

S·T·K

SVENSK TEOLOGISK KVARTALSKRIFT 2016

ÅRGÅNG 92

Svenska kyrkan och dess prästers tro

av Erika Willander, Uppsala och Niclas Blåder, Uppsala

Metoder och möjligheter i nytestamentlig exegetik

av Samuel Byrskog, Lund

På väg mot ett ickerelativiserande traditionsbegrepp:
MacIntyre och Newman

av Erik Åkerlund, Lund

Kyrkan och samtalets eskatologiska öppningar

av Susanne Forsström Fäldt, Stockholm

2

INNEHÅLL

Ledare

av docent Johanna Gustafsson Lundberg, Lund, och docent Roland Spjuth, Örebro49

Svenska kyrkan och dess prästers tro

av FD Erika Willander, Uppsala, och FD Niclas Blåder, Uppsala.....50

Metoder och möjligheter i nytestamentlig exegetik. Om några hermeneutiska aspekter av ny bibelforskning

av professor Samuel Byrskog, Lund.....65

På väg mot ett ickerelativiserande traditionsbegrepp: MacIntyre och Newman

av FD Erik Åkerlund, Uppsala76

Kyrkan och samtalets eskatologiska öppningar

av masterstudent Susanne Forsström Fäldt, Lund83

LITTERATUR 92

Mayanthi L. Fernando, *The Republic Unsettled: Muslim French and the Contradictions of Secularism*

rec. av docent Patrik Fridlund, Lund92

Harald Hegstad, *Gud, verden og håpet: Innføring i kristen dogmatikk*

rec. av docent Roland Spjuth, Örebro.....93

Thomas H. Groome: *Kommer det att finnas tro? En ny vision för undervisning och växande tro*

rec. av teol. kand. Clara Nystrand, Malmö94

Martin Nykvist och Alexander Maurits (red), *Kyrkan och idrotten under 2000 år. Antika, medeltida och moderna attityder till idrott*

rec. av professor Yvonne Maria Werner, Lund95

Ledare

JOHANNA GUSTAFSSON LUNDBERG

ROLAND SPJUTH

Här kommer äntligen ett försenat andra nummer, dock med fyra viktiga artiklar. I numrets första artikel ”Svenska kyrkan och dess prästers tro” diskuterar sociologen Erika Willander och Niclas Blåder, vars ämne är systematisk teologi, hur Svenska kyrkans präster förhåller sig till kyrkans troslära. Denna artikel lyfter frågor om vilka tolkningsinriktningar som kan identifieras hos prästerna samt vilken betydelse dessa har för hur prästerna ser på relationen mellan sin egen tro och Svenska kyrkans troslära. Analysen utgår från ett enkätmaterial från 2012 med 1348 svarande. Ett av resultaten pekar på att prästerna i Svenska kyrkan i sin trostolkning ligger nära de av kyrkan bejakade bekännelse- och lärodokumenterna. Detta resultat ställer intressanta frågor om den kritik i media som under det sista året beskrivit Svenska kyrkans präster som alltför liberala, och Svenska kyrkan som en kyrka som tappat sin tradition, något som författarna också reflekterar över i slutet av artikeln.

Samuel Byrskog tar i en andra artikel upp relationen mellan systematisk teologi, bibelvetenskap och kyrka. Byrskog oroar sig över att ämnesdiscipliner kan avskärma sig från varandra så att de inte tar de andra disciplinernas utmaningar på allvar. Kyrka och samhälle behöver sådan dialog. Byrskog väcker en rad viktiga frågor utifrån bibelvetenskapens utveckling och vi hoppas följa upp dessa i kommande nummer.

Numret innehåller också två artiklar som diskuterar andra centrala frågor i aktuell teologi. Erik Åkerlund prövar Alisdair MacIntyres mycket inflytelserika betoning på traditionens betydelse för mänskligt tänkande, men menar att John Henry Newman skulle kunna komplettera några av de brister som finns i MacIntyres förståelse av tradition. Susanne Forsström Fäldt skriver ett svar på Agambens utmanande fråga till kyrkoledare huruvida kyrkan kommer ”att fatta tag i sin historiska möjlighet och återfinna sitt messianska kall”. I artikeln söker hon svar som inte blir till idealistiska och orealistiska förhoppningar utan ger rum för autentiska, situerade möten och social dialog.

Ännu är inte år 2016 slut enligt STKs tideräkning. För att årgången inte ska bli alltför utsträckt kommer vi att ge ut ett fullmatat dubbelnummer inom en relativt snar framtid. I det numret kommer flera internationella utblickar att finnas med.

Svenska kyrkan och dess prästers tro

ERIKA WILLANDER

NICLAS BLÅDER

Erika Willander är filosofie doktor i sociologi, lektor vid sociologiska institutionen samt forskare i sociologi vid analysenheten på kyrkokansliet i Uppsala.

Niclas Blåder är filosofie doktor i religionsvetenskap och forskare, med inriktning mot systematisk teologi, vid forskningsenheten på kyrkokansliet i Uppsala.

Den här artikeln handlar om hur präster i Svenska kyrkan idag tolkar och förhåller sig till Svenska kyrkans tro, bekännelse och lära. I kyrkoordningen kan man läsa:

Kyrkans lära formuleras genom den teologiska reflektionen över vad tron och bekännelsen innebär. Det är en uppgift för enskilda kristna och kyrkan att i varje tid på nytt leva sig in i trons djup och klargöra dess innebörd. Läran uttrycks i trosbekännelser, i skrifter från kyrkans historia, i gudstjänstböcker och andra nutida dokument som kyrkan har bejakat. Varken trosbekännelserna eller läran är föremål för tro. De redovisar vad kyrkans övertygelse består i och utlägger tron. I fortlöpande samtal med andra traditioner, i förkunnelsen och gudstjänsten fortsätter Svenska kyrkan att utlägga sin tro.¹

Men vad innebär i praktiken att Svenska kyrkan fortsätter att utlägga sin tro? Svaren i den här artikeln bygger på resultat från en representativ enkätundersökning. Att undersöka resultatet av teologisk reflektion genom en enkätundersökning ställd till präster är ovanligt,² men det betyder inte att det primärt är av tekniska metodskäl som undersökningen genomförts som en sådan.

¹ Svenska kyrkans kyrkoordning. Första avdelningens inledning.

² Undantag är Bäckströms böcker om präster, men de tar bara delvis upp vad präster tror på. Anders Bäckström, *I Guds tjänst: En profilundersökning av Strängnäs stifts präster 1991* (Strängnäs stift samt Uppsala universitet, teologiska institutionen, 1992) och Anders Bäckström och Anna Kristiansson, *I ordets tjänst: En profilundersökning av Härnösands stifts präster (Härnösands stift, 1994)*.

Kunskapen om hur Svenska kyrkans präster förhåller sig till tro och lära är liten. Varje bidrag, från skilda synvinklar och med hjälp av olika metoder hjälper till att bygga kunskap vilken är relevant både för prästers egen reflektion och för den vidare förståelsen av kyrkan i samtiden. Analyserna som presenteras i denna artikel är unika i sitt slag och kan därför antas vara relevanta för reflektion över ett antal grundläggande frågor som rör Svenska kyrkan.

I Anne-Louise Erikssons bok *Att predika en tradition* beskrivs Svenska kyrkans troslära i förhållande till prästernas uppgift att predika.³ Uppgiften att predika beskrivs som en intellektuell reflektion över trosläran.⁴ Texten och reflektionen är alltså inte desamma och de formuleringar som görs kan skilja sig mellan präster utan att för den skull befinna sig utanför det som kan kallas Svenska kyrkans tro och lära. Svenska kyrkans präster har genom sina vigningslöften i uppdrag att levandegöra Svenska kyrkans troslära,⁵ därför kan prästers tolkningsprocess betraktas som en del av en förvaltande process.

Mot bakgrund av detta är det intressant att studera Svenska kyrkans prästers tolkningar av trosläran och hur de menar att deras tolkningar förhåller sig till kyrkans troslära. Syftet med denna artikel avgränsas till att bidra med kunskap om hur Svenska kyrkans präster förhåller sig till kyrkans troslära. För att bidra med sådan kunskap besvaras två frågeställningar:

³ Anne-Louise Eriksson, *Att predika en tradition: Om tro och teologisk literacy* (Lund: Arcus, 2012).

⁴ Eriksson sid. 16-17.

⁵ Prästvigningsmessa, *Den Svenska kyrkohandboken, del II*. Stockholm: Verbum

- 1) Uttrycker Svenska kyrkans präster sin tro på sätt som låter sig delas in i skilda tolkningsinriktningar?
- 2) Har tolkningsinriktningarna betydelse för hur prästerna betraktar relationen mellan sin egen tro och Svenska kyrkans troslära?

Härutöver presenteras fördjupande analyser tänkta att bidra till förståelsen av tolkningsinriktningarnas betydelse för Svenska kyrkan.

Metod och material

Analyserna i den här artikeln baseras på ett enkätmaterial som samlades in 2012. Enkäterna utformades av Anne-Louise Eriksson och distribuerades digitalt till präster verksamma i Svenska kyrkan. De som tillfrågades att delta hade vid tillfället för undersökningen en personlig epostadress i Svenska kyrkans organisationsregister. Kravet på en personlig epostadress utöver en allmän bestämdes för att prästerna skulle bibehålla sin anonymitet efter att ha svarat på enkäten. Totalt kunde 1804 präster kontaktas via epost och av dessa valde sammanlagt 1348 att svara. Antalet svar motsvarar en svarsfrekvens på 75 procent vilket i samhällsvetenskapliga sammanhang är en mycket hög svarsfrekvens. Resultatet kan därför sägas vara tillförlitligt och beskriver gruppen verksamma präster i Svenska kyrkan väl.

När enkäten skickades ut gjordes det tydligt att undersökningen inte gjorde anspråk på att täcka in alla aspekter av Svenska kyrkans tro, bekännelse och lära. Enligt ett medföljande brev var fokus "några områden som gör anspråk på något övernaturligt".⁶ I samma brev står det att områdena valts eftersom de återkommer i diskussioner om Svenska kyrkans tro, bekännelse och lära. Trots att prästerna som svarade på enkäten hade tillgång till denna generella information om undersökningens innehåll var de inte på förhand informerade om vilka frågor som skulle ställas i enkäten. Enkätens digitala format gjorde att en enkätfråga behövde besvaras för att nästa

fråga skulle bli tillgänglig. Prästerna kunde sålunda inte bläddra framåt i enkäten utan att ha svarat på föregående frågor.

Prästerna ombads först svara på frågor om kön, ålder, vigningsår och vilket stift hen tjänstgör i. Därefter följde ett frågebatteri om tolkningar av tro uppdelat efter rubrikerna "Om Jesu uppståndelse", "Om evigt liv", "Om försoningen" och "Om undren". Först härefter fick prästerna ta ställning till i vilken utsträckning de ansåg att deras egen tro överensstämmer med Svenska kyrkans troslära. Eftersom frågorna om tro kom före frågorna om inställning till Svenska kyrkans troslära borde prästerna inte ha influerats av att de skulle besvara frågan om inställning till trosläran när de svarade på frågorna om sin egen tro.

I sättet som enkätfrågorna om tro är utformade ligger studiens avgränsningar. I brevet som skickades ut tillsammans med enkäten står det att syftet med undersökningen "är att skaffa kunskap om hur präster tolkar några av de trosföreställningar som tycks motsägas av dagens naturvetenskap".⁷ Syftet för enkätundersökningen ligger således i linje med den analytiska ansatsen i Anne-Louise Erikssons bok *Att predika en tradition* där hon framhåller vikten av att formulera den kristna traditionen på ett sätt som möjliggör för teologi att samspela med sådant som i allmänhet betraktas vara vetenskapligt bevisat. Utifrån analysen beskriver Eriksson en skala av tolkningstraditioner som går från bokstavlig till bildlig tolkning.⁸ En bokstavlig tolkningstradition beskrivs i Erikssons analys som en frånvaro av tolkning där präster avstår från att tolka och låter det skrivna ordet stå för sig självt. Exempel på detta är när predikningarna karakteriseras av att bibelställen förklaras genom hänvisning till andra bibelställen. Tolkningstraditionen som Eriksson kallar bildlig karakteriseras till skillnad från den bokstavliga av mycket tolkning och enligt Eriksson framstår kristen tro inte "som en tro på något övernaturligt och hinsides utan handlar om livet här och nu".⁹ Eriksson skriver att mellan dessa ytterligheter finns en väg som hon benämner "teologiskt ansvarsta-

⁷ Missivbrev författat av Anne-Louise Eriksson.

⁸ Eriksson sid. 57-77.

⁹ Eriksson, sid. 76.

⁶ Missivbrev författat av Anne-Louise Eriksson.

gande”.¹⁰ Med ”teologiskt ansvarstagande” avser Eriksson tre teologiska uppgifter: undersöka, relatera och värdera. Erikssons resultat – skalan av tolkningstraditioner – kan genom konstruktionen av mittenalternativet kallat ”teologisk ansvarstagande” beskrivas som normativt då Eriksson tar ställning för detta mittalternativ i sin analys.

En normativ ansats – såsom den är beskriven i Erikssons analys – kan vid en första anblick te sig oförenlig med enkätforskning i allmänhet och enkätforskning om religion i synnerhet. Faktum är dock att normativa påståenden följda av svarsalternativ som ger den som svarar på enkäten möjlighet att instämma eller ta avstånd från påståendet är möjliga.¹¹ I enkäten som ligger till grund för denna undersökning användes denna frågekonstruktionsteknik och påståenden om ”Jesu uppståndelse”, ”Eviggt liv”, ”Försoningen” och ”Undren” formulerades på ett sådant sätt att de som svarade på enkäten kunde ta ställning genom svarsalternativen ”Instämmer inte alls”, ”Mycket tveksam”, ”Instämmer i viss mån” och ”Instämmer i stort sett”. Sammantaget formulerades 20 påståenden av Anne-Louise Eriksson om dessa ämnen. De formulerade påståendena återspeglar den varians Eriksson fann i sin analys av predikningar. För att studera mönster i denna varians bedömdes 13 av de totalt 20 påståendena relevanta för statistisk analys i denna artikel.¹²

Eriksson kallar de ytterligheter hon finner i analysen av predikningar för ”tolkningstraditioner”.¹³ Det Eriksson benämner som ”tolkningstraditioner” är inte detsamma som det som i denna artikel benämns som ”tolkningsinriktningar”. I den här artikeln används ”tolkningsinriktningar” i strikt mening för något tekniskt: det är svar på enkätfrågor som på ett statistiskt säkerställt sätt kan tematiseras till en sammanhållen helhet. Konceptuellt betyder ”tolkningsin-

riktning” något mer: det är svar med tankeanknytning till varandra. Genom att studera de svar som anknyts till varandra, och tolka dem som en helhet med en gemensam underliggande innebörd, kan vi förstå något mer än om vi tolkar betydelsen av de separata tolkningspåståendena var för sig.¹⁴ En ”tolkningsinriktning” kan förstås som en inställning till tolkning. Som sådan återger inte en ”tolkningsinriktning” hur en tolkning genomförs (exempelvis förklaras bibeltexter med referenser till andra bibeltexter). En ”tolkningsinriktning” kan sägas vara av mer principiell karaktär vilket betyder att den inte nödvändigtvis översätts till handling. En ”tolkningsinriktning” är därför något enklare än en ”tolkningstradition”. Såsom tolkningsinriktningar är observerade i denna studie kan också en präst ge uttryck för flera tolkningsinriktningar beroende av tillfälle och sammanhang. Det beror på att de deltagande prästerna svarat på alla de 13 påståenden som ingår i analysen och inte bara på påståenden som rör en av men inte de andra ”tolkningsinriktningarna”. För att åskådliggöra att ”tolkningstraditioner” inte är samma sak som ”tolkningsinriktningar” har vi i analysen valt att beskriva ”tolkningsinriktningarna” med andra begrepp än de Eriksson använder (bokstavligt och bildligt). Till skillnad från Eriksson utmynnar inte analysen i denna artikel i ett ställningstagande för någon särskild tolkningsinriktning.

Vad gäller de frågor om tro som används i enkäten bör nämnas att de inte tidigare analyserats och att det inte finns någon motsvarighet till undersökningens frågebatteri bland de frågor som använts i enkätundersökningar riktade till allmänheten eller Svenska kyrkans medlemmar.¹⁵ Kännetecknande för enkätstående till allmänheten är att de har med svarsalternativ som representerar fullständigt avståndstagande

¹⁰ Eriksson, sid. 30.

¹¹ Jämför till exempel med påståenden utformade för att mäta värderingar i de internationella enkätundersökningarna World Value Survey eller European Value Study.

¹² Relevansbedömningen gjordes på ett datadrivet sätt vilket här betyder att de påståenden som tillsammans förklarar störst varians av det insamlade materialet valdes ut för fortsatt analys.

¹³ Eriksson, sid. 76.

¹⁴ Den valda analystekniken (faktoranalys) används vanligen då enkätstående var för sig endast delvis eller indirekt mäter ett komplext underliggande fenomen, såsom religion jmf., Voas, David (2009) *The Rise and Fall of Fuzzy Fidelity*. European Sociological Review.

¹⁵ För en översikt av hur religiositet undersökts genom enkäter i Sverige se Erika Willander, *What Counts as Religion in Sociology? The Problem of Religiosity in Sociological Methodology* (Uppsala universitet diss: Uppsala, 2014).

(till exempel ”jag tror inte på någon Gud, makt eller kraft” eller ”jag tror inte på ett liv efter döden”). Sådana avståndstagande alternativ finns inte i denna enkätundersökning. Istället har prästerna fått ta ställning till påståenden som representerar olika sätt att tolka Jesu uppståndelse, evigt liv, försoningen och undren. Resultaten av undersökningen är alltså vilka tolkningar som förekommer, vilka som är vanliga och vilka som är mindre vanliga. Undersökningen berör *inte* frånvaro av tro eller närvaro av tvivel bland prästerna.

För att genomföra analyserna användes en kombination av (i kronologisk ordning) explorativ faktoranalys, reliabilitetsanalys (Cronbachs alpha), deskriptiv statistik och korrelationsanalys. Faktoranalys är en sambandsorienterad analys som visar hur svar tillhörande ett större antal enkätpåståenden samvarierar. Stark samvariation används för analysen som en grund för att välja ut påståenden vilka tillsammans kan sägas utgöra en sammanhållen helhet, ett tema, en inriktning eller med ett statistiskt språkbruk, en dimension. Samvariation mäts på en skala från 1 (perfekt samvariation) via 0 (frånvaro av samvariation) till -1 (perfekt samvariation). Samvariationen kallas ”faktorladdningar” och en laddning på 0.4 eller högre bedöms som stark. Det betyder att en faktorladdning på 0.4 bedöms som stark oavsett om det finns ett minustecken före laddningen eller inte. I den här artikeln betyder ett minustecken före en faktorladdning att svar samvarierar negativt (det vill säga att ett avståndstagande till ett påstående ingår i ”tolkningsinriktningen”).¹⁶ I statistisk mening kompletteras faktoranalysresultaten med en reliabilitetsanalys (Cronbach Alpha) för att säkerhetsställa att det statistiskt går att lita på att tolkningsinriktningarna håller samman.¹⁷

¹⁶ För konkreta exempel se tabell 1.

¹⁷ Reliabilitetstester utförda med hjälp av test för Cronbach alpha ger ett resultat som löper från 0-1, där en siffra nära ett betyder att skalan är tillförlitlig eller sammanhållen. Vanligen ses ett resultat på 0.8 eller högre som ett högt värde, ett resultat på 0.7 eller högre som ett godtagbart värde och resultat från 0.5 eller högre som godtagbart under vissa omständigheter. Sådana omständigheter kan till exempel röra att Cronbach alpha beräknas på få variabler (jmf., Andy Field, *Discovering Statistics Using IBM SPSS*

Resultatet av en faktoranalys säger oss vilka påståenden som kan förstås som en helhet. Hur helheten ska tolkas – vad den står för – återstår. Denna del av analysen är tolkande och bygger på en närläsning av de utvalda påståendena som en helhet.

Härutöver säger resultatet av en faktoranalys i sig ingenting om hur många präster som instämmer i respektive tar avstånd från olika tolkningspåståenden. För att ge en bild av vad prästerna instämmer respektive tar avstånd från summeras svaren på de tolkningspåståenden som ingår i respektive tolkningsinriktning. Fördelningen av svaren presenteras i artikeln utan några ytterliga statistiska tester för att ge en fingervisning om vilka tolkningar som är vanliga respektive ovanliga bland präster i tjänst i Svenska kyrkan. Även prästernas inställning till Svenska kyrkans troslära i relation till sin egen tro redovisas i tabellform utan ytterligare statistiska tester.

Till sist analyseras sambandet mellan inställning till tolkningsinriktning och inställning till Svenska kyrkans troslära genom korrelationsanalys.¹⁸ Analysen görs för att kunna avgöra vilka tolkningsinriktningar som på ett statistiskt säkerhetsställt sätt kan sägas samvariera med Svenska kyrkans troslära. De statistiska slutsatserna rörande samband med Svenska kyrkans troslära används sedan för att analysera förekomsten av tolkningsinriktningarna i respektive stift samt bland präster vigda olika år.¹⁹

Statistics (Sage: Los Angeles, London, 2013), 709-710.

¹⁸ I statistisk mening följer korrelationsanalyser en logik som ofta används när vi tänker på samband i vardagen. Positiv korrelation kan förstås i termer av ökar det ena så ökar också det andra medan negativ korrelation kan förstås i termer av ökar det ena så minskar det andra. Korrelation mäts på en skala från -1 (starkt negativt samband), via 0 (inget samband) till +1 (starkt positivt samband). Utöver sambandets styrka testas även om sambandet är statistiskt signifikant, vilket betyder att det inte är troligt att sambandet beror på slumpen eller rena tillfälligheter.

¹⁹ Alla tabeller och figurer presenteras efter texten.

Tre tolkningsinriktningar: fri, funktionell och formell

Prästernas inställningar till de tolkningspåståenden som finns i enkäten kan delas in i tre separata tolkningsinriktningar. I tabell 1 (sid. 60) redovisas vilka tolkningspåståenden som enligt vår analys hör samman. Starka faktorladdningar har markerats med fet stil. Observera att en faktorladdning är lika stark oavsett om den har ett minustecken framför sig eller inte. De enkätpåståenden som kan väljas ut för att beskriva ett gemensamt tema med hjälp av starka faktorladdningar kan betraktas som delar av en sammanhållen helhet, en så kallad ”tolkningsinriktning”. I det här stadiet av analysen återspeglar inte analysen hur många som håller med om ett enskilt tema eller inte. Tabell 1 visar endast vilka teman som finns. De tolkningspåståenden som tillsammans utgör den första tolkningsinriktningen kallar vi ”fri”, påståendena i den andra inriktningen ger vi namnet funktionell” och påståendena i den sista inriktningen benämner vi ”formell” (se tabell 1).

Att tolkningsinriktningarna fått namnen ”fri”, ”formell” och ”funktionell” har föregåtts av en analysprocess där varje ingående tolkningspåstående närlästs som en del av en större helhet. Vi har valt ett analytiskt språk som skiljer sig från Anne-Louise Erikssons analyskategorier (bokstavligt och bildligt) för att tydliggöra att resultaten presenterade i den här artikeln inte replikerar Erikssons resultat.

Analysprocessen av tolkningsinriktningen ”fri” utgick från de flertal hänvisningar till uttrycket att ”orden inte ska förstås för bokstavligt” som återfanns i de påståenden som tillsammans bildade tolkningsinriktningen.²⁰ De svar som på ett likartat sätt förhåller sig till uttrycket ”inte uppfattas bokstavligen” tillskrivs i denna analys en tillämpad tolkning. Till exempel tillämpningar gjorda för att relatera Bibelns berättelser

²⁰ Se exempelvis: ”[o]rden om Jesus uppståndelse ska inte uppfattas bokstavligt. Jesus dog, men berättelserna om honom lever vidare” (.789), ”[b]erättelsen om Jesus död och uppståndelse ska inte uppfattas bokstavligt” (.783) och ”[j]ag tror inte att orden om ’evigt liv’ skall förstås bokstavligt. När man dör är man död på riktigt. Men vi lever genom minnet av oss och vad vi varit” (.734).

till en nutida händelse eller för att möjliggöra ett symbolspråk. Det bör förtydligas att hänvisningar till uttrycket ”orden ska inte förstås bokstavligt” kan inkludera tro på övernaturliga element som inte kan förklaras naturvetenskapligt varpå en ”fri” tolkningsinriktning inte behöver vara bildlig.²¹ Intrycket att den första tolkningsinriktningen kan förstås som ”fri” förstärks av att inriktningen tar avstånd från påståenden med förstärkningsord som ”verkligen”²² och påståenden som talar om en reell fysisk död.²³ Eftersom den diskuterade tolkningsinriktningen innehåller ett avståndstagande till detta men en närhet till hänvisningar om att orden inte ska uppfattas bokstavligt bedöms den underliggande innebörden kunna sammanfattas med begreppet ”fri”.

Utmärkande för den andra tolkningsinriktningen - ”funktionell” - var att många av de ingående tolkningspåståendena är inkluderande i sin karaktär.²⁴ Härutöver är ett påstående som utesluter personer som inte accepterar en specifik trossats negativt associerade med tolkningsinriktningen.²⁵ Det inkluderande förhållningssättet som tycks gå som en röd tråd genom de fyra påståendena går att relatera till prästers yrkesutövning. Påståendena skulle kunna beskrivas som pastoralt inriktade. Exempelvis användbara i situationer där prästen kanske inte har kunskap om vad de som lyssnar till prästens budskap själva tror. Mot bakgrund av dessa pastoralt färgade minsta gemensamma nämnare benämns tolkningsinriktningen ”funktionell”.

