eventuellt inget som inte står att finna i äldre eller i Owens samtida teologer. Ett exempel är att den utbredda skolastiska uppfattningen om att Kristi mänskliga natur hade fått alla övernaturliga gåvor (*dona superaddita*) är påfallande pneumatologisk (ofta med referens till Jesaja 7). Således finner jag i sak samma pneumatologiskt grundade begrepp i de medeltida skolastikerna som i Owen. Jag hoppas i framtiden få möjlighet att lite närmare undersöka Owens syn på saken i ljuset av den kristna traditionen.

Kapitel sexton talar om den kristna etiken i reformert teologi. Luca Baschera skriver att etiken är mer än bara ”teologin i praktiken”; den är en del av den reformerta teologin. Baschera visar att den reformerta etiken var väl grundad i traditionen, de patristiska och skolastiska källorna. Kapitlet har dock en brist i det att författaren inte närmare visar på relationen etiken-naturrätten. Naturrätten berörs kort i det sista och artonde kapitlet som av John Witte behandlar (med en modern term) den politiska teologin under 1500-talets reformerta teologi. I kapitlet innan har Pieter Rouwendal behandlat predestinationsläran i reformert ortodoxi. Förutom att försvara predestinationsläran från anklagelsen att den leder till determinism upprepas flera av de poänger som Clarke gjorde i sitt kapitel om förbundsteologin.

Som helhet har författarna under Herman Selderhuis redaktörskap bidragit till en välkommen och användbar handbok inom området. Det bör emellertid tilläggas att vissa bidrag håller en relativt ojämn nivå i fråga om formalia, språk och ett par tillfällen (som jag antytt ovan)

vetenskaplig akribi. Man får tyvärr ibland intrycket att alla bidragen inte är riktigt färdiga och att relationen mellan dem kunde ha tänkts igenom bättre. Vissa bidrag, kanske för att flera inte har engelska som modersmål, var rent språkligt sett svårlästa. Likväl är de flesta bidragen informativa och del verkliga pärlor som uppmuntrar till vidare studier.

Jag skall nu behandla några frågor något mer ingående och börjar med forskningsläget.

Forskning inom reformert skolastik

I det första kapitlet skriver Willem van Asselt en kort forskningsöversikt. Sättet som kapitlet är skrivet följer ett slags standardberättelse efter den i särklass ledande forskaren, Richard A. Muller och hans många böcker och artiklar som sträcker sig från 1980-talet tills i dag.⁹ Flera av de andra författarna tar också tillfället i akt att positionera sina bidrag i forskningen i likhet med van Asselt. Berättelsen brukar ungefär låta så här. Under 1800-talet drevs forskningen av ett slags idealism som försökte finna en bärande nyckel-idé i varje tänkare och system, en så kallad "centraldogm" (*Zentraldogma*), Centraldogmen i reformert skolastisk, menade flera äldre forskare, var predestinationen. Alla aspekter av reformert teologi och fromhet kunde, enligt denna forskningstradition, förklaras med hänvisning till predestination. En del av de äldre forskarna lokaliserade predestinationen som centraldogm i Kalvins teologi medan andra menade att Calvin inte var intresserad av predestination på samma sätt som hans efterföljare.¹⁰ Dessa forskare menade istället att fromheten och det kristna livet var Kalvins centraldogm. Vidare, menade dessa forskare, förvanskades Kalvins fromhetsideal eftersom det ersattes med

en allomfattande predestinationslära kombinerat med medeltida skolastik och metafysik.¹¹