²¹ Jämför Erikssons definition av ”bildlig” tolknings-tradition på sidan 51-52 i denna artikel.

²² Se ”[j]ag tror att Jesus verkligen uppväckte Lasaros trots att han var död på riktigt” (-.721).

²³ Se ”[f]ör mig innebär orden om Jesus uppståndelse att Jesus uppväcktes av Gud, och att hans döda kropp fick liv så att han kunde lämna graven” (-.671).

²⁴ Se exempelvis: ”[j]ag tror att alla som dör kommer hem till Gud” (.748), ”[j]ag tror att Gud kan göra under, som t.ex. att uppväcka Lasaros, men att det är på intet sätt avgörande för kristen tro” (.671) och ”[j]ag tror att Jesus död var en konsekvens av människors ondska men att hans död är inte en nödvändig förutsättning för vår frälsning” (.588).

²⁵ Se: [e]ndast de som dör i tro på Jesus som frälsare får evigt liv” (-.742).

Den tredje och sista tolkningsinriktningen - ”formell” - kommer till uttryck genom tre påståenden: ”[j]ag tror att Jesu död och uppståndelse innebär att hela tillvaron förändras till något anorlunda än vad som gällde innan denna historiska händelse” (.749), ”[j]ag tror att Jesus genom sin död för alltid besegrade världens ondskas” (.667) och ”[j]ag tror att Jesu död var ett nödvändigt offer för att människor ska kunna räddas undan dom och död” (.535). Dessa påståenden kan relateras till formuleringar i Svenska kyrkans lärodokument och officiella uttalanden. De är inte ordagranna men kan betraktas som lojala mot dessa formuleringar. Då påståendena också är positivt associerade till varandra (svaren bejaktar påståendena) har tolkningsinriktningen benämnts ”formell”. Tolkningsinriktningen ”formell” *kan inte likställas* med Erikssons tolkningstradition ”bokstavlig”. I det här sammanhanget betyder endast ”formell” en principiell hållning som formuleras med ord lika de som används i Svenska kyrkans bekännelse-texter.

Svenska kyrkans präster: Fria, funktionella eller formella?

För att ge en bild av hur vanligt förekommande de olika tolkningsinriktningarna är bland präster i Svenska kyrkan genomfördes ytterligare analyser. Tolkningsinriktningarna ”fri”, ”funktionell” och ”formell” omvandlades till tre skalor med samma namn (se figur 1-3, sid. 61-62). I tabell 1 framgår att tolkningsinriktningen ”fri” består av svar på sammanlagt sex enkätpåståenden, ”funktionell” fyra enkätpåståenden och ”formell” av tre enkätpåståenden. På grund av detta har de nya skalorna olika räckvidd och skalan kallad ”fri” löper från 0 (som står för ”instämmer inte alls”) till 18 (som står för ”instämmer i stort sett”) medan ”funktionell” startar med 0 (instämmer inte alls) och avslutas med 12 (”instämmer i stort sett”). Skalan ”formell” startar med 0 och slutar med 9. Skalornas olika längd förklaras av antalet tolkningspåståenden som ingår i skalan.

När resultaten i figur 1-3 jämförs framgår det att prästerna i högre utsträckning omfattar tolkningsinriktningen som kallas ”formell” än den

som kallas ”fri”. För tolkningsinriktningen ”fri” är svarsalternativet ”instämmer inte alls” vanligast och samlar 39 procent av de svarande. Detta kan jämföras med svaren för den ”formella” tolkningsinriktningen där 29 procent av de svarande instämmer ”i stort sett”. Prästerna är även mer för än emot den ”funktionella” tolkningsinriktningen, men ställningstagandet för den ”funktionella” tolkningsinriktningen är inte lika tydlig som för den ”formella” inriktningen.

Svenska kyrkans tro, bekännelse och lära: Fri, funktionell eller formell?

Att en tolkningsinriktning är populär behöver inte betyda att prästerna bedömer den vara i enlighet med Svenska kyrkans troslära. Enkätundersökningen innehöll en fråga om prästernas inställning till Svenska kyrkans troslära i relation till deras egen tro. I figur 4 (sid. 63) redovisas resultaten.

Få anser att deras egen tro är helt överensstämmande med Svenska kyrkans troslära (knappt 13 procent av prästerna gör den bedömningen). Istället är det vanligast att *nästan* instämma i svarsalternativet ”inga skillnader”. De flesta präster väljer alternativet som bara ligger ett snäpp från ytterligheten inga skillnader (34 procent) eller alternativet därefter (knappt 30 procent). Det betyder att det inte är en självklarhet att som präst göra bedömningen att det inte finns några skillnader alls mellan sin egen tro och Svenska kyrkans tro, bekännelse och lära. Det betyder också att de allra flesta präster som svarat på enkäten bedömer sig stå relativt nära Svenska kyrkans troslära.

Det finns vidare samband mellan prästernas inställning till Svenska kyrkans troslära och tolkningsinriktningarna ”fri”, ”funktionell” och ”formell” (se tabell 2, sid. 61). Den genomförda analysen visar att det finns samband mellan tolkningsinriktningen ”fri” och att svara att det finns en stor skillnad mellan den egna tron och Svenska kyrkans troslära (.204) samt tolkningsinriktningen ”formell” och att skatta sig egen tro nära Svenska kyrkans troslära (-.198). Förenklat uttryckt, den ”formella” tolkningsinriktningen bedöms ligga i linje med Svenska kyrkans troslära medan den ”fria” tolkningsinriktningen be-

döms ligga längre ifrån densamma. Dessa samband är statistiskt säkerställda.

I kontrast till de samband som finns mellan trosläran och tolkningsinriktningarna ”fri” och ”formell” verkar inte tolkningsinriktningen ”funktionell” spela någon roll för hur hen skattar sin relation till Svenska kyrkans troslära (se tabell 2). Korrelationsanalysen uppvisar ett resultat nära noll och sambandet är inte statistiskt signifikant. Mot bakgrund av detta resultat kommer de fördjupade analyser som presenteras i nästa del av denna artikel endast belysa tolkningsinriktningarna ”fri” och ”formell”.

Vigningsgenerationer och stift: fria eller formella?

Många frågor kan ställas om de tre olika tolkningsinriktningarna bland Svenska kyrkans präster. En första fråga kan vara om prästernas vigningsår har betydelse för tolkningsinriktningarna. En andra fråga kan vara om det finns skillnader mellan stiftet. En fördjupande analys har genomförts av tolkningsinriktningarna ”formell” och ”fri” och dessas förankring i stiftet respektive mellan generationer av präster (definierade utifrån vigningsår och inte faktisk ålder). Skillnaderna mellan präster av olika ”vigningsgeneration” och stift presenteras i två figurer (figur 5-6, sid 64-65). För båda dessa visas inställning till den ”formella” tolkningsinriktningen på den lodräta Y-axeln medan inställningen till den ”fria” tolkningsinriktningen redovisas på den horisontella X-axeln. Ju högre upp i figurerna en grupp ligger, desto starkare är den genomsnittliga inslaget av ”formell” trosinriktning hos gruppen. Ju längre till höger i figuren en grupp ligger, desto starkare är den genomsnittliga inslaget av ”fri” trosinriktning hos gruppen.

Figur 5 åskådliggör skillnader mellan prästerna av olika ”vigningsgeneration”. Här tydliggörs att ju senare ”generation” en präst tillhör, desto mer sannolikt är det att hon/han instämmer i den ”fria” tolkningsinriktningen. Undantaget från detta är präster vigda mellan 1960 och 1969. I just det material som analyseras här är denna vigningsgeneration väldigt liten (7 av totalt 1348 svarande präster).

Det finns också skillnader mellan prästerna tjänstgörande i olika stift (se Figur 6). Högst uppslutning kring den ”formella” tolkningsinriktningen finns bland prästerna verksamma i Visby stift. Prästerna i Visby stift är också mer avståndstagande till den ”fria” tolkningsinriktningen än prästerna i något annat stift. I likhet med prästerna i Visby stift, instämmer även prästerna i Skara, Luleå, Göteborgs och Växjö stift i högre grad med den ”formella” tolkningsinriktningen samtidigt som de i högre grad tar avstånd från den ”fria” tolkningsinriktningen. Härefter följer en mittgrupp bestående av Härnösands, Uppsala, Karlstads, Strängnäs, Lunds och Linköpings stift. De stift där prästerna i högst utsträckning instämmer med den ”fria” tolkningsinriktningen är Västerås stift tätt följt av Stockholms stift. Västerås stift och Stockholms stift skiljer också ut sig genom att prästerna i dessa stift skattar sig relativt lågt på skalan för den ”formella” tolkningsinriktningen.

Slutsatser

I den här artikeln har vi visat att man kan identifiera tre separata ”tolkningsinriktningar” bland präster i Svenska kyrkan. Vi har valt att kalla dessa för en ”fri”, ”funktionell” och ”formell” tolkningsinriktning. Konkret består tolkningsinriktningarna av prästers inställning till 13 påståenden om Jesu uppståndelse, evigt liv, försöningen och undren. För den ”fria” tolkningsinriktningen fanns tydliga samband mellan svar på påståenden som bejakade att tolkningen av Bibelns berättelser inte behöver vara bokstavliga. Den ”funktionella” tolkningsinriktningen kännetecknades av samband mellan svar på påståenden som kan sägas vara inkluderande och pastoralt inriktade. Den ”formella” tolkningsinriktningen samlade svar på påståenden som semantiskt ligger nära de texter som går att finna i, av Svenska kyrkan bejakade, bekännelse- och lärodokument. Att dessa tre tolkningsinriktningar kunde särskiljas med hjälp av statistisk analys kan betraktas som ett resultat i sig.

Analysen av de tre tolkningsinriktningarna visade att prästerna i stor omfattning stämde in i den ”formella” inriktningen och lika tydligt tog avstånd från den ”fria” inriktningen. Prästerna

var positiva till tolkningsinriktningen ”funktionell”. Ju närmare den ”formella” tolkningsinriktningen prästerna var desto närmare bedömde de sig vara Svenska kyrkans troslära medan präster som var nära den ”fria” tolkningsinriktningen befann sig på visst avstånd från densamma, allt enligt deras egen bedömning. Det finns också skillnader mellan präster med olika stiftstillhörighet och vigningsår.

Några öppna frågor för vidare diskussion

Materialet ger anledning att diskutera viktiga och för Svenska kyrkan centrala frågor. Vi kommer att inleda en sådan diskussion under två rubriker: Svenska kyrkan – en vag kyrka? Och Svenska kyrkan – en disparat kyrka?

Svenska kyrkan – en vag kyrka?

Materialet visar en vilja hos prästerna att ligga nära Svenska kyrkans officiella troslära och pekar mot att den enskilda prästen också anser sig göra det. Vidare ger materialet en tydlig indikation på att vad vi har kallat en ”formell” tolkning kan förstås som allmänt accepterad. Dessa resultat är intressanta av olika anledningar, inte minst om man sätter dem i relation till en massmedial bild av Svenska kyrkan och Svenska kyrkans präster, enligt vilken Svenska kyrkan saknar ”trösklar” och dess präster ses som allt för liberala.²⁶ Ur detta växer frågan: Varför är det inte

²⁶ Se t.ex.: ”Vår kyrka måste vara öppen för andra religioner”, Hans Ulfvebrand m.fl. och den därpå följande debatten. *Dagens Nyheter*, 2015-08-19, eller ”Vem begriper Svenska kyrkan?”, Maria Ludvigsson, *Svenska dagbladet*, 2015-10-02. En intressant skrift i sammanhanget är Timbros rapport: ”Omvägen om Gud”. Där tecknas en bild av Svenska kyrkan som partipolitiskt styrd och framförallt bilden av en kyrka som prioriterar områden som inte medlemmarna efterfrågar. Annika Borg & Eli Göndör, *Omvägen om Gud: Svenska kyrkan och opinionsbildningen* (Stockholm: Timbro, 2016). För en inomkyrklig debatt om frågan se t.ex. Jenny Karlssons artikel ”Vilken tydlighet är det som efterfrågas”. *Svensk kyrkotidning*, nr 5, 13 maj 2016.

en ”formell” tolkning av tron som tycks bli kommunicerad?

Ett möjligt svar kan vara att tolkningen av den lutherska rättfärdiggörelseläran bidrar till en kyrka som lätt kan komma att uppfattas som osäker och otydlig. Nåd kan aldrig bli en greppbar dogm och är nåden ett fundament i en luthersk kyrka kommer handlingarna gång efter annan att skilja sig från läran. Varje svar som ges, varje replik som ställs måste vägas mot vad som är ett pastoralt handlande – byggt på nåd – i situationen. Detta innebär naturligt att kyrkan gång på gång kommer att upplevas som ”vag” av den som ser det hela från ett betraktarperspektiv. Man skulle kunna säga att den lutherska tonvikten på nåden i någon mån destabiliserar tydligheten hos kyrkan. I ett samhälle som premierar tydlighet och klarhet i allt från politik till företagskommunikation innebär detta ett kommunikationsproblem, om än inte ett innehållsproblem, för kyrkan.

Ett annat svar kan vara att kunskapen om och förståelsen av religion och tolkning är låg, också hos media, och att åsikter och tolkningar från kyrkliga företrädare som vetter mot en ”fri” tolkning därför av vissa upplevs som svårförståeliga eller kanske till och med ”okristna” och därför skrivs fram och diskuteras allmänt i högre grad än tolkningar som vetter mot en ”formell” eller ”funktionell” tolkning.

Mer problematiskt blir det dock om anledningen till att Svenska kyrkan uppfattas som vag, inte handlar om en bristande kännedom om teologi och tolkning eller luthersk teologi, utan bottnar i att präster upplever det som svårt att bearbeta och formulera hur trosläran ska förstås i dagens värld. Det vill säga om handlingar och praxis är frikopplade från – eller svagt kopplade till – den teologisk reflektion som skulle tjäna till att underbygga handlingen.²⁷

Vid kyrkomötet 2015 behandlades en motion med relation till detta.²⁸ Den handlar om vad det innebär att vara en evangelisk luthersk kyrka i

²⁷ För en diskussion av detta se t.ex.: Niclas Blåder, *Lutheran Tradition as Heritage and Tool. An Empirical Study of Reflections on Confessional Identity in Five Lutheran Churches in Different Contexts*. Church of Sweden Research Series Volume 11 (Eugene, Oregon: Pickwick Publications, 2015), 153-169.

²⁸ Svenska kyrkans kyrkomöte. Motion: 2015:108.

Sverige idag, men motionären tycks även uttrycka en längtan efter att få hjälp med att bearbeta hur trosläran ska tolkas och förstås i dagen värld.

Denna motion vill fokusera på arbetet med bekännelsen och den lära som Svenska kyrkan har /.../. Med denna motion vill jag lyfta fram två saker som jag anser att kyrkostyrelsen ska ta sig an. Dels att det behövs pedagogiskt material som underlättar läsningen av våra bekännelseskriterier, /.../. Det andra momentet som kyrkostyrelsen behöver ta sig an handlar om konstruktiva tolkningar av innebörden av att vara evangelisk-luthersk idag i relation till dåtidens såväl som nutidens frågeställningar men också i relation till olika slags utvecklingar som ägt rum, t.ex. ekumeniska sådana.²⁹

I Läronämndens bearbetning av motionen påpekar man prästens särskilda ansvar att stå fast i kyrkans tro, bekännelse och lära, men man ger inte vidare inriktning för uppdraget.³⁰ Detta väcker tankar om vilka redskap den enskilde prästen bär med sig för att kunna fullgöra sina prästlöften att: ”.../ rent och klart förkunna Guds ord, så som det är oss givet i den heliga Skrift och så som det är omvittnat i vår kyrkas bekännelse”.³¹ I vilken mån svarar den akademiska och den pastorala utbildningen upp mot behov av att ge kunskap, hantera praktik och öva den ständiga reflektionen kring dem båda? Det vill säga hur ska kyrkan fostra reflekterande praktiker, istället för mer renodlade teoretiker eller praktiker?

Svenska kyrkan – en disparat kyrka?

Materialet visar att det finns skillnader mellan vinningsgenerationer och mellan stiftet. De präster som menar sig stå längst från Svenska kyrkans troslära är de senast prästvigda. Ett viktigt påpekande är att undersökningen såsom punktmätning inte ger några ledtrådar om utveckling över tid. Trots det är det intressant att

fundera kring anledningarna till de nyligen prästvigdas svar i denna undersökning.

Ett sätt att förstå resultatet är att se den akademiska utbildningen som primärt jag-centrerad. Det är den enskildes tankar och åsikter som plockas fram, och konstruktiva nyansatser premieras. Efter prästvigningen kommer de nyprästvigda ut i en pastoral verkligheten där det som premierats under studietiden tydligt måste relateras till kyrkans kollektiva tro, bekännelse och lära och tvåtusenåriga tradition. I kontrast till en sådan tolkning står dock en faktisk situation där många av de prästvigda har en god kyrklig kunskap och bakgrund och ibland också går till prästvigningen från ett annat kyrkligt yrke som t.ex. diakon eller pedagog.

Reflektioner som materialet ger upphov till är därför hur socialiseringsprocessen in i det kyrkliga arbetet ser ut? Vilka är de nyprästvigdas tidigare relationer till kyrkan? Hur hanterar stiftet – och senare under utbildningen, Svenska kyrkans Utbildningsinstitut – socialiseringen från individuell akademiker till att ingå i en tolkande gemenskap byggd på en viss tradition? Men det väcker också frågor om, och i så fall hur, de stora linjerna i samhällsutvecklingen – som inte Svenska kyrkan enkelt kan förändra hos blivande präster – påverkar förhållandet mellan den egna tron och kyrkans troslära?

Också stiftet visar skillnader sinsemellan, enligt undersökningen. Det är kanske inte uppseendeväckande med tanke på historiska stiftstraditioner och möjligheten för biskopar att sätta en ”prägel” på stiftet. Men det är ändå intressant att det så tydligt tycks gå att sätta samman stiftet i grupper som kan karakteriseras på en skala från en ”formell” till en ”fri” tolkningsinriktning, trots prästers flyttningar mellan stiftet och andra faktorer. Visby stift utgör här en egen grupp och drar mot det ”formella” medan Skara, Luleå, Göteborgs och Växjö stift utgör ett annat. Ett tredje bildas av: Strängnäs, Härnösands, Uppsala, Karlstads, Lunds och Linköpings stift och den fjärde och sista gruppen – som drar mot det ”fria” – bildas av Stockholms och Västerås stift. Frågor väcks kring vad det är som gör att vissa stift har likheter med varandra i detta hänseende, men också kring vilka konsekvenser de olika riktningarna får för de samtal som förs i stiftet,

²⁹ Motion: 2015:108

³⁰ Svenska kyrkans läronämnd. Yttrande: Ln 2015:08y

³¹ Prästvigningsmessa, *Den Svenska kyrkohandboken, del II*. Stockholm: Verbum

vilka frågor som prioriteras och hur man tolkar vägen framåt.

Skillnaderna mellan prästvigningsgenerationer och mellan stiftet väcker också tankar kring var och på vilket sätt kyrkans troslära bearbetas och diskuteras inom Svenska kyrkan? Sker det enskilt eller sker det tillsammans med andra? Sker det i samtal med likasinnade eller sker det så att åsikter bryts mot varandra i reell mening? I boken *Vad står Svenska kyrkan för?* av Lars Eckerdal, Birger Gerhardsson och Per Erik Persson pekar de på vikten av att tros läran ständigt bearbetas i en mångdimensionell gemenskap.³²

Hur ser gemenskaperna ut idag? Är de en-dimensionella och likriktade eller mångdimensionella och gränsöverskridande?

Resultaten presenterade i denna artikel berör en mängd frågor av mycket olika karaktär. Från övergripande frågor om hur tolkning av kyrkans troslära ser ut i praktiken till mer detaljerade frågor om vad som behövs för att en sådan tolkningsprocess ska vara konstruktiv och kvalitativ. Vår förhoppning är att artikeln kan bidra till att trådar börjar nystas i och frågetecken sakta rätas ut.

Summary

What the priests in the Church of Sweden believe has often been a topic of public discussion but seldom a matter of empirical investigation. In this article, results from a representative survey show that the priests' beliefs can be divided into three main directions of interpretation called "free", "functional" and "formal". The survey shows that the priests tend to accept the "formal" direction of interpretation and render it close to the Church of Sweden's beliefs, whereas the "free" direction of interpretation tend not to be accepted nor understood as this church's official beliefs. Because the results presented in the article are novel in kind, it is argued that they may deepen several ongoing discussions in and about the Church of Sweden.

³² Lars Eckerdal, Birger Gerhardsson och Per Erik Persson, *Vad står Svenska kyrkan för?* (Stockholm: Verbum, 1989), 243-246.

Bilaga över tabeller och figurer

Tabeller

Tabell 1. Inställning till tolkningspåståenden om Jesu uppståndelse, evigt liv, försöringen och undren. Sammanställning av resultaten från en explorativ faktoranalys. Präster i Svenska kyrkan, 2012.

Tolkningspåstående	Roterade faktorladdningar		
	Diskuteras i texten som:		
	Fri	Funktionell	Formell
Orden om Jesus uppståndelse skall inte uppfattas bokstavligt. Jesus dog, men berättelsen om honom och hans liv lever vidare.	,789	,155	-,198
Berättelsen om Jesus död och uppståndelse skall inte uppfattas bokstavligt.	,783	,196	-,242
Jag tror inte att orden om "evigt liv" skall förstås bokstavligt. När man dör är man död på riktigt. Men vi lever genom minnet av oss och vad vi varit.	,734	,119	,040
Jag tror att Jesus verkligen uppväckte Lasaros trots att han var död på riktigt.	-,721	-,129	,384
Jag tror inte berättelsen om Lasaros skall uppfattas bokstavligt.	,711	,265	-,152
För mig innebär orden om Jesus uppståndelse att Jesus uppväcktes av Gud, och att hans döda kropp fick liv så att han kunde lämna graven.	-,671	-,033	,411
Jag tror att alla som dör kommer hem till Gud.	,218	,748	-,063
Endast de som dör i tro på Jesus som frälsare får evigt liv.	-,262	-,742	,229
Jag tror att Gud kan göra under, som t.ex. att uppväcka Lasaros, men det är på intet sätt avgörande för kristen tro	-,033	,671	,147
Jag tror att Jesus död var en konsekvens av människors ondska men hans död är inte en nödvändig förutsättning för vår frälsning.	,268	,588	-,422
Jag tror att Jesus död och uppståndelse innebär att hela tillvaron förvandlats till något annorlunda än vad som gällde innan denna historiska händelse.	-,127	,079	,749
Jag tror att Jesus genom sin död för alltid besegrade världens ondska.	-,213	-,167	,667
Jag tror att Jesus död var ett nödvändigt offer för att människor skall kunna räddas undan dom och död.	-,364	-,482	,535
Eigenvalues	5.44	1.50	1.00
% av förklarad varians	41.86	11.59	7.76
Cronbachs Alpha	α .87	α .72	α .58

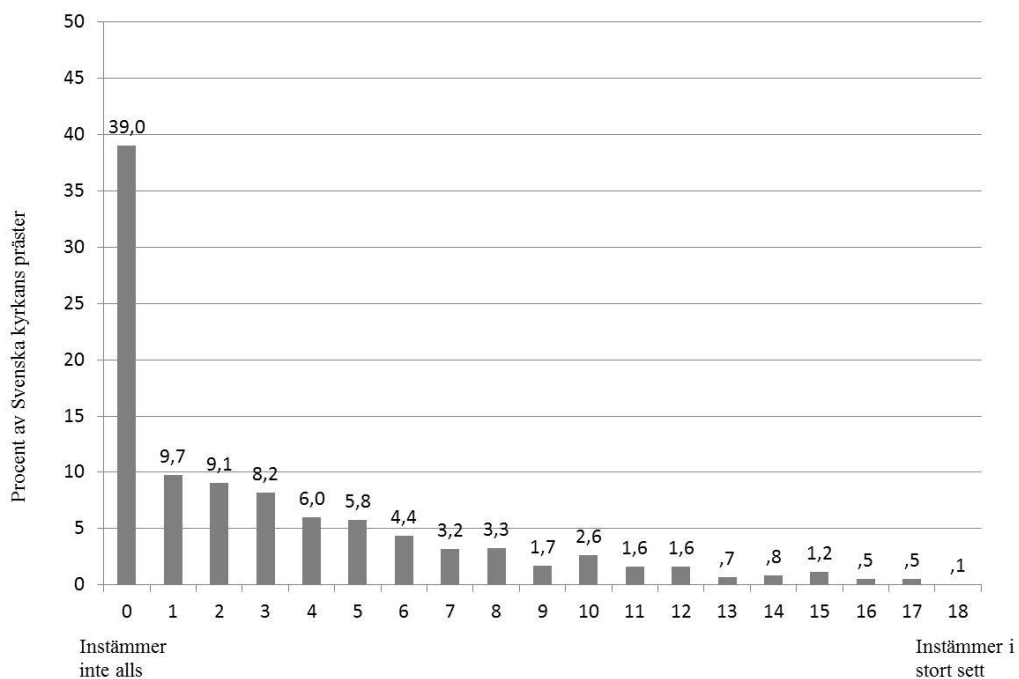
Kommentar: Faktorladdningar över 0.40 har markerats med fet stil.