Vi kan notera att denna *typ* av forskning ej var unik för reformationens forskning under 1800-talet och in på det tidiga 1900-talet. Vi möter den också i Anders Nygrens stora verk, *Eros och Agape* och Gustav Auléns, *Christus Victor*. Dessa verk sökte identifiera "motiv" som förklarar ett helt fenomen. Nygren menade t.ex. att "grundmotivet" i den kristna kärlekstanken är Guds *agape*, den självutgivande kärleken som är osjälvisk, i motsats till den mänskliga kärleken, *eros*, som är självisk. Motivforskningen och sökande efter en centraldogm har mer eller mindre försvunnit som dominerande forskningsparadigm i dag. Teorin härrör från en tid då forskare (som ofta var skolade i någon form av filosofisk idealism) kunde göra grova generaliseringar om ett material, system, period eller person baserat på en grundläggande idé. Är det något postmodernismen har lärt oss är det väl just att vara misstänksamma mot teorier av det slaget. Det blir i slutänden inte en förklarande teori utan en ideologi som gör "våld" på texterna. För visst ter det sig ganska orimligt att reducera en tänkare eller en rörelse till en grundläggande idé, dogm eller motiv. En tänkare eller rörelse har ofta flera idéer och inte sällan står de i konflikt – subjektivt och/eller intersubjektivt.

Inom forskningen talar man idag istället om kontinuitet och diskontinuitet. van Asselt beskriver hur den äldre forskningen byggde på förutsättningen att det rådde en radikal diskontinuitet mellan de tidiga reformatörerna och deras skolastiska eller ortodoxa efterföljare. (Det rörde sig ju om olika grundmotiv eller centraldogmer.) I själva verket har nyare forskning visat att detta är en förenklad bild.

Tvärtom finns det belägg i texterna för en betydligt starkare kontinuitet mellan reformationen, den medeltida skolastiken och, således, också till deras efterkommande skolastiker.

Ett annat problem med den äldre forskningen var deras smala syn inte bara på reformert teologi utan också på skolastik. I princip menade man att skolastiken som metod och lära producerade en rationaliserad och död ortodoxi. Men att identifiera skolastik med rationalism är en mycket smal syn på vad skolastik egentligen är. Skolastiken var framförallt en metod eller en uppsättning verktyg för att behandla olika områden vetenskapligt. Även dagens akademiska studier är djupt påverkade av denna idéhistoriska strömning. Skolastikernas relativt enhetliga metod ledde dem inte till en enhetlig lära, grundat i förnuftet. Snarare var det så att skolastikens verktyg gav teologerna möjlighet att utforska och behandla den kristna tron i en mängd olika riktningar. Att påstå att skolastiken bygger på en central-dogm, vad den nu kunde tänkas vara, stämmer helt enkelt inte med fakta.

Filosofi och teologi

Skolastiken är alltså känd för sitt metodologiska rigorösa sätt att bedriva vetenskapliga studier på alla områden. Den reformerta skolastiken är inget undantag. Som det framgick av det ovanstående har det ibland antagits att andra och tredje generationens protestanter gick *tillbaka* till medeltida skolastiska mönster för teologin och därmed svek Luther och Kalvins sak. Men det är en mycket ensidig berättelse. I själva verket behövde inte andra och tredje generationens protestanter gå tillbaka till medeltidens skolastik eftersom skolastiken var en relativt obruten akademisk tradition. I mångt och mycket uppfattades adjektivet ”skolas-

tik” som identiskt med ”akademiskt”. De breda aristoteliska traditionerna har bistått teologin och stått den nära sedan medeltiden. Ett sätt som Aristoteles influens framkommer är disciplin-uppdelning i *trivium* (grammatik, retorik och logik) och *quadriivium* (aritmetik, geometri, musik och astronomi), en medeltida distinktion som har sina rötter i en läsning av Aristoteles vetenskapliga verk. Ett annat är kosmologin som stod fortlevde som rådande paradig in på 1600-talet. Etik, metafysiken och fysiken är andra delar. Aristotelianismen etablerade ett språkbruk och analysverktyg som lämpade sig för flertalet områden. Humanismen innebar egentligen inte ett brott med skolastiken. Det bibliska och patristiska materialet inlemmades i den aristoteliska traditionen med förnyad kraft i och med humanismens kärlek för språk och grundkällor.