Tabell 2. Samband mellan inställning till Svenska kyrkans troslära och tolkningsinriktningarna "Fri", "Funktionell" och "Formell". Korrelationskoefficienter. Präster i Svenska kyrkan, 2012.

	Fri	Funktionell	Formell
Subjektiv skillnad till Svenska kyrkans troslära	0,204*	-0,019	-0,198*

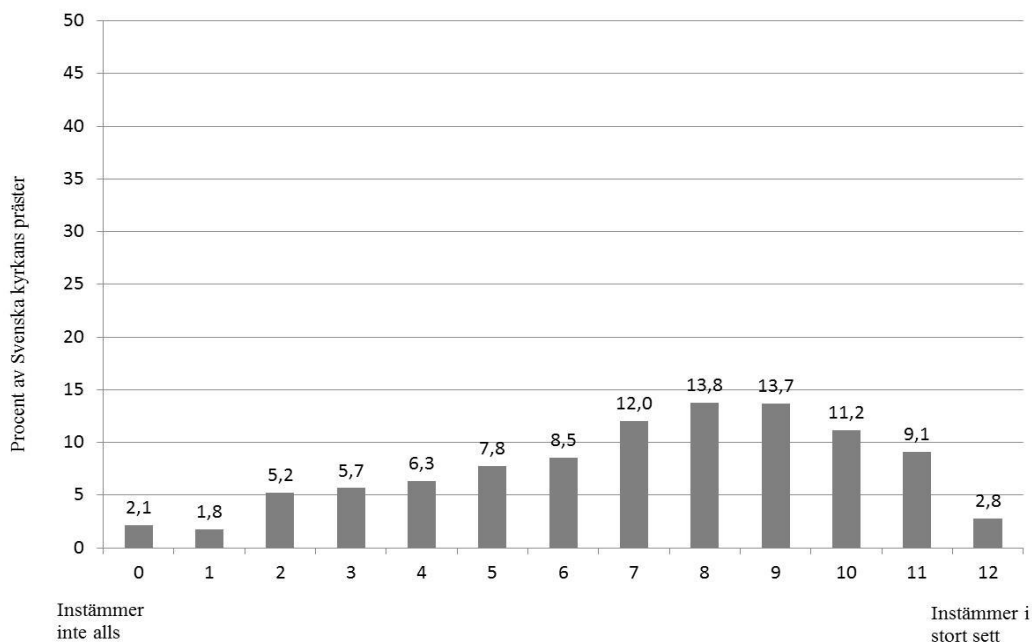
*= p<0.05

Figurer (observera att figurtexten är placerad under respektive figur)



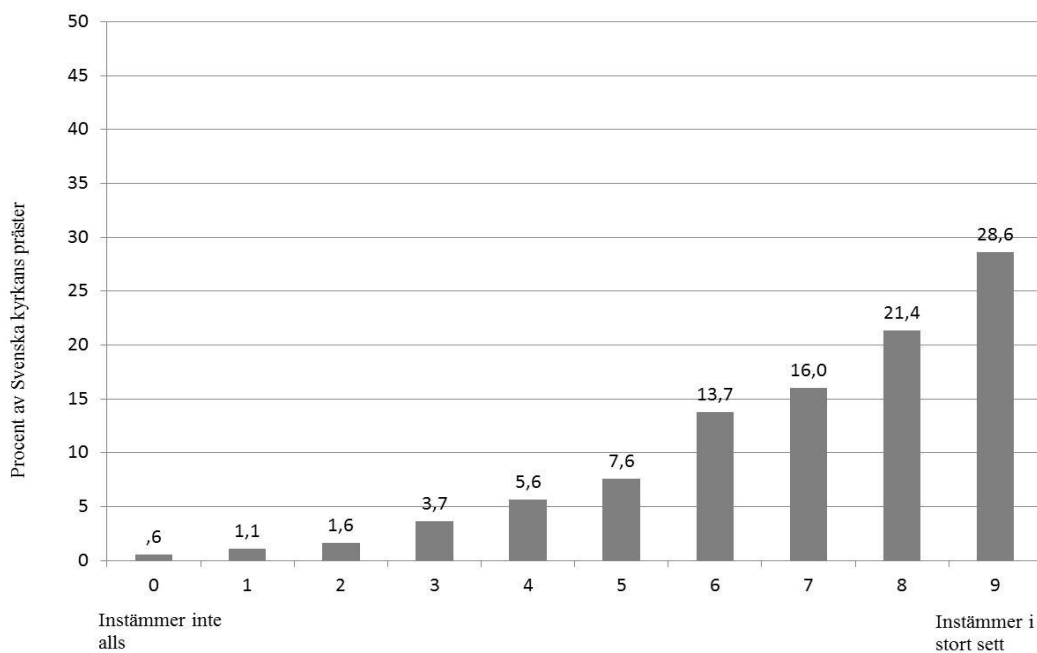
Figur 1. Prästers i Svenska kyrkans inställning till tolkningsinriktningen "fri". Procent.

Kommentar: Totalt antal svarande var 1182.



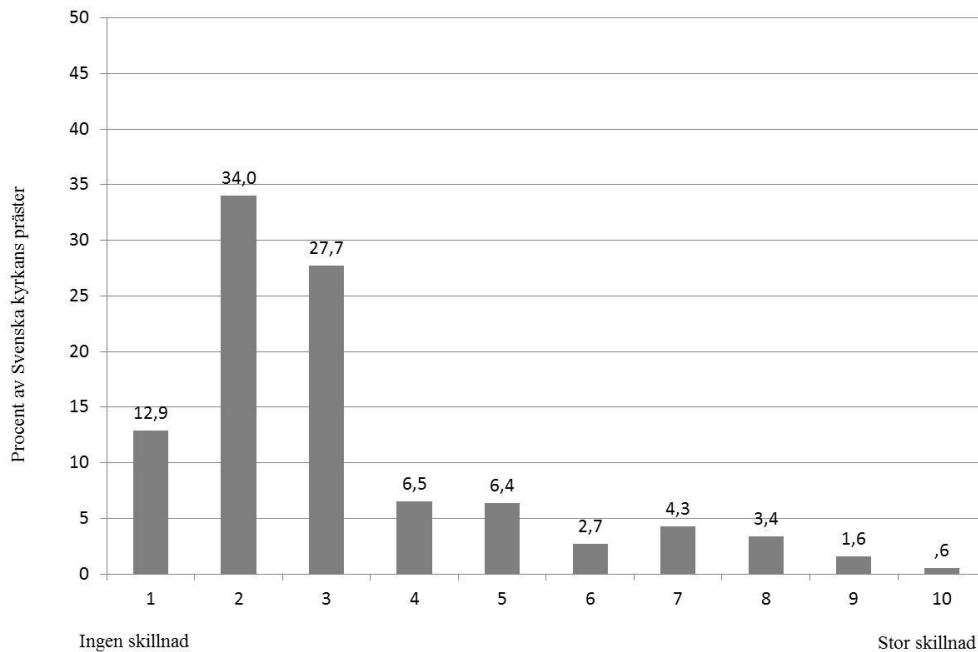
Figur 2. Prästers i Svenska kyrkans inställning till tolkningsinriktningen ”funktionell”. Procent.

Kommentar: Totalt antal svarande var 1183.



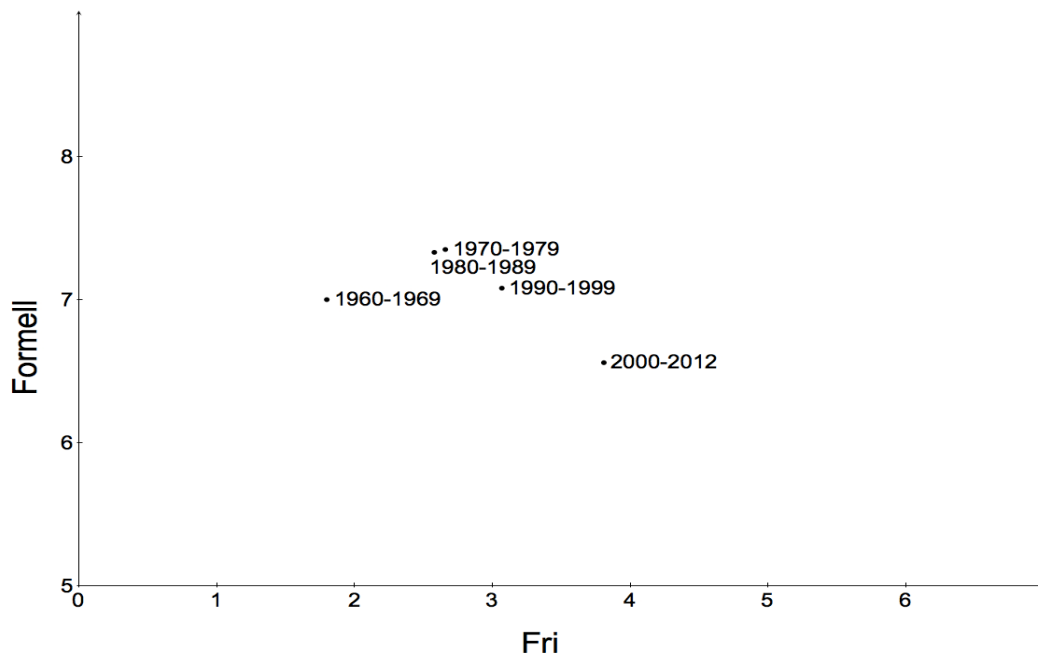
Figur 3. Prästers i Svenska kyrkans inställning till tolkningsinriktningen ”formell”. Procent.

Kommentar: Totalt antal svarande var 1222.



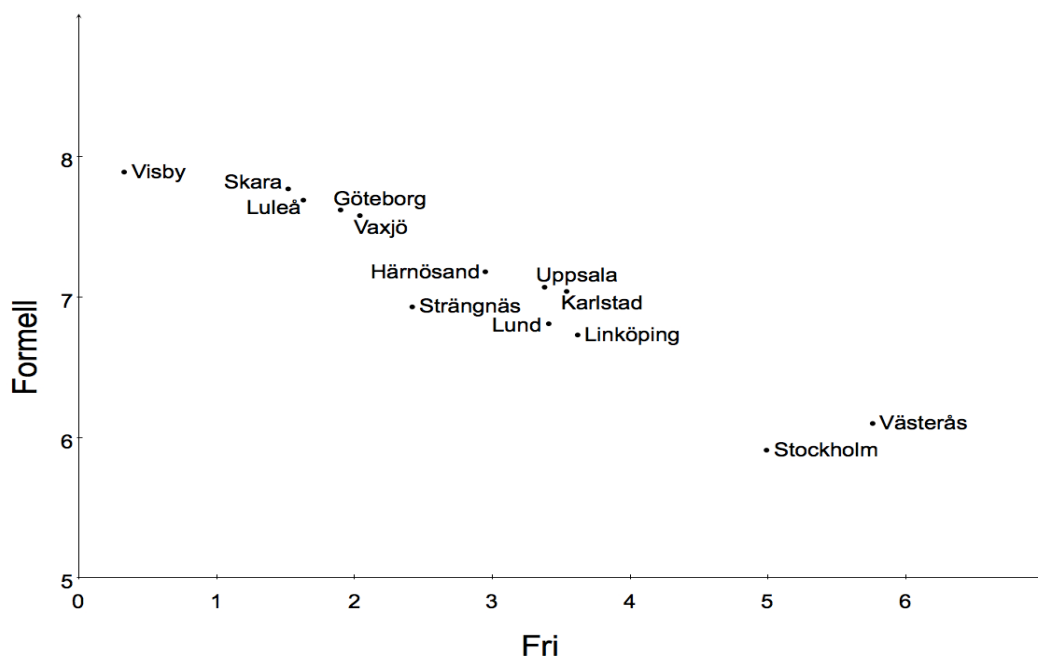
Figur 4. Prästers i Svenska kyrkans inställning till Svenska kyrkans tro, bekännelse och lära i relation till den egna tron. Procent.

Kommentar: Följande formulering användes: ”Det är inte helt enkelt att sätta ”Svenska kyrkans tro” på en formel. Men om du jämför din egen tro med vad du uppfattar vara Svenska kyrkans troslära, skulle du kunna säga att din tro överensstämmer med vad kyrkan lär, eller stämmer det inte alls?” Härefter blev prästerna tillfrågade att: ”Placera dig själv på skalan där 1 betyder att du inte upplever någon skillnad och 10 att det är stor skillnad”. I diagrammet ovan är svarsalternativen placerad på den horisontella X-axeln. Av tydlighetsskäl är skalan på y-axeln (procent av präster i Svenska kyrkan) avgränsad och löper från 0 procent till 50 procent. Totalt antal svarande var 1270.



Figur 5. Präster i Svenska kyrkan indelade efter vigningsår. Inställning till ”formell” respektive ”fri” tolkningsinriktning. Medelvärden.

Kommentar: Prästernas vigningsår är indelat i intervallen 1960-1969, 1970-1979, 1980-1989, 1990-1999 samt 2000-2012. Dessa intervall var fasta svarsalternativ i den enkät som studien bygger på.



Figur 6. Präster i Svenska kyrkan indelade efter stift. Inställning till ”formell” respektive ”fri” tolkningsinriktning. Medelvärden.

Metoder och möjligheter i nytestamentlig exegetik

Om några hermeneutiska aspekter av ny bibelforskning

SAMUEL BYRSKOG

Samuel Byrskog är professor i Nya testamentets exegetik vid Lunds universitet. Han var tidigare professor i samma ämne vid Göteborgs universitet, och vid den teologiska högskolan i Rüscliikon, Schweiz. Hans forskningsområden inkluderar tradition och tradering i olika judiska miljöer, ögonvittnens roll i grekisk och romersk historieskrivning och den tidiga jesusrörelsen samt socialt och kollektivt minne.

”Bibeln är den universella kyrkans grundläggande dokument. Att oavbrutet studera och tolka bibeln är prästens uppgift”. Så står det i inbjudan till prästernas Teologdag i Lunds stift 2016.¹ På Svenska kyrkans hemsida stod på liknande sätt att ”vi med hjälp av bibelns många olika röster kan få hjälp att förstå våra egna liv”, ”se vår uppgift och se en mening i tillvaron” och ”med utgångspunkt i bibeltexterna och berättelserna om Jesus tyda livet nu och tala mening in i det”.² Det är uppfordrande ord, som lyfter fram bibelns och bibeltolkningens plats i Svenska kyrkans lära och liv och visar på behovet av en medveten och fördjupad debatt om bibelsyn och bibelbruk. De grundläggande frågorna om varför vi tolkar och använder bibeln som vi gör i såväl kyrka som akademisk teologi och hur nyare rön inom bibelforskningen påverkar dess tolkning och användning kommer ju gärna i skymundan när utbildning och forskning måste möta behoven av andra kompetenser.

Bibelsyn har att göra med hur vi skapar mening och relevans i läsningen av bibliska texter. Bibelbruk kan vi se som det sätt på vilket bibelsynen får eller inte får genomslag i själva an-

vändningen av bibeln. Den följande artikeln adresserar inte alla frågor om bibelsyn och bibelbruk utan fokuserar på hur vi utifrån några nyare rön i den nytestamentliga teori- och metodforskningen skapar mening i texterna och därmed ger impulser för hur kyrka och teologi kan tänka om och använda bibeln. Min förhoppning är att skapa debatt, dels i avseende på bibelns plats i svensk kyrklighet, dels i avseende på hur vi utifrån bibelns historiska karaktär relaterar till bibliska texter i teologiskt tänkande och samtal i Sverige, och att antyda att såväl strikt historiska textstudier som helt historielösa texttolkningar är bedrägliga vägar till att ge texterna mening och relevans och att vi i stället bör söka dessa i kritisk dialog mellan texternas då och nu och med varandra.

Exegetik som texttolkning

Det kan vara på sin plats att påminna oss om att exegetik handlar om tolkning av texter. Detta ligger i själva beteckningen exegetik, från grekiskans ἐξηγέομαι, ”(här)leda”, ”tolka”. Tolkningen kan användas för olika syften, att rekonstruera historien bakom texterna, att beskriva en texts litterära särart, dess teologiska innehåll, hur den mottogs av läsare/åhörare genom historien, hur den används utifrån vår samtids olika tolk-

¹ Föreliggande artikel är en bearbetad version av en föreläsning vid Teologdagen i Lunds stift tisdagen den 9 februari 2016.

² <https://www.svenskakyrkan.se/default.aspx?id=655093>.

ningshorisonter, osv. Men i botten finns alltid en tolkning av en eller flera texter.

Inom den vetenskapligt orienterade exegetiken förhandlar vi fram spelregler för tolkningen, så att den går att diskutera och pröva.³ Att dessa spelregler ofta reflekterar vår moderna västerländska syn på hur man erövrar och förmedlar kunskap glömmar vi ibland. Det globala synfält som blivit tillgängligt under de senaste decennierna påminner oss emellertid om vår egen kulturella bundenhet och ger oss anledning att ständigt pröva våra vetenskapsteoretiska ideal.⁴

Eftersom de texter som vi tolkar kommer från en annan tid och en annan plats måste varje exeget positionera sig i förhållande till det annorlunda och förgångna och fråga sig hur hon/han utifrån sin existens här och nu når denna tolkning av det historiskt annorlunda. De som gör sådana medvetna positioneringar och profilerar detta synsätt för det bibelvetenskapliga arbetet har ibland blivit missförstådda, av andra bibelforskare och religionsvetare, i Sverige och utomlands. Synsättet är inspirerat av filosofisk hermeneutik. Rudolf Bultmann, den kanske störste bland förra århundradets exegeter, gjorde upp med sin ungdoms *Historismus* och hade tillräcklig hermeneutisk känslighet för att inse att historien bara kan förstås utifrån vår egen plats i historien.⁵ Han var influerad av den unge Martin Heidegger. De var verksamma vid universitetet i Marburg när Bultmann publicerade sin bok om

den historiske Jesus, och där för första gången synliggjorde sin historiesyn, och när Heidegger publicerade sin studie om den mänskliga existensens bundenhet vid tiden.⁶ I Bultmanns krets fanns då den unge Hans-Georg Gadamer, som sedermera också studerade under Heidegger och utvecklade diskussionen om hur läsare förstår texter som en del av sin existens.⁷ Inte desto mindre har Bultmanns synsätt betraktats som en flykt från historien, trots att han betonade att all mänsklig existens utspelas i tidens historiska nu. Hans synsätt går till viss del tillbaka på en gammal föreställning om att analogier och sannolikhetsresonemang utgör redskap för hur teologiskt intresserade historiker förhandlar sambandet mellan nu och då och därmed förståelsen av det som tycks annorlunda och tillhör det förgångna.⁸

Det är mot bakgrund av denna uppfattning som nya landvinningar om hur vi tolkar Nya testamentet får konturer och kan ge en bild av tolkningsarbetets hermeneutiska och teologiska möjligheter. Synsättet visar hur exegeter, medvetet eller omedvetet, relaterar till de gamla texterna och historien. Särskilt tydligt blir det när tolkningsarbetet berikas med nya teoribildningar och textmetoder.

Ibland hörs röster att bibelvetenskapen i Sverige är hermeneutiskt och teologiskt tyst. Så är inte fallet numera. Inom nytestamentlig forskning finns idag en bred flora av nya teorier: feministiska, ideologikritiska, mediekritiska, postkoloniala, psykologiska, receptionskritiska, sociologiska, osv. De har alla hermeneutiskt och teologiskt intressanta potentialer. Några av dem som arbetat exegetiskt utifrån dessa nyare per-

³ Det är vanligt inom exegetiken att framhålla vikten av vetenskapliga påståendens intersubjektiva provbarhet. Modellen löser dock inte alla problem. Se C-H Grenholm, *Att förstå religion. Metoder för teologisk forskning* (Studentlitteratur: Lund, 2006), 89-96. Grenholm menar att det är omöjligt att bortse från det forskande subjektets värderingar i vetenskapliga sammanhang.

⁴ Se t. ex. *Reading the Bible in the Global Village. Helsinki* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2000) och *Reading the Bible in the Global Village. Cape Town* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2002).

⁵ För diskussion av 1920-talets *Historismus* se F W Graf, *Der heilige Zeitgeist. Studien zur Ideengeschichte der protestantischen Theologie in der Weimarer Republik* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2011) 111-38. Ur Bultmanns produktion rekommenderar jag *History and Eschatology. The Gifford Lectures 1955* (Edinburgh: The University Press, 1957).

⁶ R Bultmann, *Jesus* (Tübingen: Mohr, 1926); M Heidegger, *Sein und Zeit* (Halle: Niemeyer, 1927). För diskussion se S Byrskog, "The Message of Jesus according to Rudolf Bultmann", i *Beyond Bultmann. Reckoning a New Testament Theology* (red B W Longenecker och M C Parsons; Waco, TX: Baylor University Press, 2014), 3-22.

⁷ H-G Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (6 uppl; Tübingen: Mohr Siebeck, 1990). Första upplagan publicerades 1960.

⁸ E Troeltsch, "Ueber historische und dogmatische Methode in der Theologie", i *Gesammelte Schriften. Band 2* (Tübingen: Mohr, 1913), 729-753.

spektiv är präster i Svenska kyrkan och kan berika kyrklig teologi med fruktbara nya infallsvinklar.⁹ Här vill jag ta fram några inarbetade teori- och metodförskjutningar i den nytestamentliga forskningen. Tillsammans ger de kyrkan och teologin möjligheter att på ett medvetet och ansvarsfullt sätt använda nytestamentliga texter, i predikan och i teologiskt skapande. Jag väljer två metoder för textbearbetningen samt ett teoretiskt perspektiv på forskningen om den historiske Jesus.

Retorisk metod och teologisk sanning

En av de centrala metoder som vi numera använder på argumenterande brevtexter är retorik. Den är en av de inarbetade ”kritikerna”, retorisk kritik kallar vi den (”rhetorical criticism”). Retorik handlar om att tala och skriva övertygande. I mitten på 1970-talet tog nytestamentliga exegeter upp arvet att analysera brev med hjälp av anvisningar i gamla skrifter om hur man kommunicerar övertygande.¹⁰ Alltsedan Aristoteles *Ars Rhetorica* från 300-talet f. Kr. fanns i den grekiska och romerska skolmiljön tekniker för hur ett tal skulle framföras för att vara övertygande. Konsten blev alltmer utbredd och introducerades så småningom tidigt i den grekiska och romerska utbildningen. Alla nytestamentliga författare hade säkerligen lärt sig något om retorik.

De retoriskt skolade personerna skulle dela in sin uppgift i fem delar: *inventio* (att analysera sin uppgift och förbereda argument), *dispositio* (att strukturera talet), *elocutio* (att klä talet i en övertygande språkdräkt), *memoria* (att memorera ta-

let) och *actio* (att framföra talet). Dessa fem delar var grunden för att övertyga åhörarna.¹¹ När vi använder retorisk kritik på breven förutsätter vi – ibland lite lättvindigt – att de framfördes som tal och jämför anvisningar i retoriska handböcker av t ex Cicero (106-43 f Kr) och Quintilianus (35-100 e Kr) angående främst *inventio*, *dispositio* och *elocutio* med hur nytestamentliga författare argumenterar, disponerar och uttrycker sig i breven. När vi gjort detta kan vi utifrån liknande anvisningar om *memoria* och *actio* föreställa oss hur breven framfördes och uppfattades av de närvarande.

Den retoriska kritiken ger oss en känsla för att den teologiska sanningen – uppenbarelsen, om vi så vill – inte finns i rena former. Den kommuniceras genom mönster som har för avsikt att övertyga. Vi ser denna problematik redan i antiken då filosofer och värtalare konkurrerade om publikens gunst. De senare blev anklagade för att slira på sanningen. Berömda är Sokrates dialog med Faidros över talekonstens principer. ”En sann talandets konst ... finns inte och kommer aldrig att finnas i framtiden om den inte fattar sanningen”. När Faidros vill ha argument utmanar Sokrates honom: ”Övertyga Faidros om att han aldrig kommer att kunna tala ordentligt om någonting om han inte filosoferar ordentligt” (Platon, *Faidros* 260e-261a). En del värtalare försvarade sig, den inflytelserike Isokrates (436-338 f Kr) gjorde tappra försök. Men spänningen blev alltmer intensiv ju starkare inflytande retoriken fick på gemene man.¹² Den berörde också historisk sanning. Historieskrivaren Polybios (200-118 f Kr) klagar över alla populistiska historieverk och menar att historieskrivning utan sanning är en fåfång saga (2.14.6; 12.12.3). Cicero ville införa särskilda regler för historie-

⁹ Se t ex T Larsson, *God in the Fourth Gospel. A Hermeneutical Study of the History of Interpretation* (Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 2001); H Leander, *Discourses of Empire. The Gospel of Mark from a Postcolonial Perspective* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2013); M Evertsson, *Liknelser och läsningar. Reception av likelseberättelser ur Lukasevangeliet, kapitel 10-15, i predikoutkast för Svenska kyrkan 1985-2013* (Skellefteå: Artos, 2014).

¹⁰ Startpunkten för den moderna retoriska analysen var H D Betz, ”The Literary Composition and Function of Paul’s Letter to the Galatians”, *New Testament Studies* 21 (1975), 353-379.

¹¹ En bra introduktion till den antika retoriken är G A Kennedy, *The Art of Persuasion in Greece* (Princeton: Princeton University Press, 1963). För Nya testamentet se hans *New Testament Interpretation Through Rhetorical Criticism* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1984).

¹² Från svenskt håll se M Rosengren, *Psychagogia. Konsten all leda själar. Om konflikten mellan retorik och filosofi hos Platon och Chaim Perelman* (Stockholm/Stehag: Symposion, 1998).

skrivningen (*De Oratore* 2.15.62). Retoriken hade historieskrivningen i ett fast grepp.¹³

Det är svårt att särskilja teologiskt innehåll från retorisk manipulation. Vad händer med sanningsbegreppet när vi tar på allvar de nyttestamentliga texternas manipulativa övertalningsstrategier? Måste vi laborera med ett mer dynamiskt sanningsbegrepp? Finns det någon möjlighet att tala om sanning på ett sätt som tar hänsyn till att den i Nya testamentet kläs i retoriskt manipulativa former för övertalning? Kan vi överhuvudtaget komma åt den sanning som finns bortom övertalningens sofistikerade effekter?

Forskningen om de nyttestamentliga texternas retorik har inte tagit upp den gamla spänningen mellan filosofisk sanning och retorisk övertygelse till utförlig behandling,¹⁴ än mindre har kyrkan och teologin i Sverige reflekterat kring den. De filosofer som idag intresserar sig för Paulus, och för sanning, närmar sig inte texterna utifrån den antika retorikens perspektiv eller Paulus övertygelse om att något uppenbarats för honom.¹⁵ I den mån sanning har att göra med uppenbarelse är det kanske möjligt att betrakta texternas retoriska egenskaper som mångfacetterade språkliga och kommunikativa vittnesbörd om gränserfarenheter av det gudomliga. Werner Jeanrond föreslår ”vittnesbördets hermeneutik” som en möjlig kategori att använda för bibelforskare och teologers gemensamma samtal om bibliska texters polyfona teologiska vittnesbörd.¹⁶ Denna polyfoni spelar på retorikens mångsträngade instrument och använder det som sitt språk och kommunikativa verktyg.

¹³ A J Woodman, *Rhetoric in Classical Historiography* (London: Croom Helm, 1988).

¹⁴ Men jfr H D Betz, ”The Problem of Rhetoric and Theology according to the Apostle Paul”, i *L'Apôtre Paul. Personnalité, style et conception du ministère* (red. A Vanhoye; Leuven: University Press, 1986), 16-48.

¹⁵ Tex A Badiou, *Saint Paul. The Foundation of Universalism* (Stanford: Stanford University Press, 2003). Den uttalade ateisten Badiou kopplar inte samman sanning med Paulus syn på uppenbarelse.

¹⁶ W G Jeanrond, ”Uppenbarelse och bibelteologi”, i *Kristna tolkningar av Gamla testamentet* (red. B Olsson; Stockholm: Verbum, 1997), 155-171.

Låt oss konkretisera med Romarbrevet 7:7-25 och ”jagets” berömda brottning med sig själv.¹⁷ Om vi tar till oss insikter från antik retorik ser vi att Paulus använder en vanlig argumentationsteknik: han konstruerar en person för argumentationens skull, skapar en ansiktsmask (*proso-popoiia*). ”Jag” är en uppdiaktad person som Paulus låter argumentera med sig själv för att få fram något till brevmottagarna.

Det är själva den retoriska tekniken. I det här fallet tycks Paulus dessutom ha använt sig av modeller i det judiska och grekisk-romerska kollektiva minnet för att utföra sitt retoriska verk. Under lång tid var Adam den modell man tänkte sig att Paulus alluderade till. Paulus har ju i Romarbrevet 5 uttryckligen hänvisat till honom. Särskilt Romarbrevet 7:7-13, som talar om en person som levde när lagen inte fanns, påminner om Adam. Problemet är att i 1 Moseboken och tolkningstraditionen berättas inte om någon inre kamp hos Adam. Det ju Eva som blir lurad av ormen.

I den grekiska och romerska kulturen fanns en annan person som blev bedragen och brottades med ont och gott i sitt inre: den legendomspunna Medea. Euripides berättar på 400-talet f Kr om hur hon i Korinth blir bedragen av sin man Jason och kämpar med sin önskan att hämnas honom genom att döda deras två söner. Medeaberättelsen blev vida känd i antiken – den fanns i olika versioner och var central i filosofernas diskussion om hur man bemästrar själens splittring mellan ont och gott, det man utifrån Aristoteles kategorisering i *Nikomachiska etiken* 7.3 kallade *akrasia*. Paulus kände säkerligen till både berättelsen och diskussionen. I den med Paulus nästan samtide Epiktetos (55-135 e Kr) hänvisning till Medea används två gånger samma verb (*ἐξαπατάω*) för Medea som Paulus använder för ”jag” i Romarbrevet 7:11 (*Diatriberna* 1.28.6-8). De blir båda grundlurade. Det är också det verb som författaren till 1 Timotheosbrevet 2:14 använder för att säga att det var kvinnan, inte Adam, som blev lurad. Vi bör också notera att dramat med den rasande Medea utspelas i Ko-

¹⁷ Min tolkning redovisar jag utförligt i ”Adam and Medea – and Eve. Revisiting Romans 7,7-25”, i *Paul in His Graeco-Roman Context* (red C Breytenbach; Leuven: Peeters, 2015), 273-299.

rinth, där Paulus författade Romarbrevet, och att det berättas om att man i staden höll liv i detta kollektiva minne.

Den modell vi kan ana är att Paulus, som retoriker, är involverad i en mental förhandling med kulturbärande minnen om personer som blir bedragna – en av synden genom budordet, en av sin man – och hur den bedragne/bedragna brottas med sitt splittrade ”jag” och sin hämndlystnad. Skapelseberättelsen tycks finnas med när Paulus konstruerar sitt retoriska ”jag”, men också berättelsen om Medea. Finns även Eva med, hon som ju i skapelseberättelsen blir lurad? Förmodligen. Filon (25 f Kr - 50 e Kr) skildrar det som hände med Adam och Eva i *Legum Allegoriae* 3.107-109 och beskriver intressant nog hur den förblindade (Eva) blir grundlurad – samma verb igen – och hur förståndet (Adam) därigenom börjar en inre brottnings med sig självt, blir ”akratisk” (ἀκρατής ἐαυτοῦ γίνηται), så som Medea. Två kvinnor, Eva och Medea, träder hos Paulus in i minnets förhandling om vem Adam var och ger honom nya fiktiva karaktärsdrag i ett splittrat ”jag”.

Paulus är både retoriker och teolog.¹⁸ Den här typen av kommunikation är effektiv och vi måste tränga under ytan på den för att förstå hans teologiska ärende. Han har lite tidigare angett vad det är han vill diskutera: den judiska Tora och dess förmåga att vägleda människan (Rom 7:1-7). ”Jagets” brottnings med att inte förstå sitt sätt att handla är en brottnings med det goda som Tora föreskriver. Här finns en dramatisk diskussion om lagen, men inte så att den tillhör en gammal tidsålder. Den är fortfarande god och helig (Rom 7:12). Hos Paulus har frälsningshistorien, med Adam som representant, en antropologisk fokus, med Medea som representant, och blir till en del av människans brottnings med sig själv. Vägen ur dilemmat är inte frälsningshistorisk dualism eller stoisk självbehärskning, utan en kristologiskt grundad befrielse från synden (7:25). Frälsningshistorien upphör inte som frälsningshistoria – Adam från Romarbrevet 5 är en av de spelande karaktärerna i kap 7 – men den utspelas även i människan, kristalliseras i antropologin, i ett fiktivt ”jag” som utifrån sin

arma belägenhet – ”jag arma människa” (7:24) – sträcker sig mot det som är bortom dess egen kroppsliga förmåga, den kristologiska uppenbarelseens verklighet.

Så här kan retoriken se ut, med olika grader av fines. Den polyfona teologiska sanning som kyrka och teologi relaterar till spelar med den antika övertygelsens retorik som instrument och skyntar fram endast i och genom den. Att ur dessa kulturbundna retoriska strategier ta fram bärande teologiska föreställningar är inte enkelt, men den nytestamentliga exegetikens metodarsenal ger oss numera goda förutsättningar att göra det tillsammans och att formulera en teologi som tydliggör bibeltexternas strävan till såväl övertalning som teologisk sanning.

Narrativ metod och teologisk narrativitet

Vi går vidare till berättande texter, evangelierna. Nytestamentliga exegeter använder sedan början på 1980-talet narrativa strategier för att mejsla fram det berättande drama som varje evangelium ger uttryck för och frågar hur dessa dramer kommunicerade.¹⁹ Även denna metod är idag en etablerad ”kritik”, narrativ kritik (”narrative criticism”). Här handlar det inte om att göra form- och redaktionskritiska analyser och synoptiska jämförelser utan om att undersöka vilka karaktärstyper som figurerar, hur de relaterar till varandra, vilka handlingar som utförs, vilka konflikter som utspelar sig, vilka berättande utvecklingsmönster som profileras när berättelsen börjar och fortlöper fram till sin upplösning och hur denna utmejslade intrig kommunicerade och påverkade antingen fiktiva eller verkliga läsare/åhörare i historien eller vår samtid.

Denna form av narrativ kritik är förankrad i såväl modern narratologi som i antika sätt att tänka om berättelser,²⁰ alltifrån Aristoteles *Poe-*

¹⁸ Se S Byrskog, ”Paulus – retoriker eller teolog?”, *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 87 (2011), 33-40.

¹⁹ En av de tidigaste studierna var D Rhoads och D Michie, *Mark as Story. An Introduction to the Narrative of a Gospel* (Philadelphia: Fortress, 1982). Den senaste bearbetade upplagan (tillsammans med J Dewey) kom 2012.

²⁰ I bakgrunden för den moderna diskussionen om narrativitet finns E Auerbach, *Mimesis. Dargestellte*

tica, och ger kyrkan och teologin anledning att närma sig främst evangelierna med nya glasögon.²¹ Den ger ett perspektiv på evangelierna som kompletterar frågor om hur de rapporterar det som hänt och visar att de av historien vill skapa ett litterärt drama. När man läser texterna – i kyrkan eller andra sammanhang – låter man historien träda in en nyskapande narrativ språkhändelse i vilken läsare/åhörare blir delaktiga. Kyrkans predikan kan då utgestaltas utifrån denna symbios av historia och berättelse, bli en deltagare i språkhändelsen, och med metodologisk och hermeneutisk legitimitet befrias från svårbemästrade forskningsfrågor om berättelsers historicitet, inte så att historien blir oväsentlig, men så att den träder fram ur den hermeneutiska tystnad som historiska fakta i sig själva karakteriseras av och får en röst i berättelsens intriger och drama.

Den narrativa kritiken ställer också frågan om den kunskapsteoretiska basen för teologiska uppfattningar baserade på narrativa och i någon mån metaforiska texter på sin spets. Teologin är något som händer i berättelsen, ett narrativt skeende, hela tiden i vardande. Jag tänker här delvis på den narrativa teologi som växte fram under 1960-talet genom bland annat den postliberala Yaleskolans företrädare Hans Frei och George Lindbeck.²² Det återstår att föra samman den narrativa kritiken med den narrativa teologin, metodologiskt, hermeneutiskt och teologiskt. Gösta Hallonsten formulerar frågan utifrån den systematiska teologins perspektiv och menar att en reflektion över berättelsens relation till verkligheten hör till den systematiska teologins mest

angelägna uppgifter.²³ Exegeter ställer frågan på ett annat sätt, om förhållandet mellan berättelsens värld och den verkliga världen, men förenas med systematiker i sin undran över hur berättelsen kan peka utöver sig själv till någon form av utomtextlig verklighet.

En uppskattning av teologins narrativitet behöver inte leda till att alla berättelser ställs på samma nivå och att kyrka och teologi uppmanas till att enbart återberätta jesudramat. Berättelsen antyder i narrativ form – som poesi kan göra – något om en verklighet bortom sig själv. Enligt Hallonsten handlar denna verklighet om gemenskap med Gud. Exegeter uttrycker sig anorlunda, med utgångspunkt i kulturspecifika former av narrativ kommunikation. Men exegeter och teologer ställer delvis samma frågor och förenas i insikten om att teologi är något som händer i berättelser, i ett skeende i vilket läsare/åhörare blir indragna, en historia och en verklighet som de blir delaktiga av när de möter evangeliet som en inklusiv berättelse.

Låt oss ta några korta textexempel, från slutet av tre första evangelierna. Slutet på en berättelse utgör ju ofta en upplösning av berättelsens alla tidigare intriger. I Matteusevangeliets sista verser sägs för första gången att Jesus fått *all* makt i himmelen och på jorden (Matt 28:18).²⁴ Först därefter sänder han ut lärjungarna till alla folkslag. Något har hänt under berättelsens gång: undervisning, maktgärningar, tvivel, flykt, död, uppståndelse. Jesus är en narrativ karaktärstyp som går igenom ett livsdrama från födsel till död och till nytt liv, för att få all makt och till slut kunna sända ut sina lärjungar. Eller ta Markusevangeliets slut om kvinnorna: ”Och de sade ingenting till någon, för de var rädda” (Mk 16:8). En ironisk och tragisk upplösning. Kvinnor spelar en viktig roll i evangeliet – kvinnan med blödningar (5:25-34), den syrisk-fenisiska

Wirklichkeit in der abendländischen Literatur (Bern: A. Francke Verlag, 1946).

²¹ Vi kan också studera narrativa substrukturer i andra typer av texter, t ex brev. Så N R Petersen, *Rediscovering Paul. Philemon and the Sociology of Paul's Narrative Word* (Philadelphia: Fortress, 1985); R B Hays, *The Faith of Jesus Christ. The Narrative Substructure of Galatians 3:1-4:11* (2 uppl; Grand Rapids: Eerdmans, 2002).

²² H Frei, *The Eclipse of Biblical Narrative. A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics* (New Haven: Yale University Press, 1974); G A Lindbeck, *The Nature of Doctrine. Religion and Theology in a Postliberal Age* (Louisville: Westminster John Knox, 1984).

²³ G Hallonsten, ”Är Jesus Frälsare? Skiftande frälsningsuppfattningar och Jesus som konstant i teologin”, *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 77 (2001), 107-117.

²⁴ Se S Byrskog, ”Slutet gott, allting gott. Matteus 28:16-20 i narrativt perspektiv”, i *Matteus och hans läsare – förr och nu. Matteussymposiet i Lund den 27-28 september 1996* (red B Olsson, S Byrskog och W Übelacker; Lund: Teologiska institutionen, 1997), 85-98.

kvinnan (7:24-30), den fattiga änkan (12:41-44), kvinnan med balsamflaskan (14:3-9), de fyra namngivna kvinnorna vid korset som tillsammans med många andra kvinnor följt och tjänat Jesus i Galileen och gått med till Jerusalem (15:40-41), de tre namngivna kvinnorna vid graven (16:1). Nu tystas de till slut i en ambivalent antiklimax.²⁵ Eller ta Lukasevangeliet 24:48-53, då Jesus berättar för lärjungarna om vad de ska göra och att han ska sända det som hans fader lovat, välsignar dem och förs till himlen och när vi hör om deras glädje i Jerusalem. Episoden både avslutar evangeliet och förutsätter det som skall komma i Apostlagärningarnas berättelse om vägen från Jerusalem till Rom.²⁶ Himmelsfärden blir såväl ett lyckligt slut som ett narrativt moment i berättelsen om budskapets början och spridning, inte en isolerbar händelse om Jesu försvinnande utan en markering att Jesus fortsätter att verka genom anden.

Så kan vi fortsätta. Slutet binder samman berättelsen på olika sätt och för dramat till en upplösning, en klimax, en antiklimax eller en brygga till en fortsättning. Det är värt att betona att budskapet om Guds rike till en början inte fångades i abstrakta kategorier. Det formulerades som berättelser. Den narrativa kritiken fångar in detta och ger kyrkan och teologin tillgång till olika narrativa sätt att dramatisera historien och talet om Gud, Kristus, lärjungar, död, uppståndelse och himmelfärd, och en möjlighet till förnyad reflektion över teologins narrativitet. Genom att vi lyfter fram den narrativa kritikens hermeneutiska och teologiska potentialer bidrar exegetiken till den diskussionen.

Minnet om historiens Jesus och minnets hermeneutik

Vad händer då med historien bakom texten? Låt oss se på den historiska forskning som är kanske mest intressant för kyrkan och teologin, om den

²⁵ Se M Olsson, ”Den talande tystnaden. Om kvinnornas tystnad i Markusevangeliets slut”, *Svensk Exegetisk Årsbok* 74 (2009), 81-102.

²⁶ Se R C Tannehill, *The Narrative Unity of Luke-Acts. A Literary Interpretation* (vol 1; Philadelphia: Fortress, 1986), 298-301.

historiske Jesus. På frågan om betydelsen av den historiske Jesus skulle kyrkan och teologin i Sverige möjligtvis svara att bilden av honom är alltför opålitlig för att bygga på. Det är snarast evangeliernas Kristus eller Paulus förkunnelse om den korsfäste och uppståndne Herren som gäller. Den historiske Jesus, sannolik utifrån seckellångt vetenskapligt arbete, är teologiskt svår fångad. En del hör anklanger från mellankrigstidens kerygmatiske teologi och från Bultmanns uppfattning att Jesu person är teologiskt ointressant och att hans budskap enbart är en förutsättning för teologin.²⁷

Det ligger något i ett sådant synsätt, även om Bultmanns hållning är extrem. Vi vet egentligen ganska mycket om den historiske Jesus. Vi känner till platsen där han växte upp, hans mor och några av hans syskon, huvud dragen i hans förkunnelse och kraftgärningar och i grova drag vad som hände den sista veckan i Jerusalem och omständigheterna kring hans död. Det visste Bultmann också. Den förmodade reaktionen från kyrka och teologi reflekterar nog i stället en hälsosam insikt om att den framrekonstruerade historien är en vetenskaplig abstraktion och hermeneutiskt och teologiskt stum. Det innebär inte att Jesus är oviktig – Bultmanns reduktion av Jesu person har visat sig teologiskt problematisk – men historien behöver historiens röster för att få mening och relevans. Detta innebär inte heller att man förnekar historiska fakta, utan att historiens meningsfullhet ligger i hur dessa fakta relateras till mänsklig existens i och genom historien, då och nu.

Nytestamentlig forskning om den historiske Jesus har under det senaste dryga decenniet diskuterat minnet som en social konstruktion.²⁸

²⁷ Det är så Bultmann börjar sin *Theologie des Neuen Testaments* (Tübingen: Mohr [Siebeck], 1953), 1: ”Die Verkündigung Jesu gehört zu den Voraussetzungen der Theologie des NT und ist nicht ein Teil dieser selbst”.

²⁸ En tidig övergripande studie var A Kirk och T Thatcher, ”Jesus Tradition as Social Memory”, i *Memory, Tradition, and Text. Uses of the Past in Early Christianity* (red Kirk/Thatcher; Atlanta: Society of Biblical Literature, 2005), 25-42. Mitt eget intresse för det sociala minnet väcktes tidigare. Se *Story as History – History as Story. The Gospel Tradition in the*

Detta intresse kompletterar äldre forskning som utgick från teorier om det memorerande minnet och kriterier för historisk rekonstruktion. Det sociala minnet återskapar historien i ett samspel mellan det som var och det som är och existerar i spänningsfältet mellan något man kommer ihåg från det förgångna och den egna sociala verkligheten, är föränderligt och hela tiden i vardande.²⁹ Många forskare vill idag reda ut hur de tidiga kristustroendes sociala minne fungerade och studerar de strategier som utvecklades när man försökte finna sig till rätta i spänningsfältet mellan det man kom ihåg om den historiska jesushändelsen och det man uppfattade som sitt eget samtida sammanhang. Minne har då med existensförståelse att göra, eftersom såväl deras minne av jesushändelsen som deras omedelbara sammanhang utspelade sig i upplevelsen av att leva här och nu, i tiden.

Redan i det riktigt gamla Grekland fanns en sådan syn på minnet. *Mnēmosynē* föddes enligt gudalegenderna när Jord och Himmel förenades och var Musernas moder (Theogonin 53-63, 133-136). När Hermes upptäckte sången, sägs det, sjöng han berättelsen om de odödliga gudarna och upphöjde *Mnēmosynē* till den största bland dem (Hymnen till Hermes 429-430). Vid en tid då skrivna texter knappast fanns hade minnet gudomlig status och var källan till liv. I slutna kretsar blev minnets skapande och livgivande kraft tydlig. Pausanias berättar på 100-talet e Kr om hur man i underjorden förr ställdes inför Minnets flod och Glömskans flod (9.39.8-13). Där längtade man efter att få dricka från Minnets flod och återvända till livet. Den som drack ur Glömskans flod dog. Minnet var inte bara en källa till det förgångna. Det var liv, här och nu.

Context of Ancient Oral History (Tübingen: Mohr Siebeck, 2000/Boston: Brill 2002), 255.

²⁹ Utgångspunkten för den teoretiska diskussionen är M Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire* (ny utgåva; Paris: Presses Universitaires de France, 1952. Först publicerad 1925); *La mémoire collective* (utg av J Alexandre [född Halbwachs]; Paris: Presses Universitaires de France, 1950). – För egen del definierar jag socialt minne som individers minne i ett socialt sammanhang medan kollektivt minne är grupperns gemensamma minnen. Tyvärr används de två begreppen ofta synonymt.

Dessa föreställningar ger en antydning om att man förstod sin existens med hjälp av minnet. De förändrades under tidens gång, men de kan kompletteras med filosofiska reflektioner om minnet, främst hos Aristoteles och Augustinus. Särskilt den senare kopplar ihop minnet med tidsuppfattning och existensförståelse.³⁰ Minnet är en existentiell kategori, något som man orienterar sig med genom och i tiden och historien, och i dessa existentiella försök att finna sig själva fanns för de tidigkristna en Jesusgestalt förmedlad genom ögonvittnen och traditioner.

Uppskattningen av minnets mångdimensionalitet ger nya infallsvinklar på det traditionshistoriska arbetet med att förstå vem Jesus var, vad han gjorde och sa, och vad andra gjorde med honom.³¹ Evangelierna vittnar om hur några upplevde och samtalade med historien. När man berättar om något viktigt som hänt placerar man sig själv i en viss tidsrelation till det som hände. Vi kan se det som avslutat, vi kan mentalt gå tillbaka i tiden och placera oss i ett samtida förhållande till det eller vi tänker oss att det som skedde fortsätter in i vårt eget nu och vår framtid. Detta reflekteras ibland i grekiskans aspekt;³² ibland kallar vi det narrativ tid. Om vi studerar ingående hur olika temporala perspektiv som beskriver jesushändelsen i evangelierna bryts mot varandra och skiftar i olika eller till och med samma textenheter kommer vi lite närmare hur de tidigkristna själva relaterade det förgångna, inte så att vi rekonstruerar historien och argumenterar för dess autenticitet utan så att

³⁰ För en utförlig diskussion se S Byrskog, "Philosophical Aspects on Memory. Aristotle, Augustine, and Bultmann", i *Social Memory and Social Identity in the Study of Early Judaism and Early Christianity* (red S Byrskog, R Hakola och J Jokiranta; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2016, 23-47).

³¹ Jag har försökt att antyda vikten av detta för kyrka och teologi i Sverige i "Den Jesus vi minns", *Svensk Kyrkotidning* 111:5 (2015), 155-159.

³² Jag utgår här från definitionen av J Blomqvist och P O Jastrup, *Grekisk/Graesk grammatik* (2 uppl; Köpenhamn: Akademisk Forlag, 1992), 210. "Aspekt är den synvinkel under vilken talaren betraktar handlingen". Detta gäller främst för presens- och aoriststammarna, men aspekt kan också markeras i bisatser där framtida handlingar uttrycks med *öv* + konjunktiv.

vi träder in i deras perspektiv på det som de trodde hade hänt.

Ta episoden om hur Jesus och Petrus i Matteusevangeliet 16:13-20. Medan berättaren ringar in de olika yttrandena med aorister eller – en gång – historisk presens, och oftast ställer själva yttrandena i presens, låter han det centrala Jesus-ordet i 16:17-19 övergå från en konstaterande utsaga – ”salig är du, Simon Barjona ... du är Petrus, klippan” – till futurala verbkonstruktioner – ”jag skall bygga (οἰκο-δομήσω) min församling”, dödsrikets portar ”skall inte få makt” (οὐ κατ-ισχύσουσιν) över den, ”jag skall ge” (δώσω) Petrus nycklarna till himmelriket. Kanske antyder också den följande satsen med två aorister i konjunktiv åtföljda av en märklig kombination av futurum och perfektparticip – ”du må binda” (δήσεις) ”skall ha blivit bundet” (ἔσται δεδεμένον) och ”du må lösa” (λύσεις) ”skall ha blivit löst” (ἔσται λελυμένον) – att överlämnandet av befogenheter till Petrus inte skedde i den historiska situation som beskrivs men i framtiden kommer att förverkligas som om det redan hade skett. Den som läser vidare i berättelsen söker förgäves efter att Petrus verkligen fick nyckla-makten och finner i stället att när han för sista gången nämns vid namn förbannar han Jesus (26:69-75). Många har diskuterat episodens eventuella historicitet, utan säkra resultat. Om vi i stället ser på hur de som mindes relaterade till den anar vi att deras perspektiv på historien var att Petrus misslyckades, där och då, men genom växlingarna från aorister till futurala verbkonstruktioner och åter till aorister i konjunktiv åtföljda av en kombination av futurum och perfekt ser vi också att historien öppnas upp mot den narrativa framtid och det nu där de mindes det som Jesus lovade som om det hände i deras egen tid. Skiftningarna antyder att de såg sig själva som en del av historiens flöde och åskådliggör deras nära förhållande till det som de var övertygade hände.