Trots denna integration av teologi och filosofi bör vi inte tolka de ledande reformerta skolastikerna som rationalister, som om de försökte förklara hela den kristna läran med aristotelisk filosofi. Den kristna aristoteliska traditionen var vid, eklektisk, rymde interna motsättningar och ofta olika former kritik av Stagiriten (Aristoteles) själv. Snarare bör man karakterisera den Aristoteliska traditionen som en kommentartradition och en relativt enhetlig vetenskapsfilosofi. Ofta var det Aristoteles texter och positioner som kom att bli *startpunkten* för utvecklingen, inte alltid Aristoteles egna slutsatser.¹² De flesta under nämnda tidsperiod antog t.ex. Aristoteles uppfattning att allt materiellt består av form och materia – så också människan. Men Aristoteles var tveksam till att själen kunde överleva separationen från kroppen vid döden, något som var en etablerad kristen trosföreställning. Således var de krist-

na teologerna nödgade att argumentera emot Aristoteles på denna punkt.¹³ Konsekvensen var att på 1500-talet hade aristotelianismen vuxit, etablerats och inkorporerats i den kristna trosläran på ett mångfacetterat och mångtydigt sätt.

Aza Goudriaan visade i sin genomgång i kapitel 2¹⁴ att den aristoteliska traditionen var eklektiskt och utmanades av den nya filosofin (inte minst i Holland). Hans perspektiv skiljer sig något från Antonie Vos i kapitel fem. Vos har i forskarkretsar gjort sig känd för att han hävdar att reformert teologi, speciellt i frågor om Guds vilja och försyn, är grundade i en scotistisk voluntarism. Vos ger uttryck för denna uppfattning när han talar om att de reformerta teologerna var stöpta i den scotiska filosofin (*Companion*, 169) och därför reagerade starkt mot Descartes radikala tankar. Vos tolkning har blivit skolbildande för en grupp forskare i Utrecht i början av 1980-talet som började undersöka Johannes Duns Scotus texter i förhållande den reformerta teologitraditionen, och ofta i relation till den moderna systematiska och filosofiska teologin. Resultatet blir vad man skulle kunna kalla en dynamisk ”resourcement”-teologi.

En av de grundläggande filosofiska frågorna här är om världens kontingens skall tolkas ”diakront” eller ”synkront”.¹⁵ Med en diakron tolkning av kontingens menas att det som är fallet kunde ha varit annorlunda i ett temporalt perspektiv. Om Sokrates kliar sig på näsan kl. 12.00 så är detta inte ett nödvändigt faktum eftersom de händelser som ledde fram till att han kliade sig på näsan kunde ha varit annorlunda. Enligt en synkron tolkning av kontingens är det temporala perspektivet inte det avgörande utan istället tänker man sig att det som är fallet kunde ha varit annorlunda i en

annan ”möjlig värld”. Denna modala tolkning, som historiskt härrör från Scotus, blir uppenbar när man talar om mänskliga handlingar. Om Sokrates kliar sig på näsan vid en tidpunkt ligger friheten (eller viljans icke-determinism) i att Sokrates vid *samma* tidpunkt kunde ha valt att klia sig i håret istället. Det vill säga, det måste finnas alternativa handlingsmöjligheter för att Sokrates näskliande skall betraktas som fritt. Denna tolkning av den fria viljan kallas ofta för ”libertariansk” i den moderna filosofiska litteraturen och bygger på principen om alternativa handlingsmöjligheter. Problemet är dock att de flesta av de reformerta skolastikerna troligen inte var libertarianer utan snarare ”kompatibilister” eller kanske ”voluntarister” eller ”svaga determinister” om vi skall låna fler moderna termer. Med detta menas oftast att en person är fri att välja A om inget hindrar personen från att välja A samt att handlingen utgår från personen själv. Men inget hindrar heller, enligt denna syn, att Gud samtidigt är första orsak till människors fria handlingar (s.k. ”svag determinism”). Här är det alltså inte relevant att tala om alternativa handlingsmöjligheter som ett villkor för reell frihet. Viljan är helt enkelt inte fri i den gängse libertarianska bemärkelsen.¹⁶ Och om det är sant att de reformerta skolastikerna inte är libertarianer är den scotistiska tolkningen orimlig.