Den forskning jag här skisserat har knappast kommit igång, kanske eftersom den problematiserar den i traditionell historieforskning viktiga distinktionen mellan fakta och fiktion.³³ Att

fakta och fiktion inte kan hållas isär ens i historiska studier har delvis att göra den gamla diskussionen om det mångfacetterade förhållandet mellan minne och verklighet. I den mån historien är något mer än bara en rekonstruerbar abstraktion av vissa händelser införlivar denna typ av begynnande forskning frågeställningar där fakta och fiktion samverkar i förståelsen av vad som är historisk verklighet. De frågor som blir aktuella är inte de som berör Jesu ord och handlingar som föremål för isolerade traditionsvägar utan historiens Jesus som ett levande subjekt till vilket de första kristustroende relaterade i minnet.

Detta kan vi kalla minnets hermeneutik, som ger anledning till att gamla frågor ställs på ett nytt sätt. När vi i evangelierna söker efter den historiske Jesus bör vi söka efter perspektivbundna minnesberättelser och beakta detta perspektiv som en del av historien. Vem mindes att han kallade den frånvarande Josef för far? Var det hans syskon? Vem mindes att han i vuxen ålder och som äldste sonen plötsligt lämnade hemmet? Var det hans mor? Vem mindes att han var Messias och mycket mer? Var det någon som hoppades på de gamla judiska förväntningarna? Vem mindes det han gjorde i Kafarnaums synagoga? Var det byborna? Vem mindes hur han botade Simons svärmor? Var det Simon Petrus själv? Vem mindes att Jesu sista rop, som de kringstående ju missförstod, var ett paradoxalt triumferande rop om övergivenhet? Vem mindes, varför mindes de, hur mindes de? Frågorna kan mångfaldigas. Den historiske Jesus finns just i denna sfär av existentiellt laddade minnen som gav de tidigkristna en meningsfull tillvaro mellan deras då och deras nu. Den forskning som jag visat på blir ett slags medkännande med deras minnen, ett försök att sätta sig in i deras tankar och känslor när de i olika typer av minnesprocesser sökte en dialog mellan det som varit och det som är och formade en tillhörighet till den de var övertygade hade proklamerat Guds rike i ord och handling. Denna utveckling

und Exegese (red K Backhaus och G Häfner; 2 uppl; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2009); *Wie Geschichten Geschichte schreiben. Frühchristliche Literatur zwischen Faktualität und Fiktionalität* (red S Luther, J Röder och E D Schmidt; Tübingen: Mohr Siebeck, 2015).

³³ Denna diskussion återkommer nu i bibelvetenskaplig forskning. Se t ex *Historiographie und fiktionales Erzählen. Zur Konstruktivität in Geschichtstheorie*

inom Jesusforskningen och den därmed sammanhängande reviderade historieförståelsen ger nya möjligheter för kyrka och teologi att tänka och tala om Jesus.

Metoder och möjligheter för hermeneutisk dialog

Frågan om kyrkans och teologins bibelsyn och bibelbruk blir i ljuset av den metoddiskussion och historiesyn som här framskyttat en hermeneutisk fråga om vad som kopplar samman dagens kyrka och teologi med tvåtusenåriga texter. Kyrkan och teologin använder inte bibeln bara som ett studerbart objekt. Kyrkan är själv bärare av bibliska texter och främjar meningsskapande och relevant bibeltolkning genom sin lära och sitt liv. Även det teologiska tänkandet utanför kyrkan, i akademien, påverkar på liknande sätt hur vi ger texterna mening och relevans. Kyrkan och teologin utgör ett mångfacetterat kollektivt minne i dagens Sverige och påverkar tusentals människors sätt att komma ihåg, förstå och ta ställning till de bibliska texterna och den bibliska historien.

Utifrån vår diskussion ovan blir det tydligt att de som hänvisar till att ”så står det” eller ”så sa Jesus” eller ”så var det bland de första kristna” har en förenklad text- och historiesyn. Andra avslöjar sin hermeneutiska övertro när de hävdar att texternas historiska mening och betydelse är irrelevant och när de utan dialog med historien tar fram nya meningar och betydelser. Den förra gruppen hänvisar ibland till uppenbarelsens historiska förankring utan att problematisera historien som tolkningshistoria. Den senare gruppen kan referera till postmoderna synsätt utan att diskutera relativismens gränser. Båda grupperna missförstår den bibelvetenskapliga forskningens grundläggande ambition till en teori- och metodmedveten tolkning. Likaväl som det som enligt bibeltexterna hände en gång i tiden idag uppfattas i relation till det som händer, så hänger det som nu händer intimt samman med historien och dess många röster om det som hände. Såväl den förment objektiva som den historielösa tolkningen av bibeln ger en bedräglig illusion av meningsfullhet. Textbaserad mening och relevans skapas i stället i en kritisk korrelation mellan då

och nu och nu och då, vare sig vi är professionella bibelforskare eller präster och teologer.

Jag har ovan skisserat hur retorisk och narrativ metod samt teorier om minnesbaserad historieskrivning förser kyrkan och teologin med nya möjligheter att ge bibelns texter mening och relevans och att använda dem. Dessa möjligheter handlar här om hur vi teologiskt sett förhåller oss till texternas sanningsanspråk med tanke på deras retoriskt manipulativa drag, hur vi skapar teologi utifrån texternas inneboende narrativitet och hur vi som teologer fångar in historien som beskrivs i texterna med tanke på att den framträder som minnesbaserade och perspektivbundna berättelser där fakta och fiktion samverkar i förståelsen av historisk verklighet. Det finns fler möjligheter, men vi nöjer oss här med dessa. Tillsammans visar de att nytestamentlig exegetik inte bara handlar om att mejsla fram en förmodad författarintention och så kallad ursprungsmening eller att rekonstruera historien så som den utspelade sig utan också om att ta fram metoder och teorier för en hermeneutiskt medveten dialog med de gamla texterna och på så sätt bidra till kyrkans och teologins försök till medveten bibeltolkning och bibelbruk.

Några vill nog mena att rekonstruktionen så som den bedrivits under sekellång forskning är teologiskt omistlig. Jag instämmer. Genom att bibelvetenskapen tar fram det som ligger långt borta från samtida tolkningshorisonter och politisk korrekthet förser den kyrkan och teologin med en välbehövlig kritisk röst. Några vill nog gå i motsatt riktning och mena att teologin nu befrias från sin bundenhet vid osäkra historiska resultat. Jag instämmer. Genom att bibelvetenskapen också tar fram texternas och den bibliska historiens speciella karaktär och öppenhet förser den kyrkan och teologin med hermeneutiska potentialer till nytolkning. Tyngdpunkten har i denna artikel varit på det senare, eftersom bibelvetenskapen så ofta missförstås som historisk disciplin, men båda är teologiskt nödvändiga och likvärdiga. I denna process av tolkning och användning blir dialogen riktmärket, dialogen med texterna som såväl gamla och slutna som nyskapande och öppna texter, dialogen med historien som såväl förgånget skeende som tidssfär för allas vår existens, och också dialogen med oss själva och med varandra. Texterna är inte

bara objekt för rekonstruktionistisk analys utan också subjekt med en röst som provocerar i sin annorlunda kommunikation och narrativitet och sitt tidsperspektiv och som utmanar till teologiskt skapande utifrån sitt sätt att skapa texter och uppfatta historien.

Summary

This article discusses the hermeneutical implications of three significant methodological advances in New Testament studies, namely, rhetorical criticism, narrative criticism and the use of mnemonic theories in the study of the historical Jesus. Rhetorical criticism challenges us to think again about concepts of truth and revelation and narrative criticism gives impulses for conceptualizing narrative theology and the complex ways in which narratives might point beyond themselves. The focus on mnemonic theories problematizes prevalent reconstructionistic ideas and practices of Biblical research makes us aware of history as a hermeneutical category that involves human existence and both fact and fiction in the creation of history. By sketching these implications, this article wishes to stimulate an informed discussion concerning how churches and theology in Sweden might approach and use the Bible responsibly.

På väg mot ett ickerelativiserande traditionsbegrepp: MacIntyre och Newman

ERIK ÅKERLUND

Erik Åkerlund är lektor i filosofi vid Newmaninstitutet i Uppsala, där han undervisar och forskar inom filosofiämnet i ämnesöverskridande miljö (teologi, filosofi och kulturstudier). Han innehar filosofie doktorsexamen inom ämnet teoretisk filosofi med inriktning mot filosofins historia, med tidsmässig specialisering på senskolastisk filosofi samt övergången till tidigmodern filosofi (1500- och 1600-talen). Systematiskt är hans inriktning mot metafysiska och kunskapsteoretiska frågeställningar.

“But my dear Sebastian, you can’t seriously believe it all.”

“Can’t I?”

“I mean about Christmas and the star and the three kings and the ox and the ass.”

“Oh yes. I believe that. It’s a lovely idea.”

“But you can’t *believe* things because they’re a lovely idea.”

“But I *do*. That’s how I believe.”

(Evelyn Waugh, ur *Brideshead Revisited*)

Traditionsbegreppet dyker idag upp i alltfler sammanhang, och dessutom inom alltfler kristna traditioner.¹ Traditionsbegreppet kan då ibland

¹ För en svenskkyrklig kontext, se exempelvis Anne-Louise Eriksson, *Att predika en tradition* (Lund: Arcus förlag, 2012), särskilt kapitel 2 (27–42). För en frikyrklig kontext, se exempelvis Sune Fahlgren, ”The Loss of Theological Visions. Free Church Ecclesiology in Sweden from the Nineteenth Century to the Present”, 55–67 i *Between the State and the Eucharist. Free Church Theology in Conversation with William T. Cavanaugh* (red. Joel Halldorf och Fredrik Wenell; Eugene, OR: Pickwick Publications, 2014). För upptagandet av traditionsbegreppet, särskilt från MacIntyre, inom frikyrkligheten generellt, se Andreas

uppfattas relativiserande, eller i alla fall som att det har en relativiserande inverkan: vad som är sant eller rätt är beroende av i vilken tradition man står.² Traditionerna kan, vidare, inte utvärderas från någon neutral utgångspunkt, utan bara inifrån dem själva. Sedd från sig själv är varje tradition den bästa – om man nu alls vill införa någon gradering. Det tycks därför bli omöjligt att fälla någon form av avgöranden i frågor där man från två olika traditioner gör motstridiga sanningsanspråk.

Med detta tycks också alla sanningsanspråk bli omöjliga. Om ”sant för mig” skiljer sig från ”sant för dig” så är det inte längre sanning i egentlig mening vi har att göra med.³ I och med

Nordlander, ”Thinking With: The Need for Tradition in Free Church Theology”, 114–126 i samma bok, särskilt 123–126.

² Ofta i samband med diskussioner rörande MacIntyre; se referenser nedan. För några mer sentida behandlingar av relativism inom svenskt språkområde, se Bosse Holmqvist, *Till relativismens försvar* (Stockholm: Symposion, 2009), särskilt 150–158, samt antologin *Den svårångade relativismen* (red. Sven-Erik Liedman, Torbjörn Tännsjö & Dag Westerstahl; Stockholm: Thales, 2008), särskilt 27–30 (om sanningsrelativism).

³ För en utmärkt liten introduktion till sanningsbegreppet, se Harry Frankfurt, *On Truth* (New York, NY: Knopf, 2006).

detta blir alltså frågan om vad en tradition är också intressant för alla som intresserar sig för sanningsfrågan.

Det finns dock olika traditionsbegrepp, och vissa som på olika sätt övervinner denna svårighet – så skall det i alla fall argumenteras för här. Även om man inte kan inta någon neutral ”God’s eye point of view” i förhållande till olika traditioner, så kan man ändå tänka sig att man inifrån en given tradition kan reflektera över dess förhållande till andra traditioner. I denna reflektion kan också styrkorna och svagheter hos de olika traditionerna komma fram; på detta sätt kan också olika traditioner jämföras. Men man kan dessutom, som vi ska se, försöka att finna en gemensam grund mellan olika traditioner i en *gemensam* tradition, en som innefattar alla dessa olika deltraditioner, och kan ge ett gemensamt ramverk för omdömen rörande såväl sanning som godhet.

I det följande ska två traditionsbegrepp med ambitionen att vara icke-relativiserande presenteras och diskuteras, särskilt med avseende på frågan om utveckling av en tradition. Det första är den nutida filosofen Alasdair MacIntyres (1929–) välkända traditionsbegrepp. MacIntyre har upprepade gånger hävdats hamna i relativism när det gäller sanning och frågan huruvida en handling är god eller inte, en anklagelse han lika upprepat har tillbakavisat.⁴ I en central passage rörande traditioner, i samband med behandlingen av frågan om framsteg inom en tradition, erkänner MacIntyre sin tacksamhetsskuld rörande sin förståelse av traditionsbegreppet till den engelske 1800-talsteologen John Henry Newman (1801–1890). Även dennes traditionsbegrepp, och speciellt hans syn på genuin utveckling, kommer att presenteras. Medan MacIntyre behandlar olika traditioner åtskilt från varandra, beskriver Newman dessa som olika ”deltraditioner” inom en större tradition. Därmed får man även en gemensam referenspunkt att göra jämförelser mot. Tesen i denna artikel är att ett mer

troget övertagande av Newmans traditionsbegrepp på denna punkt hade kunnat föra MacIntyre från relativismens brant.

MacIntyre

Alasdair MacIntyre går igenom metodologiska frågor i sin bok *Whose Justice? Which Rationality?* från 1988.⁵ Han skrev detta verk just för att reda ut frågor om rationalitet och argumentation som lämnats öppna i hans *magnum opus After Virtue* från 1981.⁶ Man skulle, mot bakgrund av en uppdelning i svensk akademisk filosofi, kunna beteckna *Whose Justice?* som den teoretisk-filosofiska pendangen till den praktisk-filosofiska *After Virtue*.

Bakgrunden till MacIntyres frågeställningar i *Whose Justice?* är krisen, som han ser det, för moderna former av etisk reflektion och debatt. Det tycks – så utvecklar han saken i *After Virtue* – som att det inte finns något sätt att avgöra oenigheter i etiska frågor *mellan* olika riktningar (såsom utilitarism och deontologi).⁷ MacIntyre ställer upp en bild av ett ruinlandskap, där gamla etiska begrepp nu existerar och används i nya och för dem från början främmande sammanhang.⁸ Till detta hänför han också mycket av den förvirring i etiska frågor som han menar är utbredd idag.⁹

Som ett svar på denna förvirring erbjuder MacIntyre ett slags dygdetik, som griper tillbaka

⁴ För en redogörelse för olika typer av anklagelser för relativism i olika frågor, liksom för MacIntyres svar på dessa, se exempelvis Christopher Stephen Lutz, *Tradition in the Ethics of Alasdair MacIntyre* (Lanham, MD: Lexington Books, 2004), kap. 3 (65–111) och Thomas D. D’Andrea, *Tradition, Rationality, and Virtue* (Aldershot, FK: Ashgate, 2006), 403–406.

⁵ För en genomgång av traditionsbegreppet i den senare MacIntyres filosofi, se Jean Porter, ”Tradition in the Recent Work of Alasdair MacIntyre”, 38–69 i Mark C. Murphy (red.), *Alasdair MacIntyre* (Cambridge, FK: Cambridge UP, 2003). För studier i bokform som har traditionsbegreppet som framträdande tema, se Lutz och D’Andrea.

⁶ Alasdair MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1988), ix.

⁷ Se inledningen till Alasdair MacIntyre, *After Virtue* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1984 [1981]), ix.

⁸ MacIntyre, *After Virtue*, kap. 1 (1–5).

⁹ Man kan dock också förstå MacIntyre som att hans tänkande är insatt i en tradition av ”social kritik”, snarare än etik. Se Mark C. Murphy, ”Introduction”, 1–9 i *Alasdair MacIntyre* (red. Mark C. Murphy; Cambridge, FK: Cambridge UP, 2003), 2.

på en förmodern tradition.¹⁰ Den grundläggande utläggningen av rationaliteten hos sådana traditioner, och jämförandet mellan dem, tar i *Whose Justice?* ofta ett *diakront* perspektiv. Hans beskrivning blir på många sätt en etikhistorisk motsvarighet till Thomas Kuhns vetenskapshistoriska beskrivningar.¹¹ Att peka på MacIntyres eget projekt, att framföra dygdetik som ett livskraftigt alternativ i den *samtida* etiska debatten, torde dock vara nog för att visa att MacIntyre anser att hans utredningar har bäring också utifrån ett *synkront* perspektiv, i den samtida debatten mellan olika etiska skolor.

I *Whose Justice?* ställer MacIntyre upp tre kriterier utifrån vilka man kan fälla avgöranden när det gäller att inkorporera nya element i en tradition. Mer precist visar han hur och under vilka förutsättningar en filosof, eller en grupp filosofer, är (eller i alla fall *bör* vara) beredda att gå från ett ramverk i en tradition till ett annat, rikare ramverk. Grunden är någon form av kris eller något slags problem som uppstår inom den egna traditionen. Kriterierna för att det alternativa begreppsliga schemat verkligen ska lösa eller upplösa dessa problem är:

1. Det löser de problem som tidigare tycktes vara omöjliga att lösa ("intractable") på ett systematiskt och koherent sätt.
2. Det visar på eller förklarar varför det tidigare schemat var inkoherent eller sterilt eller både och.

¹⁰ Hans argumentation är dock mycket komplex och på inget sätt entydig; han menar också, som sagt, att en fullständig argumentation endast kan göras med ett efterföljande verk om rationalitet. Han skriver dock t.ex. i *After Virtue*: "But all these historical truths, crucial as they are, are unimportant compared with the fact that Aristotelianism is *philosophically* the most powerful of pre-modern modes of moral thought. If a premodern view of moral and politics is to be vindicated against modernity, it will be in *something like* Aristotelian terms or not at all." (MacIntyre, *After Virtue*, 118; kursiv i original)

¹¹ För en jämförelse mellan MacIntyre och Thomas Kuhn, se Andrew Mason, "MacIntyre on Liberalism and its Critics: Tradition, Incommensurability and Disagreement", 225–244 i *After MacIntyre* (red. Susan Mendus och John Horton, Cambridge, FK: Polity Press, 1994), 234.

3. Dessa båda saker (1 och 2 ovan) måste göras så att det etableras någon form av kontinuitet mellan de nya begreppsliga strukturerna och de trosuppfattningar som traditionen hittills hade uttryckts genom.¹²

Det nya schemat måste alltså – för att återupprepa – *lösa* problemen från det gamla synsättet, *förklara varför* man hade de problem man hade och *kunna inkorporera* genuina insikter från det gamla systemet. Detta kan man alltså tolka som tre kriterier för något slags "framsteg" i ett rationellt undersökande projekt, en *tradition*.¹³ Men kan de också fungera som tumregler för urskiljningen mellan olika sinsemellan oförenliga synsätt? Jag kommer att återkomma till denna sista fråga.

Vad är det då som gjort att MacIntyre har utsatts för anklagelser om relativism? Om man tar sanningsfrågan har det påpekats att MacIntyre ju inte ställer frågan "Which *Truth*?" utan just "Which *Rationality*?"¹⁴ Från *After Virtue*, över *Whose Justice? Which Rationality?* och till *Three Rival Versions of Moral Enquiry* (från 1991) blev MacIntyre också allt tydligare i sitt avvisande av relativism när det gäller såväl sanning som godhet.¹⁵ Invändningen är dock att även om det *finns* något sådant som exempelvis sanning (förstådd som *adequatio mentis ad rem*, "tankens konformitet med verkligheten", eller

¹² MacIntyre, *Whose Justice?*, 362. "First, this in some way radically new and conceptually enriched scheme, if it to put an end to epistemological crisis, must furnish a solution to the problem which had previously proved intractable in a systematic and coherent way. Second, it must also provide an explanation of just what it was which rendered the tradition, before it had acquired these new resources, sterile or incoherent or both. And third, these first two tasks must be carried out in a way which exhibits some fundamental continuity of the new conceptual and theoretical structures with the shared beliefs in terms of which the tradition of enquiry had been defined up to this point."

¹³ Det finns ingen enhetlig och fast definition av traditionsbegreppet hos MacIntyre, men detta – "rationellt undersökande projekt" – är en av dess betydelse. (Porter, 38–39)

¹⁴ Lutz, 68.

¹⁵ Lutz, 71–73.

liknande) så är det bara genom vår *rationalitet* som vi kommer åt den. Denna rationalitet är dock *traditionsbunden*, enligt MacIntyre, och måste vara det. Att det ”någonstans” finns något sådant som sanning hindrar alltså inte att företrädare för olika traditioner kommer att fälla helt olika omdömen rörande denna sanning, alla utifrån sina egna kriterier och i enlighet med sina egna standarder för rationalitet. Det finns heller inga kriterier *utanför* dessa traditioner, varigenom vi kan fälla sådana omdömen. Denna variant av relativism (om man vill se det som en variant av relativism) som MacIntyre anklagats för kan också kallas *perspektivism*.¹⁶ Detta är dock bara en av flera typer av relativismetiketter som satts på MacIntyre, med större eller mindre berättigande.¹⁷

I anslutning till sin direkta behandling av traditionsbegreppet i *Whose Justice? Which Rationality?* hänvisar MacIntyre direkt till Newman och hans behandling av den arianska striden på 300- och 400-talen.¹⁸ Redan tidigare har dock MacIntyre hänvisat till Newman och erkänt en ”enorm skuld” till Newman i utvecklandet av ett traditionsbegrepp som rymmer rationalitet (till skillnad från, som han beskriver det, exempelvis Edmund Burkes traditionsbegrepp).¹⁹ Vi ska där-

för nu gå till Newman och dennes redogörelse för traditionen inom ramen för hans redogörelse för utvecklingen av det kristna dogmat.

Newman

MacIntyres skuld till Newman är alltså explicit uttryckt, med hänvisningar till *The Arians of the Fourth Century* från 1833 och *An Essay on the Development of Christian Doctrine* från 1845. Det handlar här främst om teologiska verk som rör den historiska utvecklingen av det kristna dogmat. Newman själv erkänner, i sin tur, en tacksamhets-skuld för sin förståelse av dogmats utveckling till den tyske teologen Johann Adam Möhler (1796–1838)²⁰ samt till den franske tänkaren Joseph de Maistre (1753–1821)²¹.

is to extend Newman's account from the particular tradition of Catholic Christianity to rational traditions in general, and to do so in a philosophical context very different from any envisaged by Newman, so much qualification and addition is needed that it seems better to proceed independently, having first acknowledged a massive debt.”

²⁰ Det har tidigare antagits att Newman bara kände till Möhler indirekt, bland annat eftersom Newman inte kunde tyska. I nyare forskning kring Newmans bibliotek och korrespondens, delvis baserat på opublicerat material, har det dock visat sig att Newman verkligen läste Möhler, i översättning till franska (som han, till skillnad från tyska, behärskade) och refererade till honom i korrespondens. Se Kenneth Parker och C. Michael Shea, ”Johann Adam Möhler's Influence on John Henry Newman's Theory of Doctrinal Development”, 73–95 i *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 89/1 (2013).

²¹ Det är osäkert huruvida Newman tagit del av de Maistres tänkande i första eller andra hand (se Richard LeBrun, ”Joseph de Maistre in the Anglophone World”, 271–289 i *Joseph de Maistre's Life, Thought and Influence* [red. Richard LeBrun; Montréal: McGill University Press, 2001], 273), men de Maistres tankar kring utveckling, och då särskilt av politiska konstitutioner, finns i hans *Essai sur le Principe Générateur des Constitutions Politiques et des Autres Institutions Humaines* från 1809. Man kan dock märka att LeBrun's uppgifter om Newman och dennes förhållande till de Maistre kommer från Owen Chadwick, vars marginaliserande syn när det gäller Möhlers inflytande på Newman starkt ifrågasätts i Parker & Shea. Detta ifrågasättande, i ljuset av ny

¹⁶ Lutz, 69–71.

¹⁷ För en mer fullständig behandling av såväl anklagelser som svar från MacIntyre hänvisas till anförd andrahandslitteratur, särskilt i fotnot 2 och 4.

¹⁸ Denna teologiska genealogi för en av samtidens mest spridda ingångar för behandlingen av olika, rivaliserande traditioner står i en underhållande kontrast till Karl Poppers negativa bedömning rörande möjligheten av jämförelser mellan olika ramverk på just teologins område: ”Inom vetenskapen, *till skillnad från teologin*, är alltså en kritisk jämförelse mellan de konkurrerande teorierna, mellan de konkurrerande ramarna, alltid möjlig.” (Karl Popper, ”Normalvetenskapen och dess faror”, 40–48 i *Filosofin genom tiderna. Ef-ter 1950*, andra upplagan [red. Konrad Marc-Wogau m.fl., Stockholm: Thales, 2000 (1970)], 47; *kursiv tillagd*)

¹⁹ MacIntyre, *Whose Justice?*, 353–354. ”And a far more important theorist of tradition has generally been ignored by both Enlightenment and post-Enlightenment theorists, because the particular tradition within which he worked, and from whose point of view he presented his theorizing, was theological. I mean, of course, John Henry Newman [...] But if one

I *Development of Christian Doctrine* börjar Newman med att konstatera att den kristna tron är ett *historiskt* faktum, som kan studeras från många olika synvinklar.²² Såväl dess allmänna karaktär som dess läror och doktriner kan studeras av historikerna, precis som ”de spartanska institutionerna och den muhammedanska religionen”.²³ Genom historien möts den sedan, liksom alla levande idéer, av olika yttre utmaningar, som den sedan svarar på.²⁴ I boken intas, med andra ord, i grunden ett diakront eller historiskt perspektiv på det kristna dogmat.

Men hans mål med boken är inte att göra någon form av rent deskriptiv, historisk beskrivning av den kristna kyrkan. Hans grundläggande frågor rör sanningen. Vad skiljer en genuin utveckling av en tradition från en förvanskning av densamma? Vad är centralt och vad är perifert? Hur får allt sin rätta plats i den kristna tros läran? Kort sagt: inför olika sanningsanspråk, vad är sant och vad är falskt?²⁵

evidens, bör också förse Owen Chadwicks omdömen rörande de Maistres inflytande med ett frågetecken.

²² För en allmän introduktion till *Development of Christian Doctrine*, och dess plats i Newmans liv, se Ian Ker, *John Henry Newman: a biography* (Oxford, FK: Oxford UP, 1988), kap. 6, särskilt 302–15.

²³ John Henry Newman, *An Essay on the Development of Christian Doctrine* (Westminster, MD: Christian Classics Inc, 1968 [1845/1878]), Introduction (1).

²⁴ ”Moreover, an idea not only modifies, but is modified, or at least influenced, by the state of things in which it is carried out, and is dependent in various ways on the circumstances which surround it. [...] But whatever the risk of corruption from intercourse with the world around, such a risk must be encountered if a great idea is duly to be understood, and much more if it is to be fully exhibited.” (Newman, *Development of Christian Doctrine*, chapter I, section 1 [39–40])

²⁵ *Development of Christian Doctrine* öppnar med raderna: ”It is the characteristic of our minds to be ever engaged in passing judgment on the things which come before us. No sooner do we apprehend than we judge: we allow nothing to stand by itself: we compare, contrast, abstract, generalize, connect, adjust, classify: and we view all our knowledge in the associations with which these processes have invested it.” (Newman, *Development of Christian Doctrine*, chapter I, section 1 [33]) Senare skriver han också: ”No one will maintain that all points of belief are of equal importance. [...] The simple question is, How are we to discriminate the greater from the less, the true from

När det gäller utvecklingen av det kristna dogmat avvisar han tanken på att man kan använda Vincent av Lérins diktum – ”vad som har trots överallt, alltid, av alla” – och tar som främsta exempel treenighetsläran, som han menar att det inte fanns konsensus om i den tidiga kyrkan. Här, och i andra fall, måste istället en annan typ av förståelse till, en förståelse där det just finns utrymme för utveckling och ytterligare uttolkning.²⁶

För att urskilja genuin utveckling från förvanskning ställer Newman upp sju kriterier för sådan genuin utveckling. Dessa är: (i) typernas bevarande, (ii) principernas kontinuitet, (iii) assimileringskraft, (iv) logisk koherens, (v) anteciperande av det framtida, (vi) konserverande verkan på det förflutna samt (vii) vitalitet över tid.²⁷ I bokens senare del går Newman sedan igenom var och en av dessa drag i konkreta, historiska exempel.

Man kan här se att Newman generellt intar ett lite annat perspektiv än MacIntyre. Medan MacIntyre i mångt och mycket utgår från epistemiska dissonanser som uppstår inom ett system vid en viss tidpunkt, och hur de (upp)löses, så står Newman snarare vid utvecklingens slut och ”blickar tillbaka”.²⁸ Newman argumenterar också för ett sådant perspektiv, och att ett perspektiv senare från utvecklingshistorien ger oss ett privilegierat synfält.²⁹

the false.” (Newman, *Development of Christian Doctrine*, chapter II, section 2:2 [77])

²⁶ Newman, *Development of Christian Doctrine*, Introduction (14–15). Se också MacIntyre, *Whose Justice?*, 362–3, där han just tar upp att treenighetsläran var Newmans främsta exempel på hur dogmutveckling går till.

²⁷ Presenterade i Newman, *Development of Christian Doctrine*, 169–206; svensk återgivning i anslutning till Lars Cavallin, ”John Henry Newman och den kristna lärans utveckling”, 12–26 i *Signum* nr. 1 (2002), särskilt 19–21.

²⁸ Sådana perspektiv finns dock också hos MacIntyre. Se Porter, 48–52.

²⁹ Newman använder sig här på ett kreativt sätt av en liknelse med vattendrag: ”It is indeed sometimes said that the stream is clearest near the spring. Whatever use may fairly be made if this image, it does not apply in the history of philosophy or belief, which on the contrary is more equable, and purer, and stronger, when its bed has become deep, and broad, and full.”

Traditionen och traditionerna

Newman och MacIntyre tycks alltså skilja sig åt i perspektiv på några väsentliga punkter. MacIntyre vill ju också utarbeta mer av ett ”eget” traditionsbegrepp, och inte rakt av överta Newmans, bland annat för att Newmans kontext och ämne skiljde sig så mycket från MacIntyres, enligt honom själv. Men det tycks också som att det finns en annan grundläggande skillnad mellan de båda som kan göra reda för många av olikheterna: medan MacIntyre tittar på *den dygdetiska traditionen*, och ställer den mot *andra traditioner* inom etiken, så ser Newman på hela *den kristna traditionen* som en helhet, och argumenterar för att det *katolska uttrycket för denna tradition* är det sanna eller genuina.³⁰

Frågan är hur djupgående denna skillnad behöver vara, alltså, hur svårt det är att överbrygga olikheterna i de två typerna av redogörelser. Det tycks inte orimligt att kunna förstå den katolska traditionen som en tradition, och som sedan ställs mot andra kristna traditioner. På liknande sätt kunde man tänka sig att man redogör för den tradition i vilket det västerländska etiska tänkandet inom filosofin försiggår idag – från antikens Grekland och Sokrates via senantik, Bysantinska riket och muslimska riken, via det latinska Västerlandet och via renässans och tidigmodernitet fram till idag – som en stor tradition, i vilken dygdetiken (av en viss utformning) utgör det genuina eller sanna uttrycket. Detta kunde MacIntyre gjort i sin behandling av etik, och liknande ”breda traditioner” torde man kunna ha som per-

spektiv även inom andra områden för rationellt utforskande.

Skillnaden torde alltså inte behöva vara djupgående, och ”översättningar” mellan de två betraktelsesätten tycks vara möjliga.

Men även om ”översättningar” mellan MacIntyre och Newman är möjliga resulterar likväl deras olika ingångar i skilda perspektiv och skilda problem, i slutändan. I MacIntyres perspektiv, såsom han skriver om det i *After Virtue* och *Whose Justice? Which Rationality?*, fokuseras på *en* tradition; det blir också naturligt att då titta på interna spänningar inom denna (enda) tradition, som sedan kan (upp)lösas. I Newmans perspektiv presenteras istället ”yttre”, eller i varje fall av traditionen oberoende uppkomna, problemställningar. Dessa besvaras sedan på olika sätt av olika ”deltraditioner”, men bara i en av dessa på ett korrekt eller adekvat sätt. Detta – vilken av deltraditionerna som klarade utmaningen på ett bra sätt, med bevarande av typ, och så vidare – kan vi dock bara få tillgång till när det historiska skeendet är överståndet och vi kan beskriva det i ett sammanhängande narrativ. För MacIntyre kan detta endast ske för varje tradition separat.

Vad som hos MacIntyre alltså är *en* tradition, är hos Newman bara en *deltradition* inom en större och bredare tradition. Och det är först genom att betrakta två ”MacIntyreska” traditioner såsom två ”Newmanska” *deltraditioner* inom en större tradition, inom ett gemensamt ramverk, som en jämförelse och utvärdering mellan dem egentligen blir möjlig.

(Newman, *Development of Christian Doctrine*, chapter I, section 7 [40]) Om det berättigade i att tolka den tidiga kyrkans läror utifrån senare dogmutveckling: ”Moreover, all this must be viewed in the light of the general probability, so much insisted on above, that doctrine cannot but develop as time proceeds and need arises, and that its developments are parts of the Divine system, and that therefore it is lawful, or rather necessary, to interpret the words and deeds of the early Church by the determinate teaching of the later.” (chapter IV, section 3:8 [155])

³⁰ Newman behandlar senare den kristna traditionen som en deltradition på religionens område, i John Henry Newman, *An Essay in Aid of a Grammar of Assent* (Westminster, MD: Christian Classics Inc., 1973 [1870]), bok I, kap. 5.

Slutdiskussion och sammanfattning

Traditionsbegreppets införande i olika sammanhang kan leda till en relativisering, och därmed en upplösning, av sanningsanspråk. Detta är dock inte oundvikligt.

I artikeln presenteras två besläktade traditionsbegrepp – Alasdair MacIntyres och John Henry Newmans – enligt vilka en tradition inkorporerar någonting av rationalitet, alltså att traditionen inte bara är en ansamling av seder och trosuppfattningar, utan att det också finns en intern, rationell struktur i dessa traditioner vad gäller handlingspåbud och försanthållanden.

Detta gör det också – så tycks det – möjligt att jämföra olika traditioner, utan att för den skull försöka reducera dem till någon ”neutral” beskrivning med en ”blick från ingenstans”.

MacIntyre bygger sitt traditionsbegrepp på Newmans, men utarbetar ett eget utifrån det eftersom han menar att kontext och ämne skiljer sig alltför mycket åt för att bara överta Newmans. Om man tar hänsyn till kontexterna kan man dock se att många av skillnaderna mellan de båda kan redogöras för i termer av just skilda angreppssätt och frågeställningar.

Inte desto mindre gör MacIntyre det signifikanta avsteget från Newman att han talar om olika traditioner som står mot varandra, snarare än som olika deltraditioner inom en tradition.

Med ett sådant perspektiv kan MacIntyre tala om utveckling inom en tradition, men utan att det får bäring på frågan om jämförelsen mellan olika traditioner. Med Newmans perspektiv, å andra sidan, blir frågan om utveckling inom en tradition också till en prövosten för vilken av *deltraditionerna* som är det genuina uttrycket för traditionen. Genom att behandla dessa deltraditioner som delar av, eller alternativa uttryck för, en större och bredare tradition kan man också göra jämförelser vad gäller vilken deltradition som utgör det bästa eller mest genuina uttrycket för denna tradition eller, för att använda Newmans terminologi, för denna ”levande idé”. På detta sätt undviker Newman MacIntyres farliga närhet till relativism.

Summary

The concept of tradition has made a revival in many different Christian traditions. The introduction and use of this concept tends sometimes to be relativizing when it comes to questions of truth. In this article, two uses of this concept that claim to be “non-relativizing” will be presented and discussed, especially with respect to the question of developments of traditions: those of Alasdair MacIntyre (1929–) and of John Henry Newman (1801–1890). MacIntyre explicitly acknowledges his debt to Newman when it comes to the concept of tradition he uses. However, whereas MacIntyre puts different traditions against each other within the field of ethics, Newman rather treats “partial traditions” within a larger tradition in the field of theology and dogmatic history. Also, whereas MacIntyre’s main perspective is the internal dissonances within a tradition, Newman takes the overarching perspective of describing developments as responses to challenges external to the tradition. It is argued that Newman’s way of describing and reconstructing the development of, or rather within, a tradition provides better presuppositions to compare the relative merits of different (partial) traditions than does MacIntyre’s. The conclusion is that a more faithful reception of Newman’s concept of tradition would have led MacIntyre further from the brink of relativism.

Kyrkan och samtalets eskatologiska öppningar

SUSANNE FORSSTRÖM FÄLDT

Susanne Forsström Fäldt är masterstudent i systematisk teologi vid Lunds Universitet. Där har hon tidigare skrivit kandidatuppsatsen På tal om Gud. Nu arbetar hon på en uppsats som handlar om möjligheten att utifrån en protestantisk teologi om nåden teologiskt motivera en etik som förmår balansera universellt och partikulärt.

”Kommer kyrkan att fatta tag i sin historiska möjlighet och återfinna sitt messianska kall?”¹

Frågan ställdes av den ryktbare filosofen Giorgio Agamben i den berömda katedralen Notre-Dame i Paris en tidig vårmånad 2009. Själv kom jag att tänka på Agambens fråga när jag för några dagar sedan stötte ihop med en av deltagarna till en samtalsgrupp som träffades regelbundet för ett par år sedan i min lokala församling i Svenska kyrkan. Hon berättade att hon blivit glatt förvånad över hur viktigt samtalen med de andra deltagarna blivit för hennes liv och för hennes tro, och hur hon upplevde själva möjligheten till de öppna och sökande samtal som varit gruppens metod som både helt unik och djupt befriande. Mötet stärkte mig i den uppfattning jag redan tidigare haft om betydelsen av att upplåta plats och utveckla metoder för de teologiska samtalen i kyrkans församlingar. När jag nu återvänder till den utmaning Agamben riktar till kyrkan i sitt tal – som också publicerats som artikel med titeln *Kyrkan och Riket* – skymtar jag möjligheten att dra loss resurser för att svara an på denna utmaning just ur kyrkans gemensamma samtal om Gud.

Agamben är en av de kulturradikala politiska filosofer som under de senaste åren funnit inspiration för sitt tänkande i de bibliska messianska teman som återkommer framförallt hos aposteln Paulus, men också hos moderna judiska tänkare

som Gersom Scholem och Walter Benjamin. Det som enligt hans artikel står på spel, är kyrkans unika möjlighet att vara den plats där världens ekonomiserade (och därigenom för-tryckande) kronologi kan brytas upp och förvandlas av en kairologisk tid, ett evigt nu. *Kyrkan och Riket* har valts som utgångspunkt och inspiration av två anledningar. Dels för att den tecknar en intressant och tankeväckande bild av den messianska tiden, och den messianska tidens eskatologiska struktur. Dels för att den riktar en direkt, och i min mening befogad, utmaning till kyrkan att vara den plats där den messianska tiden kan bryta fram. Agambens text används alltså som utgångspunkt för den här artikels syfte; att antyda en riktning för hur kyrkan skulle kunna svara an på den messianska tidens utmaning. En avgränsning som redan inledningsvis bör skrivas ut är att detta inte görs med avstamp i de resonemang som Agamben på andra ställen i sitt författarskap själv driver angående messianicitet.

Förutsättningen för den här texten är att Agambens utmaning är värd att ta på allvar. Men för att denna utmaning ska få konsekvenser för den kyrka som faktiskt existerar, behöver den dras in i och häfta fast vid det nät av praktiker som sammantaget är en del av den faktiska, förhandenvarande kyrkan. I vilken praktik tillåts den kairologiska tiden transcendera den kronologiska tiden? Vilka konkreta uttryck ska detta ta sig? Om en utgångspunkt kunde ha varit att utforska Agambens eget författarskap i jakt på en messiansk praktik, vore en annan att fokusera de kyrkliga sakramenten. Här har jag istället valt att

¹ Giorgio Agamben, *Kyrkan och Riket*, övers. Gustav Sjöberg, Malmö: Eskaton, 2014, s. 79.

diskutera det teologiska samtalets potential. Kyrkans identitet består av en praxis som naturligtvis inte kan begränsas till den gemensamma reflektionen över Gud. Men det är lätt att glömma att reflektion *också* är en handling, att samtal och idéutbyte inte bara befinner sig inom kategorin för teori utan *också* är en praktik, någonting som kyrkan gör gemensamt, och därför bör dryftas och diskuteras som en självklar del av en inomkyrklig teologi.

Två tänkare som intresserar sig för det konkreta och verklighetsnära och som dessutom utvecklar tankar om samtalet och dialogens praktik är Martin Buber och George Pattison. Utifrån dessas teorier argumenterar jag för att själva samtalet om Gud har sakramental potential och att denna möjlighet samtidigt är beroende av hur samtalet gestaltas. I ett senare led av argumentet tar jag till vara de kopplingar som finns mellan Agambens messianska identitet och de feministiskt orienterade teologerna Elizabeth Stuart och Serene Jones dopidentitet. Både Stuart och Jones utgår från att identiteter är *performativa*, det vill säga att de konstrueras genom att spelas upp, och båda argumenterar för att kristen identitet utgår från dopet som ges som gåva. Men medan Stuart hävdar att dopidentiteten på grund av dopets absoluta gåvokarakter till skillnad från andra identiteter inte behöver sättas i spel, betonar Jones dopidentitetens performativitet. Hon argumenterar därför tvärt emot Stuart att även den kristna identiteten måste spelas upp och praktiseras för att få transformerande återverkningar på det levande livet.

Genom att hävda att kristen identitet både är ovillkorad gåva och något som måste sättas i spel skriver jag fram grunden för ett teologiskt försvar för den dialogens praktik som indikeras av Buber och Pattison. Här argumenterar jag för att kyrkan genom att skapa metod och utrymme för att sätta dialogen i spel kan utvidga utrymmet där den döpta kan öva på att leva i sitt dop och därigenom komma närmare sin uppgift att vara den plats där *eskatos* bryter fram.

Agamben, kyrkan och tiden

Agambens intresse för den messianska tiden drivs fram ur en politisk och en nästan dystopisk

läsning av den innevarande tiden. I vår tid lyser tron på en övergripande essens, på absoluta etiska eller religiösa värden med sin frånvaro, och föreställningar som "det allmänna goda" eller "det gemensammas intresse" har ersatts med mängder av privata åsikter. Samtidigt präglas politikens, kulturens (och teologins) grundvalar av den västerländska metafysik som enligt Agamben genom historien varit intimt sammanlänkad med ekonomiskt tänkande - med uppfattningen om varat som vilja och makt. En konsekvens av denna metafysiska ekonomi är att själva "det nakna livet", våra organiska biologiska kroppar, får allt svårare att tillgodose sina grundläggande behov. (Eftersom behoven är förmedlade av precis de kulturella, juridiska och politiska relationer som vilar på den ekonomiserande metafysiken). I det politiska system vars grundvalar är metafysiskt-ekonomiska finns det alltid en möjlighet för makten att upphäva den juridiska och politiska statusen hos sina medborgare. Varje samhälle präglas därför av möjligheten att genom ett politiskt beslut separera livet från dess "form", det vill säga det nakna livet från livets kvaliteter.² I det senmoderna samhället med sina terrorattacker, flyktingströmmar och revolter gör stater och regeringar också allt oftare undantag från demokratiska regler och undantaget verkar alltmer sammanfalla med det som vi uppfattar som normalt politiskt agerande. Det som en gång var en exceptionell lag för en specifik grupp (t.ex. terrorister) har blivit en generell lag för alla medborgare. Ökade övervakningssystem och inskränkningar i medborgerliga rättigheter är exempel på konsekvenser av detta undantagstillstånd. Agambenkännaren och författaren John De Meyere framhåller hur Agamben sätter fingret på hur den politiska makten som legitimerar normalitet istället har inrättat det abnorma, och hur den politiska sfären själv därför bidrar till den alltmer illegitima situationen.³ Ett sådant samhälle liknar mer och mer ett

² För ett längre resonemang om "naket liv", som Agamben också benämner "biopolitik", se *Homo Sacer: den suveräna makten och det nakna livet*, Göteborg: Daidalos, 2010.

³ John De Meyere, "The Care for the Present – Giorgio Agambens Actualisation of the Pauline Messianic Experience", *Bidragen International Journal for Philosophy and Theology*, vol 70, nr 2 (2009), s. 170-173.

skådespel där bilder och representationer blir substitut för mänskliga subjekt och subjektiva mänskliga värden. Människan som subjekt har därmed också gått förlorad eftersom subjektivitet blivit reducerat till uttrycket av definitiva och mätbara egenskaper. Det är en mörk bild som Agamben målar upp. Människan är fast i en tid där inget utrymme finns för det mänskliga. "Bild" eller "representation" har ersatt människans subjektivitet och det enda som håller människor samman är möjligheten att kommunicera olika livsstilsrepresentationer.

Det är i det här läget som Agamben vänder sig till Paulus, och till Paulus texter om en radikalt annorlunda messiansk tid. I den messianska tiden hittar Agamben nämligen den befriande resurs som kan bryta loss människan från den innevarande kronologiska tidens havererade politik. I *Kyrkan och Riket* utlägger Agamben sina tankar om den messianska tiden och förklarar kyrkan som den unika plats där *eskatos* kan bryta fram.⁴ Den messianska tidens struktur beskrivs som förhållandet varje ögonblick, varje *kairos*, har till tidens slut och evigheten. Kyrkans uppgift är att "vistas i världen som främling" och att bejaka den evighetstid som består i löftet om messias snara återkomst. Den messianska tiden är inte eskatologisk i bemärkelsen att den befinner sig vid den kronologiska tidens slut, utan genom att den i varje ögonblick som ett *evigt nu* förmår bryta fram i den kronologiska tiden och ifrågasätta och förvandla den. I väntan på den yttersta tiden och messias återkomst befinner sig kyrkan i skarven mellan tid och evighet. Utifrån denna gränstillvaro kan kyrkan därför föra den messianska tiden, den evighetstid som inte går att mäta enligt en kronologisk tidsaxel, in i världen. Kyrkan vistas så att säga på tröskeln mellan två världar och för in ett främlingskap, någonting helt nytt, i det existerande. Att bejaka det messianska är inte att slå sig till ro och invänta messias återkomst i en avlägsen framtid utan snarare att öppna sig för "en radikal omvandling

av den gängse föreställningen och erfarenheten av tid".⁵ Den messianska tiden växer och tränger på innanför den kronologiska tiden, omarbetar den och omvandlar den, får oss att komma till rätta med den gängse föreställningen om tid och befria oss ifrån den:

Medan denna, i egenskap av den tid *inom vilken* vi tror oss befinna oss, separerar oss från det som vi är och omvandlar oss till vanmäktiga åskådare av oss själva, är messias tid i egenskap av den operativa tid inom vilken vi för första gången fattar tag i tiden, tvärtom den tid *som* vi själva är.⁶

Denna messianska tid är inte "situerad i ett osannolikt eller kommande annorstädes"⁷ utan tvärtom i den enda verkliga tiden, den enda tid som vi kan ha och "att erfara denna tid implicerar en fullkomlig omvandling av oss själva och vårt sätt att vara".⁸

Agamben lyfter fram 1 Kor 29:31 för att sätta fingret på det messianska livets karaktär:

Även de som har en hustru måste nu leva som om de ingen hade, de som gråter som om de inte grät, de som gläder sig som om de inte glädde sig. [...] de som lever i världen som om de inte levde av den.⁹

Uttrycket *Hos me*, "som om inte", betyder i Agambens tolkning att "den yttersta innebörden av varje messianskt kall är att vara återkallandet av varje kall".¹⁰ Det messianska kallet förvandlar med andra ord varje världsligt kall inifrån så att det öppnas upp för det nya och okända. I centrum för den kronologiska tidens kallelse ligger däremot ett mål som är möjligt för människan att artikulera, sträva mot och slutligen uppnå, alltså göra till sitt eget – till någonting möjligt att äga och förfoga över. Tack vare detta *hos me*, "som om inte", undkommer det messianska kallet att fångas in och bli till ett sådant artikulerbart mål; att bli till människans beslagtagna egendom. Att leva i den messianska tiden är alltså att leva i

⁴ Agamben utvecklar dessa tankar mer utförligt i sin tidigare publicerade kommentar till Romarbrevet, *The Time that Remains: a commentary on the letter to the Romans*, Stanford: Stanford University Press, 2005. Jag har emellertid valt att fokusera på artikeln *Kyrkan och Riket* eftersom Agamben här uttryckligen vänder sig till kyrkan med sin utmaning.

⁵ Agamben 2014, 77.

⁶ Agamben 2014, 77.

⁷ Agamben 2014, 77.

⁸ Agamben 2014, 77.

⁹ Agamben 2014, 78.

¹⁰ Agamben 2014, 78.

spänningsfältet mellan *redan* och *ännu inte*, det är att bevara sitt liv i världen och samtidigt vara öppen för ”nuets tid” ”*Ho nyn kairos*” (Rom 11:5). När Agamben lokaliserar detta glapp menar han inte att det ska förstås som ett uppskjutande av tiden utan som en lucka inom nuet ”som tillåter oss fatta tag i tiden”.¹¹ I denna lucka som är den messianska erfarenheten kan människan (till skillnad från i det föreställande samhället) inte uttömmande definieras som representation för en ”identitet”. Det messianska tillfället avtäcker inte en essentiell beskrivning av människan. Tillgången till det mänskliga i det messianska är istället den erfarenhet i vilken människor grips av sin möjlighet att bli verkligt närvarande. Kyrkans uppgift är alltså enligt Agamben att vara en främling i världen som ständigt befinner sig i den näst yttersta tiden och som öppnar sig och erfar den eskatologiska tid där allting kan göras nytt. Agamben går så långt som att säga att ”[d]et finns ingen Kyrka förutom i denna tid och genom denna tid”.¹²

Så vad ska då kyrkan göra för att bejaka och svara an på evighetsnuet? På vilket sätt ska utmaningen gentemot den kronologiska tid och den vidhängande ekonomiserande förbindelse mellan människor som gör anspråk på att vara det enda alternativet, ta form?