Vidare är den scotistiska tendensen i reformert teologi ytterst svår att belägga i källorna. Detta är kanske Utrecht-skolans akilleshäl. Låt vara att en del termer som använts av de reformerta skolastikerna har scotistiska resonanser men det skall inte blandas ihop med att de antog begreppen. Som vi har sagt, de reformerta teologerna var långt mer eklektiska än vad den scotistiska tolkningen ger vid handen. (I värsta fall närmar sig Utrecht-skolans tolk-

ning därmed den tidigare omnämnda centraldogm-traditionen.)

En författare som inte håller med om Vos tolkning är Sebastian Rehnman som i sin artikel kopplar ett helhetsgrepp om gudsläran i reformert ortodoxi. Artikeln utesluter inte alternativa filosofiska influenser (som scotismen eller cartesianismen) men visar med metodologisk klarhet att den gängse filosofiska traditionen som assisterade teologin i gudsläran i mångt och mycket var en relativt traditionell thomism. Metodologiskt förefaller således denna mer modesta utgångspunkt vara överlägsen Vos.

Med Aza Goudriaans artikel som utgångspunkt kan vi dock teckna den mångfald och utbyte av idéer som kännetecknar 1600-talets reformerta teologi främst på holländsk mark.¹⁷ Under 1600-talet sammanföll den reformerta skolastikens ”guldålder” (eller högskolastiken) med uppkomsten av ett antal nya filosofier. En första impuls som kom att få stora efterdyningar i den europeiska akademiska världen var Petrus Ramus kritik av den traditionella Aristoteliska logiken, förkastande av metafysiken till förmån för ett mer praktiskt och retoriskt inriktat system. Det finns olika uppfattningar om i vilken mening och i vilken mån som ramismen är ett förkastande av aristotelianismen eftersom många av de begrepp och distinktioner som Ramus framförde fortfarande var att betrakta som aristoteliska.

Förutom ramismen var det framförallt ett filosofiskt alternativ som skulle bidra till aristotelianismens nedgång och fall, cartesianismen.¹⁸ Den franske filosofen, René Descartes filosofi utmanade de traditionella tolkningarna av den kristna tron. De reformerta teologernas (samt lutherska och romersk katolska teologernas, skall vi tillägga) reception av Descartes filosofi var långt ifrån entydig. Det

fanns de reformerade teologer under 1600-talet som var positiva till hela eller delar av Descartes filosofi och det fanns de som var djupt kritiska (*Companion*, 43-53). En del försökte med varierande framgång kombinera detta med aristotelianismen. 1676 antogs vid Leidens universitet ett antal teser mot cartesianismen som kom att utgöra kulmen på en livlig debatt om vad som var godtagbart och vad som inte var det.

Exakt vad var det då som utmanade den reformerta teologin? Det var t.ex. Descartes föreställning om ”klara och distinkta idéer” som grunden för vetande och metafysik, att dessa idéer skulle vara produkten av den absoluta gudomliga viljan och att människan i likhet med Gud och andra (eventuella andliga varelser) är ett tänkande ting (*res cogitans*) samt att kroppen är ett utsträckt ting (*res extensa*). Sådana föreställningar skulle komma att ifrågasätta Guds suveränitet och mysterium, att själva trosakten blir ett rationalistiskt omdöme om trosakten och dess objekt värderas utifrån i vilken mån de kan begreppsliggöras som klara och distinkta idéer samt enheten och distinktionen mellan ”macrocosmos” (Gud och skapelsen) och ”microcosmos” (själ och kropp). Descartes tänkte sig att Guds existens inte kunde bevisas utifrån naturlig filosofi, så som den breda aristoteliska traditionen hävdade. Istället gick han delvis tillbaka till en tidigare medeltida tradition från Anselm: idén om Gud som nödvändigt existerande eftersom Gud är det högsta tänkbara och mest fullkomliga väsendet (vilket Kant senare skulle kalla det ”ontologiska gudsbeviset”). För de mer aristotelisk-thomistiskt grundade reformerta teologerna var detta en uppenbar orimlighet då resonemanget inte byggde på *a posteriori*-bevis utan på *a priori*.