I *Kyrkan och Riket* tenderar den balans som upprätthåller spänningen mellan den realiserade eskatologins ”redan” och ”ännu inte” förskjutas mot ett ”redan” som verkar sakna täckning i verkligheten. Det öppna kaiologiska förhållningssätt som enligt Agamben ska prägla kyrkan för att den överhuvudtaget ska vara kyrka verkar med andra ord ha lite (men inte inget) att göra med den timliga och lokala kyrka som alltjämt måste befinna sig inom och förhålla sig till den kronologiska tidens gränser. I *Kyrkan och Riket* blir den messianska tiden platsen där *eskatos* bryter fram. Men eftersom denna realiserade eskatologi endast verkar ha en mycket vag koppling till den faktiska, förhandenvarande kyrkan, fjärrar sig Agambens idébygge från den församling som vill ta den kaiologiska tidens uppmaning på allvar. Att Agamben betvivlar kyrkans förmåga att bära upp hans messianska

vision är egentligen inte förvånande – han har ingen personlig tro på kyrkan och inte heller någon förhoppning om att kyrkan de facto ska vara det som på ett särskilt sätt bär upp visionen. Värt att notera är emellertid att Agamben i detta tal, där han faktiskt riktar sig just till kyrkan, inte heller tydligt uttrycker några andra idéer om vilka praktiker som istället ska bära upp den eskatologiska tidens rättvisevision. Det är dock inte så att Agamben anser att det messianska aldrig skulle kunna finnas eller aldrig har funnits i kyrkans gemenskap. Nedslag i andra delar av hans författarskap visar tvärtom att han menar att även kyrkan *skulle* kunna vara en messiansk gemenskap, förutsatt att den också handlade messianskt.¹³ Men det jag saknar, åtminstone i texten som behandlas här, är redskap för en konkret vägledning kring hur en praktik som tillvaratar den messianska tidens möjlighet skulle kunna gestaltas i kyrkans vardagliga liv.

Dialogen som öppning mot *eskatos*

”Allt verkligt liv är möte”.¹⁴ Och ”I begynnelsen är relationen. Relationen föregår allt”.¹⁵ Dessa berömda ord uttalas av Martin Buber i boken *Jag och Du* och utgör kärnan i hans ontologi.

¹³ Se till exempel Giorgio Agamben, *The Sacrament of Language : an Archaeology of the Oath*, Stanford: Stanford University Press, 2011 och Giorgio Agamben, *The coming community*, Minneapolis: Univ. of Minnesota Press, 1993. Se även *The Highest Poverty: Monastic Rules and Form-of-Life*, Stanford: Stanford University Press, 2013. Här svarar Agamben på kritiken att hans filosofi saknar en tillämpbar praktik. Genom att vända sig till den på 1200-talet framväxande franciskanerorden och teoretiskt analysera munkarnas livsform (”form of life”), skymtar Agamben ett sätt att leva som vilar på helt andra premisser än den ekonomiserande individualism och marknadsliberalism som han menar dominerar vår tid. Men även om franciskanerna pekar ut riktningen för ett annat sätt att leva landar Agamben alltjämt i slutsatsen att denna praktik i förlängningen trots - eller snarare på grund av - sin kritik mot äganderätten förblir fången i samma paradigm som den försöker undkomma, och därför inte lyckas erbjuda ett tillräckligt alternativ för vår tid.

¹⁴ Martin Buber, *Jag och Du*, Ludvika: Dualis, 1994, s. 18.

¹⁵ Buber 1994, 39.

¹¹ Agamben 2014, 78.

¹² Agamben 2014, 78.

Liksom Agamben uppmärksammar eskatologisk tid i kronologisk tid behandlar Buber aspekter av tiden som transcenderar *chronos*, även om han närmar sig ämnet från ett annat håll. Här är det mötet mellan ett *Jag* och ett *Du* som upphäver den bristfälliga världsliga tiden till förmån för den eviga. Att relatera till någon eller något som ett *Du* är att erkänna det som subjekt, att inte objektifiera det och reducera det till ett ting, något som är möjligt att värdera och bedöma.¹⁶ Buber skriver: ”Denna människa är inte mitt föremål, jag har fått med henne att göra”.¹⁷ Och just detta, att *ha med den andra människan att göra*, är en av hörnstenarna i Bubers dialogfilosofi där dialogen syftar på någonting annat och någonting mer än ett vanligt samtal. Äkta dialog består för Buber av att människan – verbalt eller ordlöst – svarar *an* på och *ansvarar* inför tilltalet från den andra. Dialogen står och faller med öppenheten inför de behov som varje ögonblick sänder i människans väg. Buber kritiserar både moralfilosofi och religion för att fastna i principer och dogmer som skymmer sikten för varje enskilt ögonblicks krav på handling. I religionen som tror på religion ”lurar det en-gång-för-alla-givna, som ställer sig upp emot det oförutsebara ögonblicket”.¹⁸ Det är nämligen i detta oförutsebara ögonblick som skalet av självtillräcklighet knäcks kring den människa som plötsligt inser sig vara tilltalad: ”Var och en av oss är innesluten i ett pansar vars uppgift det är att avvärja tecknen. Tecknen drabbar oss oavlatligt – att leva är att bli tilltalad. Vi skulle bara behöva ställa upp, bara göra oss mottagliga”[...]”¹⁹ De enstaka glimtar och ögonblick av evighet som erfars när människan plötsligt finner sig vara tilltalad och står i relation till en annan är enligt Buber i själva verket ständigt närvarande, men det är bara genom dialogen, genom relationen, som de kan upplevas.²⁰

Buber betraktar denna genuina och oreserve-rade dialog som *sakramental* i bemärkelsen att den förkroppsligar och uttrycker förbundet mellan människor och det absoluta, inte bara mellan

människans *Jag* och *Du* utan också mellan människans *Jag* och ett gudomligt *Du*. Denna sakramentalitet har inget att göra med institutionella definitioner eller rituella religiösa erfarenheter. Snarare betecknar det sakramentala förbundet mellan ändlig existens och det absoluta, eviga. Grunden för Bubers sakramentala dialog – där ändligt och oändligt nära nog uppgår i varandra – återfinns i den chassidiska uppfattningen att skapelse, uppenbarelse och återlösnings sker i den evighet som bryter fram i varje sekund.²¹

Bubers filosofi är grundad i en judisk tradition och det går inte att rakt av applicera Bubers tänkande på Agambens och dra likhetstecken mellan Bubers chassidiskt inspirerade evighetstid och Agambens (ateistiska) messianska. Ändå finns här paralleller som gör jämförelsen befogad. Agamben skriver via tänkare som Gersom Scholem och Walter Benjamin i hög utsträckning in sig i en judisk messiansk tradition, dock utan att tillvarata det centrala tema som hoppet utgör i denna tradition. Buber lyckas däremot genom det dialogiska erbjuda en konkret (om än småskalig) vision.

Teologen George Pattison närmar sig dialogen och relationen från en något annorlunda vinkel än Buber. Genom att förskjuta tyngdpunkten från *vad* som sägs till *hur* det sägs argumenterar Pattison i boken *The End of Theology – and the Task of Thinking about God* för att det akademiska teologiska samtalets konstruktiva potential snarare har att göra med huruvida det karakteriseras av en dialogisk inställning än att det präglas av konsensus och gemensamma slutsatser. Vattendelaren när det gäller tänkandet om Gud idag går enligt Pattison nämligen inte mellan olika teoretiska ställningstaganden eller trosuppfattningar utan mellan ett *monologiskt* och ett *dialogiskt* förhållningssätt. Där ett monologiskt förhållningssätt hos företrädare för olika positioner leder till ett ofruktamt och låst samtal, kan en dialogisk hållning hos desamma vara fruktbar och givande utan att samtalet för den sakens skull måste landa i åsiktsgemenskap.²² Här finns

¹⁶ Buber 1994, 8.

¹⁷ Martin Buber, *Dialogens väsen*, Ludvika: Dualis, 1993, s. 33.

¹⁸ Buber 1993, 56.

¹⁹ Buber 1993, 35.

²⁰ Buber 1993, 36.

²¹ Kramer, ”Tasting God – Martin Bubers Sweet Sacrament of Dialogue”, *Horizons*, vol 37, nr 2, 2010, s. 227-228.

²² George Pattison, *The End of Theology – And the Task of Thinking about God*, London: SCM Press, 1998, s. 32.

en tydlig parallell till Buber som skriver: ”Ingen av de båda parterna behöver ge upp sin åsikt, men i och med att de oförmodat gör något och det oförmodat uppstår något emellan dem som heter förbund, träder de in i ett rike, där åsikternas lag inte längre gäller”.²³ I det monologiska samtalet blir däremot ingen verklig relation möjlig, eftersom parterna – om än i tron att de vänder sig till varandra – bara på invecklande omvägar talar med sig själva. Mening betraktas av Pattison inte som någonting som kan hittas i abstrakta principer eller i en första, icke-språklig erfarenhet, utan snarare som någonting som växer fram och berikas av en mångfald perspektiv och erfarenheter i samtalet. Det är nämligen bara i den äkta dialogen, säger Pattison, som någonting *helt nytt* kan bryta fram.²⁴

Detta helt nya, som Pattison kallar *novum*, representerar det totalt oväntade – en händelse som bryter in i människors liv så att nya och omvandlande möjligheter att erfara världen plötsligt blir synliga.²⁵ En sådan transformerande kreativitet är ingenting som människan kan uppnå på egen hand utan kan bara upplevas i relation till (eller dialog med) det eller den som tillåts vara helt annorlunda. ”The revelation of the person is always experienced as the revelation of what eye has not seen nor the the heart of man conceived”.²⁶ Eftersom det hör till människans villkor att befinna sig i ett konkret historiskt och geografiskt sammanhang, är detta nya alltid knutet till en kontext och specifik plats: ”Love may make the world go round, but the experiance of love is only ever given to us as the love of this particular person”.²⁷ *Novum* är det innevarande ögonblickets gåva, säger Pattison, och dess förutsättning är dialogen som inte kan slitas loss från tid, plats och person. Utan dialogen blir ögonblicket som inrymmer det radikalt annorlunda hemlöst.

Novum är en del av det mönster som träder fram mellan Pattison, Buber och Agamben. Pattisons *novum* anknyter till Bubers oförutsägbara ögonblick där den sakramentala dialogen utspelar sig i den kaiologiska evighet som bryter

fram i varje kronologisk sekund. När Buber introducerar sin sakramentala dialog och Pattison med *novum* förtydligar dialogen som den praktik där kaiologisk tid kan förvandla och omvandla kronologisk tid, sker det utifrån förutsättningen att dialogen är kroppsligt och historiskt förankrad. Men även om Buber och Pattison skriver fram samtalet som praktisk *möjlighet* för den eskatologiska tiden, räcker deras förslag inte hela vägen fram, just för att förbindelsen till den konkreta praktiken förblir så oartikulerad. Buber och Pattison riskerar med andra ord att liksom Agamben gör i *Kyrkan och riket* fastna i idealiserande teorier som fjärrar sig från det konkreta, vardagliga livet. Här blir de tidigare nämnda Stuart och Jones viktiga, eftersom de lyfter fram performativiteten, själva *praktiserandet* av praktiken (i detta fall alltså själva samtals praktik) som så betydelsefull.

Dialogen som praktik

Stuart och Jones står inte explicit i en dialogisk tradition, men kompletterar Buber och Pattison genom att erbjuda ytterligare resurser för en teologi som strävar efter att förverkliga den vision Agamben i *Kyrkan och Riket* skriver fram men själv inte helt verkar tro på: Visionen om kyrkan som platsen där evighetsnuet bryter fram, tillvaratas och bejakas.

I texten ”Christianity is a Queer Thing” beskriver Stuart hur könsidentiteter – och identiteter överhuvudtaget – konstrueras som ett ständigt pågående bygge där språk, attityder och handlingar är råmaterial. Lika mycket som dessa tjänar till att definiera och identifiera en identitet, konstrueras identiteten när de vid upprepade tillfällen *spelas upp*. Identiteternas vara och icke-vara är alltså beroende av att bli uppspelade, av performativitet.²⁸ Dopidentiteten, den identitet som ges den kristna i dopet, skiljer sig emellertid

²³ Buber 1993, 23.

²⁴ Pattison 1998, 42.

²⁵ Pattison 1998, 67.

²⁶ Pattison 1998, 66.

²⁷ Pattison 1998, 67.

²⁸ Ett exempel på detta är att identiteter som ”Man”, ”kvinna” eller ”svensk” inte betecknar någon given essentiell kärna, utan är instabila och ständigt utsatta för förskjutning och förändring. Elizabeth Stuart, ”Christianity is a Queer Thing” i *Gay and Lesbian theologies – Repetitions with Critical Difference*, Adershot: Ashgate, 2003, s. 106.

enligt Stuart från andra identiteter genom att vara *given som gåva av Gud* – den är essentiell.

Baptism constitutes a ritual change of identity, a setting aside of all other identities in favour of an identity as a member of the body of Christ.²⁹

Eftersom dopet är en gåva av Gud uppstår dopidentiteten till skillnad från könad och kulturell identitet inte i samspel med det omkringliggande samhället och dess värderingar. Dopidentiteten är därför, enligt Stuart, inte performativ, den är *inte* satt i spel. Alla andra identiteter existerar som identiteter *just för att* de framförs och spelas upp, men dopet ger genom den gudomliga kärlek som uppenbarats i Kristus en identitet som är oavhängig alla handlingar och meriter:

The nature of elements of our Christian identity in our various contexts might be a legitimate subject of dispute, but the identity itself is not negotiated, it is given.³⁰

Dopet fungerar med andra ord som den konstant utifrån vilken alla andra identiteter både kan och bör genomskådas som tillfälliga. Stuarts dopidentitet uppvisar stora likheter med Agambens messianska identitet – den messianska tiden är så att säga ständigt aktiverad hos den kristna i och med identiteten som ges i dopet och erbjuder ständiga öppningar mot någonting helt nytt som (med Agambens ord) ”implicerar en fullkomlig omvandling av oss själva och vårt sätt att vara”.³¹

I dopets ritual dör den döpta bort från synd och därför även från de tillfälliga identiteter som felaktigt gör slutgiltiga anspråk på att definiera den döpta. “[...] baptism does involve a death – a death to self, sin and to the ultimacy of certain types of identity”.³² Döpta är inte kallade till ett liv bortom kulturen utan “they are called to transform it by living in it in such a way as to testify to the other world being born within it”.³³

Här ger Stuarts resonemang upphov till ett par frågor. Dopidentiteten är enligt Stuart oberoende

av performativitet. Ändå är döpta kallade att transformera världen genom att leva i den på ett sätt som bär vittnesbörd om den nya värld som dopet ger del av. Men menar verkligen Stuart att den döpta genom dopdöden är befriad från synd och begränsade ofullkomliga identiteter? I så fall innebär dopet en realisering av *eskatos* som det är svårt att tro på – döpta människor verkar vara belastade med ungefär samma fel och brister som andra. Och hur ska den döpta transformera världen genom att vittna om den realiserade eskatologi som ges genom dopet utan att spela upp den identitet som dopet ger tillgång till? Frågor som dessa motiverar Ida Simonsson när hon i artikeln ”Teologins queera dilemman” skriver: ”Jag vill prova att förskjuta Stuarts dopidentitet så att den förstås just som såväl given och i behov av att sättas i spel”.³⁴ Och precis här tror jag att det finns en nyckel som kan låsa upp den tillslutna porten mellan teori och praktik.

Stuart avvisar dopidentitetens performativitet för att hävda dess oavhängighet. Men i sin iver att slå fast dopidentiteten som absolut och rädda den ifrån kontingens släpper hon samtidigt ut barnet med badvattnet. För är det inte just möjligheten att *sätta dopidentiteten i spel* som kan överbrygga avståndet mellan den messianska tiden där *eskatos* bryter fram och den existerande kyrkans praktik? För att den kaiologiska tiden ska kunna omvandla den kronologiska tiden inifrån och för att den realiserade eskatologi som ges till den döpta i dopet ska bli någonting mer än teorier – till en transformerande kraft i världen (eller åtminstone få praktiska konsekvenser för våra liv) krävs att det finns en praktik där detta kan bli möjligt.

Det är intressant att jämföra Stuart och Agambens resonemang eftersom båda – genom helt olika diskussioner – hamnar i ett läge där dopidentiteten (Stuart) och den messianska erfarenheten (Agamben) har svårt att få återverkningar i den konkreta kyrkans liv. Agamben skriver fram en realiserad eskatologi som saknar konkreta kopplingar till den faktiska, empiriska kyrkan och får därför svårt att erbjuda några

²⁹ Stuart 2003, 106.

³⁰ Stuart 2003, 106.

³¹ Agamben 2014, 77; jfr. Stuart, 106.

³² Stuart 2003, 106.

³³ Stuart 2003, 107.

³⁴ Ida Simonsson, ”Teologins queera dilemman”, *Svensk Teologisk Kvartalskrift*, vol 88, nr 3 (2012), s. 6.

öppningar för församlingen som vill svara an på den kairologiska tidens vision. Stuart å sin sida har en annan utgångspunkt. Till skillnad från Agamben betraktar hon kyrkan som någonting mer och annat än en enbart en teoretisk möjlighet. För henne är kyrkan en given praktik där någonting verkligen *kan* realiseras. Samtidigt låser hon fast denna möjlighet genom sin läsning av dopidentiteten som icke-performativ.

Den reformerta teologen Serene Jones betonar istället uppspelandet av den kristna identiteten som en upprepning i rörelse och växande. Hon håller med Stuart om att dopidentiteten inte är villkorad den kristna människans handlingar. Samtidigt förstår hon inte performativiteten som någonting negativt, utan snarare som eskatologins möjlighet att – genom den rättfärdiggörelse och kallelse till helgelse som ges i dopet – bryta in i en konkret och kroppslig verklighet och praktik. Jones skriver: God does not give us a new nature but allows us to 'play' (perform) an identity that is not ours by right but is a gift³⁵ och "We are invited to put on – as a performance – an alien righteousness, one that is Christ's, not ours, an identity laid upon us because of Gods decision to reestablish relation with us"³⁶ Den kristna har av nåd fått Kristus identitet att *ikläda sig* och genom identiteten i Kristus återupprättar Gud relationen till människan. I dopet tar människan emot rättfärdiggörelsen som en gåva och blir kallad att leva i respons till den kärlek Gud ger.³⁷

Identiteten som ges genom dopet innebär inte att *eskatos* en gång för alla är förverkligat hos den döpta. *Istället utgör dopidentiteten kärnan i den kristna människans kallelse att varje ögonblick leva i och svara an på sitt dop.* Och att svara an på sitt dop innebär att vara öppen för den messianska tidens möjlighet att omvandla och förvandla den innevarande tiden till något helt nytt. Helgelsen drivs framåt av eskatologi – subjektet som blir till i helgelsen är märkt av den innevarande tidens brister, men är också en aktiv aktör som ser fram emot en (ännu inte helt realiserad) framtid. Genom helgelsens process som

tar sin början i dopet får människan (av nåd) en ny identitet som definieras av tro, hopp och kärlek – en ny universell identitet som utmanar och konverterar det essentialistiska och begränsande fastlåsandet av människan i "identiteter" och istället öppnar upp mot det blivande och kommande.³⁸ Men om den kristna människans kallelse är att genom rättfärdiggörelse och helgelse leva i och svara an på sitt dop måste den faktiska, bristfälliga kyrkan bestå av praktiker som underlättar och möjliggör denna process.

Kyrkan och dialogen

Varför är det då den existerade kyrkans uppgift och ansvar att skapa ett utrymme för den dialog som skrivs fram hos Pattison och Buber? Jag har utifrån framställningen av Stuart och Jones visat att kyrkan har möjlighet att vistas i världen som främling, alltså att bejaka ett evigt och transformerande nu som bryter fram i den kronologiska tiden och ifrågasätter den, *just för att* den tagit emot identiteten som ges i dopet som absolut och oförhandlingsbar gåva; *just för att* den till själva sin identitet är förankrad i *eskatos*. Och kyrkan bör tillvarata praktiker där detta radikala nya ges utrymme, för det är först när detta sker, när dopidentiteten spelas upp, som den messianska och transformerande tiden kan bryta in i den kronologiska tiden och omvandla den.

Det teologiska samtalet lyser knappast med sin frånvaro i kyrkan. Det förekommer tvärtom i allt från konfirmationsundervisning och bibelstudiegrupper till dopsamtal och själavård. Men jag menar att alltför lite avseende fästs vid själva samtalets *teologiska betydelse*, och vid den teologiska betydelsen av *hur* samtalet är utformat. Genom att visa hur det radikalt dialogiska samtalet öppnar upp för och tillåter det helt nya att bryta fram, öppnar Buber och Pattison för att det gemensamma samtalet om Gud kan vara en praktik där dopidentiteten spelas upp. Buber och Pattison utformar inte någon metodik för hur detta dialogiska sakramentala samtal skulle kunna genomföras i en konkret inomkyrklig praxis, och inte heller jag erbjuder här någon färdig lösning för hur denna praktik skulle se ut.

35 Serene Jones, *Feminist Theory and Christian Theology – Cartographies of Grace*, Minneapolis: Fortress Press, 2000, s. 67.

36 Jones 2000, 67.

37 Jones 2000, 67.

38 Jones 2000, 64.

Deras filosofier bidrar emellertid med att implikera förutsättningar för ett sådant samtal: radikal öppenhet och mottaglighet inför den andra och ett dialogiskt förhållningssätt där målet inte är åsiktsgemenskap utan ett gemensamt lyssnande. Församlingsbon jag stötte ihop med beskrev hur kyrkan för henne blivit en plats där det var möjligt att mötas och diskutera, samtala och växa. Ur ett sådant sammanhang framträder konturerna för det dialogiska samtalets praktik. En sådan konkret och kroppsligt situerad dialog löper alltid risk att fångas in i den förtryckande ”ekonomiska logik” som Agambens messianska tid söker bjuda motstånd, eftersom den utspelar sig mellan människor (som alltid är bristfälliga). Vad jag här ändå velat driva är samtalet som en

möjlighet att vara en väg ut ur den innevarande tidens förtryckande ”business as usual” genom att vara en praktik där det eskatologiska/nya faktiskt kan bryta fram. Genom att tillvarata och formulera metoder som tillämpar Bubers och Pattisons dialogiska förhållningssätt på det gemensamma samtalet om Gud, kan kyrkan öka sina resurser för att vara ett rum där den kristna identiteten kan spelas upp och där gränsen mot *eskatos* hålls porös och genomsläpplig, även om den inte definitivt överträds. Kyrkan skulle med andra ord ytterligare kunna tillvarata det dialogiska samtalets kapacitet att slita upp revor i den kronologiska tidens ändlighet så att strimor av det eviga och omvandlande nuet blottläggs och aktiveras i människors liv.

Summary

This article starts out from the challenge to the Church articulated by Giorgio Agamben in his speech “The Church and the Kingdom”; the challenge to be the place where a messianic and liberating eternal time can erupt and transform the totalizing economy and oppressive chronology of our world. This challenge is investigated first by asking if and how a response to it could be articulated through the philosophies of dialogue expressed by George Pattison and Martin Buber. Having argued that there is a problematic idealism adhering to both Agamben’s messianic time and Buber’s dialogue, the article then searches to go beyond this idealism by acknowledging the feminist theologian Serene Jones’ theory of Christian identity as at once unconditionally given as a gift through baptism, *and* as needed to be performed, to be *practiced* in order to have transformational impact on real life. Having thereby outlined a theological defence of the practice of dialogue, it is argued that the church, by creating method and space to put dialogue in play, can expand the space where Christian identity can be performed, and thereby get closer to its mission of being the place for eschatological disruption, the place where chronological time becomes transformed and *eschatos* brakes through.

LITTERATUR

Mayanthi L. Fernando, *The Republic Unsettled: Muslim French and the Contradictions of Secularism*. Durham & London: Duke University Press, 2014, 313 sid.

Den föreliggande monografin är antropologen Mayanthi L. Fernandos första. Efter ett kortare avsnitt med *acknowledgments* och ett fylligt introduktionskapitel är boken uppdelad i vad som synes vara tre block och avslutas med en kort epilög följd av noter ordnade kapitelvis, en bibliografi och sist ett person- och sakregister. Den här strukturen är för mig inte helt enkel. Det som ser ut att vara tre sektioner inleds med några sidor vad författaren kallar *field notes*, men de två egentliga kapitlen som följer efter varje sådant avsnitt och som i innehållsförteckningen ser ut att vara underavdelningar till *field notes* har löpande numrering. Detta är lite förvirrande. Det är inte heller så att dessa *field notes* utgörs av ”noteringar från fältet” till skillnad mot den övriga framställningen. I hela boken varvas nämligen redovisningar av intervjuer och deltagande i olika sammanhang med reflektioner, kontextualisering och referenser till akademisk, och annan, litteratur om de ämnen som avhandlas.

I boken utforskas hur muslimer i Frankrike skapar nya sätt att leva och engagera sig etiskt och politiskt genom att hämta näring både ur muslimska och sekulära traditioner, samtidigt som dessa omformas. Boken undersöker även hur de institutioner, de politiska och legala praktiker och de dominerande diskurserna som omfattas av fransk sekularism både reglerar, styr och bryter sönder muslimskt liv. Författaren blottlägger hur spänningar i *laïcité* måste ses som inneboende spänningar som ligger i konstruktionen av *laïcité* som tankefigur och alltså inte i första hand genererade av att det finns muslimer i Frankrike.

Ett viktigt tema i boken är hur den franska republikens proklamerade självbild av att vara *en* och *odelad* och sekulär (*laïque*) med nödvändighet och på flera sätt är problematisk. De må vara så att de nordafrikaner som kom till Frankrike på 60-talet kunde ses som främmande, men inte deras barn. Barnen är födda i Frankrike, talar franska, är kulturellt och nationellt franska och muslimer. När det gäller Algeriet var det en fransk provins i stort sett fram till självständigheten 1962. Mitt i den franska republiken sanktionerades religiösa identiteter såsom den muslimska. När rättskipningen sekulariserades i Algeriet fördes nämligen muslimsk domsrätt över till av republiken sanktionerade domstolar och republiken blev ett slags överdomstol. Det var republiken som avlönade de muslimska domarna, vilka skaffade sig sin utbildning som domare i islamsk rätt under republikens överinseende.