Goudriaan noterar att aristotelianismen i den nedärvda och eklektiska formen var mer kongenial med den kristna tron än cartesianismen på flera punkter, så som i fråga om biblisk exeges och förhållandet mellan naturlig och övernaturlig eller uppenbarad teologi. Men ändå föll aristotelianismen gradvis undan för cartesianismen och andra medtävlare under 1600-talet (Baruch Spinoza, John Locke och Gottfried W. Leibniz). Den tidiga moderna filosofiska och teologiska historien är mångfacetterad och de reformerta teologerna i Europa och även i de nya områdena i Amerika stod inför många utmaningar. Dessa är blott några exempel på hur aristotelianismen mötte cartesianismen. 1600-talets idéhistoria är ett spännande forskningsfält.

En sak som Goudriaan berör i förbifarten är att det bland de reformerta teologerna under 1500-1700-talen inte fanns någon ”reformed objection to natural theology” eller ens någon ”reformed epistemology” som religionsfilosofier i dag talar om i Alvin Plantingas efterföljd.²⁰ Alvin Plantinga’s berömda invändningen mot naturlig teologi är kanske reformert i en modern mening (det finns ju likheter med tidigare nämnde Karl Barth och före honom Herman Bavinck) men den har förmodligen mycket svagt stöd i de första två hundra årens tänkande kring teologi och filosofi i de reformerade kyrkorna.²¹ Man får hoppas att samtida religionsfilosofier inte nöjt sig med ett så pass ohistoriskt språkbruk eftersom det öppnar för ett anakronistiskt engagemang i klassiska teologiska frågor.²²

Värdet av reformert skolastik för samtidens teologi och religionsfilosofi

Jag vill avslutningsvis nämna något om värdet i forskning inom reformert skolastik. Här tar jag snarare Brill-volymen som

språngbräda än referenspunkt för att dra ut några konsekvenser.

Jag vill först helt kort återknyta till vad jag sade i inledningen. Den moderna Barth-forskningen torde finna ett värde i en bättre kännedom om Barths kanske viktigaste historiska samtalspartners. Inte minst ligger det ett värde i att upptäcka att den reformerta skolastik som Barth lärde sig hör till en specifik kyrkohistorisk skola med sina egna historiografiska problem. Hur påverkar detta läsningen av Barth och hur påverkar det hans plats i teologins historia? Detta är frågor som vi bara har börjat nysta i.

Ett annat område som forskningen inom reformert skolastik är relevant för är den moderna religionsfilosofin samt den systematiska och filosofiska teologin. Sedan länge, kanske i en relativt obruten kedja sedan medeltiden, har figurer som Augustinus, Anselm och Aquino och deras kollegor varit referenspunkter för en mängd grundläggande frågor inom den filosofiska teologin. Så var det också under upplysningens skolastikkritiska period då skolastikens begrepp och argument stod som relief. Under den senare delen av 1900-talet har den kristna filosofiska teologin blomstrat samtidigt som forskningen om medeltidsfilosofi och teologi har blomstrat i rabatten bredvid. Flera av forskarna har korsbefruktat växterna i sina akademiska trädgårdar. Norman Kretzman, Eleonore Stump, Marilyn A. McCord och Richard Cross, bara för att nämna några av mina egna favoriter, är utmärkta exempel på filosofer som har lärt oss mer om skolastikens artrikedom och visar att denna lärdom kan ge liv åt den moderna debatten i filosofisk teologi. Förutom den filosofiska teologin, så är det i dag inte längre ”ute” att citera Thomas av Aquino när man talar om frågor som rör områden som

etik, medvetandefilosofi, kunskapsteori, naturfilosofi och estetik. Thomas insikter tas på stort allvar och, precis som inom religionsfilosofin, är det ofta personer med ett ben i varje trädgårdsland (om jag får fortsätta metaforen) som leder diskussionen. Vi kan numera skönja början till en liknande korsbefruktning mellan protestantisk skolastisk och modern filosofisk teologi. Filosofiska teologer som Paul Helm, Oliver Crisp, Sebastian Rehnman, Utrecht-skolans folk och undertecknad hör till en liten men förhoppningsvis växande skara som vill försöka dra nytta av dagens insikter.

Låt mig till sist nämna relationen mellan några forskningsfält som jag anser kan vara viktiga för dagens debatter. Det handlar om förhållandet mellan exegetik, filosofi och teologi. Under den medeltida och den protestantiska skolastiken var dessa tre områden fredligt inställda till varandra. Disciplinerna hade sina egna domäner men kunde också relativt friktionsfritt överlappa och interagera i de reformerta skolastikernas skrifter och institutioner. Den kanske tydligaste skillnaden mellan den medeltida och protestantiska skolastiken har inte med den filosofiska bearbetningen att göra utan med exegetiken. Medeltida exegetik ärvde den patristiska distinktionen mellan en andlig och bokstavlig läsning av de bibliska texterna. Henri de Lubac och andra moderna teologer har hävdat att vi har en hel del att lära oss från den patristiska och den medeltida exegesen. Det är sant och visst men det bör ändå erkännas att den exegetiska iver och känslighet för texten som drev reformatörerna rör sig på en annan nivå och ditintills okänd nivå. Deras uppmärksamhet riktades mot texten, grundspråken och filologiska problem på ett sätt som delvis föregriper den

moderna exegetiken. Men ändå behöll man den perenna filosofiska och i långa stycken traditionella lärotraditionen som man fått från de medeltida teologerna. Återigen, detta är inte så konstigt eftersom nyare forskning har visat på att det råder långt större kontinuitet mellan medeltiden och protestantismen än man tidigare förmodat.

Modern religionsfilosofi och filosofisk teologi är ett slags arvtagare eller avlägsna släktingar till skolastikerna i den meningen att de låter metafysiska och teologiska frågor stå i en fruktbar dialog. Men utövare inom dessa ämnen är påfallande svaga på det exegetiska området. Här skiljer sig modern systematisk och filosofisk teologi från sina skolastiska föregångare, både i dess medeltida och protestantiska form. Dessa discipliner är i allmänhet ovilliga att låta respektive domäner interagera för nära varandra. Separationen mellan facken signalerar en brist på integration inom den akademiska och kyrkliga teologin och delvis är den ett filosofiskt problem. Efter upplysningstiden har filosofin och därmed också teologin tvingats att försöka lösa de skeptiska attacker och antinomier som Descartes och Kant ställt upp. Mängder av teologiskt bläck har spillts på att försöka lösa dessa men utan att reflektera över vilka kunskapsteoretiska förutsättningar som råder. Jag kan bara önska att den moderna religionsfilosofin, den filosofiska och systematiska teologin kunde ta de reformerta skolastikerna som mönsterbild, utan att för den skull okritiskt upprepa alla deras slutsatser. Förmodligen var det precis så, om än på ett mycket kreativt sätt, som 1900-talets störste teolog använde sig av de historiska källorna till reformert teologi.