Fernando menar att detta gör det omöjligt att hävda islam som *främmande* och muslimer som *andra*. Ändå är det just precis det som har skett, och sker, menar hon. Idén om fransk sekularism behöver denna den andre, muslimen, islam, som kontrast, som den som

inte hör till, det som *inte* är *laïcité*. Det handlar inte i första hand om ”de elaka och onda”, inte om xenofobernas eller rasisternas åsikter utan om de subtila mönster som ligger djupt nedbäddat i tänkandet. Men Fernando får paradoxerna att framträda. Exempelvis finns det en idé om att sådant som tolerans, respekt för den andre och frihet skulle vara europeiska värden, men däremot inte totalitarism, folkmord eller kolonialvälde. Detta trots att det i historia och samtid finns så många spår av just det senare. Sådant ”ont” får aldrig vara annat än undantag och avvikelser när det handlar om ”européer” medan motsatsen gäller för andra. Intolerans och ofrihet ses som ofrånkomliga grundbulvar när det handlar om ”muslimer”. Jämlikhet framställs som ett inneboende värde i moderna demokratier, även när det inte syns i praktiken. Intolerans finns naturligtvis också i en västerländsk kultur men respekt för den andre förblir den grundläggande värderingen. Ett utslag av denna dubbla måttstock är att homofobi är ett problem om den är muslimsk men inte om den är katolsk eller republikansk.

Jag gillar den här boken. Den är lättläst men inte lättviktig och ger åtminstone delvis nya perspektiv på viktiga frågor om enhet och mångfald med Frankrike som fall-studium, men vågar jag säga med implikationer även i andra sammanhang. Kanske gillar jag den också eftersom Fernando bidrar med forskning som stöder min egen argumentation i dessa frågor. Det innebär inte att jag tycker boken är oproblematiske. Två problem vill jag särskilt lyfta fram.

Det första är att jag tror att Fernandos arbete med vad hon med en neologism kallar *Muslim French* blir blind för en större kontext. Det är säkert så att muslimer är ’den andre’ i Frankrike på ett markant och besvärande sätt, men det är också så att *all* religion är problematisk för fransk *laïcité*, och så på väldigt många nivåer och i väldigt många olika sammanhang. Det är i många sammanhang inte heller självklart att vara katolik, och i fransk akademisk miljö är *teologer* för många omöjliga samarbetspartner. I den franska kontexten är det inte heller så att det är ett avslöjande att hävda att *laïcité* är den auktoriserade diskursen och politiska och legala institutioner ämnar skapa en viss sorts etisk och politisk sensibilitet. Detta är ett medvetet och explicit val; för många är religionen—exempelvis i form av katolicism eller islam—så farlig att en stark motideologi måste till; det är inget man hymlar med.

Det andra problemet är en fråga om *stil*. Allt eftersom blir det klart att Fernando tar ställning. Det tycker jag är bra. Kruxet är att hon gör det utan argument, väldigt implicit. Det finns en indignation som aldrig eller mycket sällan tematiseras. Ett sådant sätt att skriva fungerar kanske när författaren har eller kan antas ha moralen på sin sida, såsom i journalisters avslöjande av oegentligheter av olika slag. Skillnaden här är, menar jag trots att jag i grund och botten delar

det som tycks vara Fernandos ståndpunkt och uppfattning, att den franska republiken faktiskt *kan ha* vissa legitima anspråk som goda filosofiska skäl och politiska motiv att handla på ett visst sätt. Men Fernando dryftar inte sådant.

Det finns annat jag finner problematiskt i boken. Delvis har det att göra med olikheter mellan akademiska discipliner, men delvis rör det också vad jag uppfattar som en viss teori-tunghet, det vill säga när teorier presenteras grovhugget och i denna grova form tar allt för stor plats. Detta hindrar inte att Fernando presenterar viktig kunskap och goda insikter på ett alldeles fräscht och lättillgängligt vis. *Mes félicitations!*

Patrik Fridlund,
Docent, Lund

Harald Hegstad, *Gud, verden og håpet: Innføring i kristen dogmatikk*. Oslo: Luthersk forlag, 2015. 291 sid.

Harald Hegstad, professorn i systematisk teologi vid Menighetsfakulteten i Oslo, har skrivit en ny dogmatik. Boken är framför allt skriven för att användas som lärobok i introduktionskurser i systematisk teologi. På knappt 300 sidor hinner han på ett tydligt och lättbegripligt sätt gå igenom de flesta lärofrågor som diskuteras inom teologin. Boken prioriterar att ge en översikt av hela fältet framför fördjupning. Antalet noter och referenser till olika teologer är mycket begränsat. Själv skulle jag gärna haft några mer sådana utblickar till klassiska primärtexter och till moderna klassiker (till exempel saknas här såväl Paul Tillich och Gustavo Gutierrez).

Idag finns det många bud på vad som ska vara innehålllet i en introduktionskurs till systematisk teologi. Hegstad skriver i en norsk kontext där systematisk teologi är det övergripande termen för det område som innefattar etik, religionsfilosofi och dogmatik vilket gör att han genomgående använder termen dogmatik för detta ämne. Han presenterar sig som en teolog som tydligt bejaktar det han kallar "huvudströmningen i den kristna traditionen". Han tvekar inte framhålla att "det är viktigt att hålla fast vid" Jesus som sann Gud och sann människa (s 141). Men Hegstad är ingen snäv, dogmatisk teolog. Han ger ganska vida orienteringar som lämnar flera omdiskuterade frågor öppna för läsaren. På det hela taget ger Hegstad en sympatisk presentation inifrån den kristna tron. Jag har svårt att se en annan översikt på ett skandinaviskt språk som gör det bättre än Hegstad.

Det är framför allt två saker som ger en mer personlig karaktäristik till boken. För det första skriver Hegstad utifrån en norsk, luthersk kontext. Det innebär att en student får god genomgång av klassiska karaktärsfrågor i en luthersk teologi som till exempel principen om Skriften allena, lag och evangelium,

korsets teologi, rättfärdiggörelse och ecklesiologi. Samtidigt vill Hegstad profilera sig som en ekumenisk teolog och på flera punkter leder dessa ekumeniska utblickar också till att hans egna lutherska tradition berikas. Detta gör att boken ger en nödvändig luthersk kontextualisering som är hjälpsam i Skandinavien samtidigt som läsaren får god inblick i andra teologiska traditioner.

För det andra betonar Hegstad att kristen tro är en *livstolkning*. Han hänvisar till Peder Gravem som definierar begreppet som "förståelse av oss selv og vår virkeligheds erfaring i lys av en helhetlig meningsammenheng" (s 20). Detta perspektiv blir ett viktigt grepp för att visa läsaren på trons relevans för det levda livet. Hegstad vill visa att kristen tro tolkar den verklighet som alla människor tillhör. Samtidigt ger livstolkningsperspektivet också kriterier för att pröva tron. Frågan är om en sådan beskrivning av tron ger ett "koherent och helhetligt tolkningsmönster" och, inte minst, om det erbjuder en rimlig tolkning av den verklighet som alla människor har gemensamt.

Hegstads betoning på livstolkning är ett fruktbart grepp. Ett stort problem i mycket undervisning i systematisk teologi är att kurserna kan ge kunskap om olika kristna teorier men utan att ge någon förståelse för vad den levda tron egentligen handlar om. Det är därför angeläget att tron sätts in i den pågående tolkningskonflikten om tillvaron. Samtidigt är det på denna punkt som Hegstads bok lämnar mig mest frustrerad. Det handlar framför allt inte om att han i stort utelämnar alla försök att genomföra den prövning av tron som han talar om inledningsvis, utan att han utelämnar en djupare beskrivning av hur den kristna tron tolkar människors verklighetserfarenheter.

Det finns en del goda ansatser i kapitlet om "världen, människan och ondskan" som beskriver tillvaron som en gåva och som lyfter fram människans tvetydighet. Men när han kommer till avsnitten om soteriologin då släpper han nästan helt detta grepp. Han konstaterar att utgångspunkten för en lära om frälsning är att allt inte står rätt till i världen och att detta handlar om såväl individ som tillvaron i sin helhet (s 168). Men innehållsligt förmedlar Hegstad ett försvar för en traditionell luthersk lära om ställföreträdande strafflidande och människans rättfärdiggörelse, den senare punkten dock med en klok korrigerig av den ofta ensidiga lutherska betoning på dess forensiska aspekter. Allt detta bygger på att människans grundproblem är relationen till Gud och att hon står med en skuld som behöver sonas. Men ingenstans förklarar Hegstad hur denna försoningssyn ger en rimlig förklaring av människors livstolkning.

Livstolkning har också nackdelen att det i alltför hög grad verkar utgå ifrån uppfattningen att det finns *en, gemensam verklighet* som vi sedan kan tolka på olika sätt. Är inte människans kulturer och gemenskaper mer sociala konstruktioner som delvis formar olika verkligheter? Ifall detta stämmer, då handlar

diskussionen om kristen tro inte bara om hur vi *tolkar* verkligheten utan primärt om vilken social gemenskap som *gestaltar den värld vi längtar efter*. Även detta torde påverka soteriologin. Den intressanta frågan är då inte att ge olika förklaringar på hur Jesus löste ett problem utan hur hans frälsningsgärning öppnade en ny verklighet i historien (en social tradition) som drar in människor i hoppet om ett annat rike. Men det är tyvärr ett sådant socialt förkroppsligande som så oftast saknats inte bara i dogmatiska verk utan också i kyrkans liv. Inte minst i en väletablerad skandinavisk kyrklighet skulle en sådan soteriologi kanske mer *utmana* än *tolka* våra livserfarenheter?

Jag hoppas mina kritiska frågor till Hegstad inte gör någon tveksam till att läsa eller använda hans bok. Den är väl värd att läsas och säkert ett mycket bra alternativ för många introduktionskurser i systematisk teologi.

Roland Spjuth
Docent, Örebro

Thomas H. Groome: *Kommer det att finnas tro? En ny vision för undervisning och växande tro*. Stockholm: Books on Demand, 2015. 380 sid.

När jag i min yrkesroll som präst ställs inför olika undervisande uppgifter ställer jag mig ofta frågan "hur ska jag lyckas förmedla att detta har med allas våra liv att göra?". Samma fråga har Thomas H. Groome, professor i teologi och religionspedagogik i Boston, funderat över. Och han har i 35 år sökt svar på bland annat den frågan, svar som söker sig bortom memorerad faktakunskap och mot ett helhetstänk kring undervisning i kristen tro.

Groome står i en tradition som de senaste decennierna har vuxit sig stark i den katolska kyrkan och som förespråkats i Sverige av bland andra Rune Larsson, översättaren av Groomes bok. Alltsedan Maria Harris bok *Fashion Me a People* (1989) har man i denna rörelse lyft fram att lärande är något som sker genom hela livet och inte bara i barndomen, samt att kunskap kommer i många olika former och inte bara som teoretiska fakta. Målet för lärandet är inte kunskaper om en religion, utan målet är en levd tro.

Groome själv kallar denna breda syn på undervisning för "helhetskatekes i församlingen". Ordet helhet syftar då på flera saker. För det första att undervisningen, liksom tron själv, ska engagera huvud, hjärta och händer samt att den ska göra anspråk på att människor blir informerade, formade och transformerade i kristen identitet. För det andra talar ordet helhet om att alla kristna kan undervisa och att alla kristna behöver undervisning. Undervisning och lärande är alltså något som bör engagera hela den kristna församlingen. För det tredje menar Groome att ordet helhet står för att församlingen ska undervisa i alla sina former av

tjänst och liv. Undervisning är alltså inte något som behöver ske separat från församlingens övriga liv. Istället vill Groome uppmuntra till reflektion över hur allt som görs i en församling samtidigt kan vara en undervisning i kristen tro.

Ordet helhet säger också mycket om Groomes bok. Innan han närmare förklarar sin pedagogiska modell, som han kallar för "liv till tro till liv", så går han igenom hur undervisning hör ihop med teologi, hur arbete för rättvisa spelar roll för församlingens undervisning samt ett antal strategier för hur man kan arbeta med församlingens sex uppgifter (vilka enligt Groome är välkomnande, vittnesbörd, gudstjänst, diakoni, ordet och undervisning) så att dessa bidrar till undervisningen i kristen tro. Dessutom ger han familjen ett eget kapitel i syfte att stärka familjens roll i undervisningen av barn i kristen tro. Och i alla dessa olika delar erbjuder Groome konkreta strategier och frågor att reflektera över.

Sist i boken, när Groome har förklarat helhetskatekesen, motiverat sin modell och sitt tänkande och förankrat det hos läsaren, så kommer han äntligen till det som är själva modellen för hans undervisning. Modellen utgörs av en fokusering och därefter fem "movements" som ska föra oss från liv till tro och sedan tillbaka till livet. Med andra ord: med utgångspunkt i det egna livet ska vi närma oss kristen *Story* och *Vision* för att sedan integrera denna med det egna livet. Begreppet *Story* använder Groome för att "symbolisera hela den historiska realiteten och andliga visheten i den kristna uppenbarelse" och *Vision* betecknar "de krav och det hopp som denna tro ställer på livet för dess anhängare och gemenskaper".

Groome menar själv att hans modell fungerar också för icke-konfessionell undervisning i religion och han argumenterar för att även skolans undervisning borde ha mer fokus på att lära sig *från/av* en religiös tradition än på att lära sig *om* denna.

Thomas H. Groome är själv katolik, men engagerad i många ekumeniska sammanhang. Hans katolska hemvist märks främst i vilka auktoriteter han hänvisar till i sin argumentation. Här framträder till exempel olika katolska beslutsdokument, påvar och teologer. Själv ser jag detta som berikande, då man inser att vi i olika kyrkor brottas med liknande frågor och i mycket ser liknande vägar framåt.

Det jag vill framhålla som bokens svaghet är på ett sätt också dess styrka, nämligen helhetsgreppet. När man vill behandla undervisning, så som den kan ta sig uttryck i alla församlingens och familjens sammanhang, i en och samma bok, så blir det omöjligt att samtidigt göra rättvisa åt alla enskildheter. Som homilet uppfattar jag avsnittet om undervisning i predikan som alltför ytligt och som småbarnsförälder kan jag uppleva att diskussionen om familjens roll inte når så långt bortom sunt förnuft. Lite mer problematisering hade varit önskvärt. Här finns dessutom en brist i att Groome inte tar upp hur olika familjer kan se ut. Ut-

gångspunkten tycks vara en familj med två troende föräldrar, vilket i min erfarenhet av Sverige idag är närmast ett undantag. Dessutom saknar jag i boken fler tankar om hur man kan utnyttja moderna kommunikationsvägar i undervisningen. Internet nämns, men behandlas inte särskilt utförligt.

Något som lyfter boken är att Groomes tankar hela tiden varvas med frågor som han riktar direkt till läsaren och som ger möjlighet att fundera över vad det lästa kan betyda i den egna kontexten. Detta är förstas ett exempel på hur hans pedagogik fungerar och dessutom ett sätt att göra boken till ett praktiskt redskap för alla som på olika sätt sysslar med tro och undervisning. Och som vi redan har sett menar Groome att *alla* som tror bör undervisa och undervisas!

Personligen fann jag efter 20 års engagemang i olika församlingars växlande former av undervisning att en del av bokens innehåll var självklart för mig, men frågorna som Groome riktar till läsaren gjorde att jag ändå blev utmanad på nytt. Det är med andra ord en utmärkt bok både för den som länge haft intresse för undervisning och för den som precis har börjat och för den som ännu inte vet att hen sysslar med undervisning.

Clara Nystrand
Teol kand, Malmö

Martin Nykvist och Alexander Maurits (red), *Kyrkan och idrotten under 2000 år. Antika, medeltida och moderna attityder till idrott*. Malmö: Universus Academic Press 2015. 365 sid.

I internationell forskning är idrott och religion ett stort forskningsfält, och det kommer ständigt nya arbeten på detta tema. En av pionjärerna är kyrkohistorikern Hugh McLeod. Han är representerad i antologin med en till svenska översatt artikel om religion, politik och idrott i Västeuropa 1870-1939, där han visar på kopplingen mellan idrott och religion. Inom svensk forskning har man, vilket diskuteras i introduktionskapitlet, endast i ringa utsträckning behandlat detta tema. Det är denna forskningslucka som författarna till antologin *Kyrkan och idrotten* velat bidra till att fylla.

Antologin inleds med en artikel om idrottsmetaforer i Nya testamentet av exegeten Hanna Stenström, vilken sammanfattar tidigare forskning på området och är tänkt som en första ansats till ett forskningsprojekt. Boken avslutas med ett kapitel om idrott och kyrklig identitet, där de båda redaktörerna redogör för samverkan mellan dagens Svenska kyrka och idrottsrörelsen i historisk belysning och i jämförelse med den frikyrkliga Ekuumeniakyrkan. Jämförelsen utmynnar i slutsatsen att det i Svenska kyrkans fall snarast handlar om en inre sekularisering, medan det frikyrkliga idrottsarbetet vittnar om motsatsen.

Denna tematik kan sägas gå som en röd tråd genom hela boken, som även om också andra länder och tider

tas upp huvudsakligen handlar om kyrka och idrott i Sverige under 1900-talet. Förutom i det exegetiska kapitlet behandlas den förmoderna perioden av pastrikern Andreas Westergren och kyrkohistorikern Bertil Nilsson. Westergren visar på den metaforiska användningen av exempel från idrottens värld hos senantikens kristna tänkare och på asketismen som ett kristet alternativ till tävlingsidrotten. Under medeltiden framträdde en mer negativ syn på idrott, vilket Nilsson belyser med exempel från det katolska Europa. Men de upprepade förbuden gällde tävlingsidrott och spel, inte kroppsövningar som sådana, och riktades – om man bortser från den generellt förbjudna lek med döden som torneringar innebar – till klerker och klosterfolk, inte till lekmän.

Den katolska kyrkan kom, som McLeod visar, senare att anta en mer positiv syn på idrott som ett redskap i det pastorala arbetet. Samma utveckling framträder inom protestantismen, inte minst inom den så kallat muskelkristna rörelsen vars företrädare sökte utveckla en tidsenlig kristen spiritualitet och samtidigt motverka vad man såg som en feminisering av kristendomen. Att samma strävan också fanns inom Svenska kyrkan och delar av den svenska frikyrkorörelsen illustreras i Nykvists och historikern Elin Malmer's artiklar. Nykvist undersöker hur man inom Svenska kyrkan försökte modernisera ungdomsarbetet genom kontakter med idrottsrörelsen och hur detta arbete präglades av en strävan att ”manliggöra” den kristna verksamheten. Liknande tendenser gjorde sig gällande i Svenska Missionsförbundets ungdomsarbete, vilket Malmer visar utifrån en analys av förbundets ungdomstidskrift. Samtidigt varnades det i båda fallen för idrottens engagemangets negativa aspekter och för att det skulle kunna utgöra en konkurrens till gudstjänstlivet.

Konkurrensförhållandet mellan religion och idrott tas upp av teologen Mikael Lindfelt som gör en jämförande analys av härnösandsbiskopen Torsten Bohlin och de moderna olympiska spelens grundare Pierre de la Coubertins reflexioner om idrottens väsen och funktion. Medan Coubertin lyfter fram idrottens ideologiska funktion och ser den som ett led i samhällets modernisering, betonar Bohlin dess karaktärsdanande potential. I det ena fallet handlar det om idrott som en ersättning för religion, i det andra om en instrumentalisering av idrotten för kyrkligt-moraliska ändamål. Ett liknande strategiskt synsätt präglade länge också valet av psalmer i samband med idrottsrelaterade kyrkliga aktiviteter. Utvecklingen på detta område diskuteras av pastoralteologen Sven-Åke Selander som visar hur man efterhand utvecklat ett nytt synsätt, där individens, inte kyrkans behov sätts i fokus.

Inom gammalkyrkligheten och pingströrelsen rådde en negativ syn på idrott, vilket tas upp i kyrkohistorikerna Anders Jarlerts och Joel Halldorfs bidrag. I båda fallen handlade det om en puritansk församlingssyn

och ett avståndstagande från vad som uppfattades som världsliga aktiviteter. Det fanns dock, som Jarlert visar, enskilda gammalkyrkliga präster som avvek från denna linje. Inom pingströrelsen luckrades motståndet upp under andra hälften av 1900-talet, vilket Hall-dorf förklarar med att samhällsutvecklingen fram-tvingade en omprövning av den puritanska församlingssynen.

Antologin, som också innehåller en religionssocio-logisk analys av religiöst engagerade utländska idrot-tares möte med det svenska samhället och en presen-tation av kyrkligt idrottsarbete i Finland och på Island, ger en bra och läsvärd introduktion till temat kyrka och idrott i ett historiskt perspektiv. Vad som saknas är en djupare teologisk analys av frågan, och det skulle också ha behövts en klarare definition av be-greppet idrott. Nilsson tar upp denna fråga och konstaterar att det i hans källmaterial handlar om idrottsliga lekar av olika slag. I flera av bidragen lyfts även andra aktiviteter som dans och musicerande fram, medan det i andra fall mer handlar om idrotten som en rörelse. En annan intressant fråga gäller de religiöst engage-rade kvinnornas idrottande. I antologin behandlas id-rottsengagemanget nämligen nästan uteslutande som en manlig angelägenhet och dess maskuliniserande potential lyfts fram. Antologin visar att idrott och kyrka är ett spännande och fruktbart forskningsfält och kommer förhoppningsvis att stimulera till fortsatt forskning på området.

Yvonne Maria Werner
Professor, Lund

TILL REDAKTIONEN INSÄND LITTERATUR

ARTOS

Martin Berntson och Anna Minara Ciardi (reds.): *Kyrklig rätt och kyrklig orätt – kyrkrättsliga perspektiv. Festskrift till professor Bertil Nilsson.* 483 sid. 2016.

ARTOS

Maria Eckerdal: *En katolsk liturgi för en katolsk kyrka. Yngve Brilioths liturgiska reformsträvanden 1914-1942.* 450 sid. 2016.

BIBELAKADEMIFÖRLAGET

Tryggve Mettinger: *Sångernas sång.* 122 sid. 2016.

BIBELAKADEMIFÖRLAGET

Tord Larsson: *Evangelierna och den vita duken. En bok om Pasolinis, Stevens och Gisborns filmer om Jesus.* 294 sid. 2016.

CHURCH RESEARCH INSTITUTE

Tapani Innanen och Veli-Matti Salminen (reds.): *Hymn, Song, Society.* 284 sid. 2016.

EERDMANS

Jan-Olav Henriksen & Karl Olav Sandnes: *Jesus as Healer. A Gospel for the Body.* 273 sid. 2016.

LIT VERLAG

Gunnar Innerdal: *Hans Urs von Balthasar on Spirit and Truth. A Systematic Reconstruction in Connection to the Theoretical Framework of Lorenz B. Puntel.* 306 sid. 2015.

LUND UNIVERSITY

David Willgren: *Like a Garden of Flowers. A Study of the Formation of the 'Book' of Psalms.* 502 sid. 2016.

LUND UNIVERSITY

Andreas Johansson: *Pragmatic Muslim Politics. The Case of Sri Lanka Muslim Congress.* 209 sid. 2016.

SYDDANSK UNIVERSITETSFÖRLAG

Jens Rasmussen: *Vækkelse i dansk luthersk fælleskultur. Andagtsbøger og lægmandsfor-samlinger (1800-1840).* 332 sid. 2016.

UPPSALA UNIVERSITET

Maria Klasson Sundin: *Barnets religionsfrihet - en villkorad rättighet? En filosofisk undersökning utifrån FN:s barnkonvention.* 210 sid. 2016.

UNIVERSUS ACADEMIC PRESS

Johan Herbertsson: *Rättegångsgudstjänsten I Sverige. Reglering och förändring 1684-1989.* 254 sid. 2016.

VERBUM

Carl Reinhold Bråkenhielm och Göran Möller (reds): *Tala om försoning. Reflektioner över ett centralt tema i kristen teologi.* 328 sid. 2015.

<i>Redaktörer:</i>	Johanna Gustafsson Lundberg (tel. 046-222 43 40, e-mail <johanna.gustafsson-lundberg@teol.lu.se>), Lund. Roland Spjuth (tel. 046 222 90 54, e-mail <roland.spjuth@teol.lu.se>), Lund
<i>Redaktionens arbetsutskott:</i>	Redaktörerna samt Stephan Borgehammar, Samuel Byrskog, Blazenka Scheuer (ansvarig för recensitionsavdelning, tel. 046-222 9060, e-mail <blazenka.scheuer@teol.lu.se>)
<i>Ansvarig utgivare:</i>	Samuel Byrskog, Lund
<i>Sekreterare:</i>	Per Lind, e-mail <stk.red@teol.lu.se>
<i>Redaktionens adress:</i>	Centrum för teologi och religionsvetenskap, LUX, Box 192, SE – 221 00 LUND fax 046-222 44 26, INT +46 46 222 44 26.
<i>Prenumerationsärenden:</i>	Sekreterare Per Lind, Lund.
<i>Prenumerationspris för 2017:</i>	250 kr. (140 kr. för studerande), insättes på STK:s plusgirokonto 254 27-6.
<i>Hemsida:</i>	URL = < http://journals.lub.lu.se/index.php/stk >
Lösnummer av senaste häftet försäljs genom bokhandeln Arken, Kyrkog. 4, 222 22 Lund, 046-333 888.	
Tidskriften utgives med bidrag från Samfundet Pro Fide et Christianismo (Kyrkoherde Nils Henrikssons Stiftelse), Olaus Petristiftelsen samt Lindauers fond.	
<i>Returadress:</i>	Centrum för teologi och religionsvetenskap, LUX, Box 192, SE – 221 00 LUND