Noter

1. I engelsk översättning, *Reformed Dogmatics* (London: HarperCollins, 2000).
2. Se t.ex. Ryan Glomsrud "Karl Barth as Historical Theologian: The Recovery of Reformed Theology in Barth's Early Dogmatics" i David Gibson och Daniel Strange (red.) *Engaging with Barth: Contemporary Evangelical Critiques* (London: Continuum, 2008), 84-112; *Karl Barth Between Pietism and Orthodoxy: A Post-Enlightenment Resourcement of Classical Protestantism* (Oxford: Oxford University Press, 2009) och Dolf Te Velde *The Doctrine of God in Reformed Orthodoxy, Karl Barth, and the Utrecht School* (Leiden: Brill, 2013).
3. Heppe delade många teologiska förutsättningar och idéer med andra kända 1800-tales teologer som Alexander Schweitzer, Friedrich Nietzsche och Julius Kaftan.
4. För ett bidrag se Sebastian Rehnman "Heidelbergkatekesen 450 år" *Theofilos* vol.6 nr 1 (2014), 82-97.
5. (Grand Rapids: Baker Academic, 1987-2003). Det ryktas att Muller arbetar på fler band i serien!
6. John Owen var en av de som integrerade detta i teologin och andligheten. Se Carl Trueman
7. Standardverket inom området är Richard A. Muller's *Christ and Decree: Predestination and Christology from Calvin to Perkins* [2a utgåvan med nytt förord] (Grand Rapids: Eerdmans, 2008).
8. Se t.ex. *Oliver Crisp, Revisioning Christology: Theology in the Reformed Tradition* (Basingstoke: Ashgate, 2011), kap. 5.
9. Se framförallt den tidigare nämnda *Post-Reformation Reformed Dogmatics*.
10. Man talar om "Calvin against the Calvinist"-tesen inom modern forskning. Termen är tagen från en av delnyaste av den äldre forskningens företrädare, Basil Hall's "Calvin against the Calvinist" i G. Duffield (red.) *John Calvin: A Collection of Distinguished Essays* (Grand Rapids: Eerdmans, 1966), 12- 37.
11. Så t.ex. i Otto Gründlers, *Die Gotteslehre Girolamo Zanchi und ihre Bedeutung für seine Lehre von der Prädestination* (Neukirchen-Vluyn, 1965).
12. Se kap. 1 och 2 i min, "De Incarnatione Filij Dei: Jerome Zanchi (1516-90) and the Analysis of Reformed Scholastic Christology" (Opublikerad doktorsavhandling i religionsfilosofi vid MHS, Stavanger, 2015)
13. Hieronymus Zanchius (1516-90) argumenterade för själens odödlighet mot några av de "radikala" aristotelikerna från Italien.
14. Innehållet i kapitlet behandlas ingående och systematiskt i hans, *Reformed Orthodoxy And Philosophy, 1625-1750: Gisbertus Voetius, Petrus Van Mastricht, And Anthonius Driessen* (Leiden: Brill, 2006).
15. Se idéutbytet om dessa frågor i Paul Helm, "Synchronic Contingency in Reformed Scholasticism. A Note of Caution", *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 57 (2003); 207-23 Andreas Beck och Antonie Vos, "Conceptual Patterns Related to Reformed Scholasticism", *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 57 (2003), 223-33 och Paul Helm igen i "Synchronic Contingency Again", *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 57 (2003), 234-8.
16. Här råder emellertid en språkförbistring eftersom vi lätt kan fastna i anakronistiska felslut. Frågan är ytterst kanske denna: tänkte överhuvudtaget skolastikerna i termer av libertarianism och voluntarism och begrepps-paret inkompatibilism och kompatibilism? Jag har använt termerna för att göra det möjligt för moderna läsare att eventuellt kunna relatera sin kunskap till de reformerta skolastikerna. Se Anthony Kennys anmärkningar i *Aquinas on Mind* (Oxford: Routledge, 1993), 77-9.
17. Goudriaan har en diger publikationslista om förhållandet mellan teologi och filosofi under 1600-talet. Här kan vi framförallt nämna: *Reformed Orthodoxy and Philosophy, 1625-1750: Gisbertus Voetius, Petrus van Mastricht, and Anthonius Driessen* (Leiden/Boston: Brill 2006)
18. 1600-talet var filosofiskt sett en "vild" tid då många olika ansatser prövades och möttes. Jag har valt här att fokusera på den kanske mest framträdande. Andra filosofiska impulser som var oerhört viktiga var t.ex. Thomas Hobbes och John Locke.
19. Alvin Plantinga, "The Reformed Objection to Natural Theology," *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 15 (1980): 49-63. Eller på internet: http://andrewmbailey.com/ap/Reformed_Objection.pdf. (2015-06-02) För en mer utvecklad version, se Michael Sudduth's *The Reformed Objection to Natural Theology* (Basingstoke: Ashgate, 2009).
21. Se Sebastian Rehnmans behandling, i "A Reformed Natural Theology?", *European Journal for Philosophy of Religion* 4 (2012), 151-75.
22. För mer om detta, se min "Från Religionsfilosofi till Filosofisk teologi" *Theofilos* vol. 4 nr. 1 (2012), 74-88.