

S|T|K INNEHÅLL 1–2 2018

Ledare

Samuel Byrskog 1

Vetenskaplig religionsforskning som utmaning för gudstro?

Om kognitionsvetenskaplig religionsforskning och dess relevans för gudstrons rationalitet

Lotta Knutsson Bråkenhielm. 3

Bortom kyrka och sekt

En nutida radikalreformatorisk revidering av Ernst Troeltschs kyrka-sekt-typologi

Holger Klintenberg 21

Delaktighet – ett alltför oreflekterat begrepp i Svenska kyrkans församlingsinstruktioner

Caroline Gustavsson 37

Röda skor på kistan

Samspelet mellan mikroriter, trostolkning och livstydning

Jan-Olof Aggedal. 57

Kunskap om religion i nutida samhällen

Magdalena Nordin 71

På bägge sidor om Åreskutan

Undervisningens utmaning i Norska och Svenska kyrkan

Jakob Wirén 81

Historievetenskap utan dogmatiska skygglappar

En replik till Tobias Hägerland och Cecilia Wassén

Mats Wahlberg. 97

Recensioner 108

Celia Deane-Drummond, Sigurd Bergmann & Markus Vogt (red.), *Religion in the Anthropocene*

Sofia Oreland 108

| | |
|--|-----|
| Patrik Fridlund, <i>Brev till en ausomnad vän – om erfarenhetens tänkande</i> KG Hammar. | 109 |
| Graham R. Smith, <i>The Church Militant: Spiritual Warfare in the Anglican Charismatic Renewal</i> Torsten Löfstedt | 111 |
| Lennart Thörn, <i>Ordets tillblivelse: Lukasevangeliet</i> Lisa Buratti. | 112 |
| Elisabeth Tveito Johnsen, <i>Gudstjenster med konfirmanter: En praktisk- teologisk dybdestudie med teoretisk bredde</i> Caroline Gustavsson | 114 |
| Tom Wright, <i>Dagen då revolutionen började: Jesus korsfästelse är mer omvälvande än vi någonsin förstått</i> Martin Wessbrandt. | 115 |

Ledare

SAMUEL BYRSKOG

Så kan vi presentera de första numren av *Svensk Teologisk Kvartalskrift* för 2018. Därmed är vi i fas med utgivningen och hoppas att vi också framöver regelbundet ska kunna sända våra läsare nya nummer.

Föreliggande nummer innehåller artiklar om olika ämnen, från religions- och historieforskningens vetenskaplighet till kyrkans och samhällets användning av religion och religiösa teorier i lära och liv. Tre av föreläsningarna utgör bearbetade versioner av docentföreläsningar vid teologiska fakulteten i Lund. De övriga har teman som öppnar upp för jämförelse och fortsatt debatt.

Att bli docent är en prestation och de tre docentföreläsningarna reflekterar den bredd av vetenskaplig expertis som fakulteten i Lund hade glädjen att få premiera. Jan-Olof Aggedal, sedan 9 maj 2016 docent i praktisk teologi vid vår fakultet, höll en föreläsning baserad på hans mångåriga forskning och praktiska arbete med begravningar och diskuterar i artikeln samspelet mellan trostolkningar manifesterade i små personliga eller privata riter som människor genomför inom ramen för en större makrorit och dessa människors livstydningar. Magdalena Nordin, sedan 20 september 2017 docent i religionssociologi vid vår fakultet, betonar i sin artikel vikten av att studera hur människor får kunskap om religion i dagens samhälle och profilerar undervisningens och forskningens roll som kunskapsförmedlare. Jakob Wirén, sedan 31 augusti 2017 docent i systematisk teologi vid vår fakultet, tar också upp undervisningens roll men med fokus på hur de tidigare statskyrkorna i Norge och Sverige mött de utmaningar som den förändrade och konfessionsneutrala skolundervisningen i religion ställt dem inför. Tillsammans visar artiklarna på rikedom i den forskning som docenterna vid fakulteten i Lund utgör och på att religion fortfarande spelar en central roll på såväl

det privata som det mer övergripande och strukturella planet och är viktig i fullödiga analyser av människors och samhällets liv.

Holger Klintonbergs och Caroline Gustavssons artiklar behandlar olika teman men kan gärna jämföras i avseende på den ecklesiologi som på olika sätt och med olika tyngdpunkter skymtar fram. Klintonberg tar fasta på att den radikalreformatoriska forskningen, som ogärna skiljer mellan teologi och sociologi och ser kyrkan som en egen *polis*, har förutsättningar att revidera Ernst Troeltschs gamla kyrka-sekt-typologi och ge den tydligare politiska dimensioner. Caroline Gustavssons artikel pekar på nödvändigheten att precisera Svenska kyrkans tanke om delaktighet. I de två artiklarna finns intressanta jämförelsepunkter om vad kyrkan är och vill vara.

Som ett *inclusio* till föreliggande nummer finns två bidrag som diskuterar vetenskapligheten i våra religionsvetenskapliga discipliner. Lotta Knutsson Bråkenhielm diskuterar utifrån religionsfilosofiskt perspektiv kognitionsvetenskapens konsekvenser för en hållbar gudstro och argumenterar för att vissa trosföreställningar då blir problematiska medan tron på en så kallad ”obegränsad övernaturlig agens” – universella gudsföreställningar inte kopplade till en viss kultur – kan överleva kognitionsvetenskapens prövning. Mats Wahlberg ger en replik på Tobias Hägerlands och Cecilia Wasséns försvar för deras historievetenskapliga ansats i studiet av den historiske Jesus och ifrågasätter utifrån den systematiska teologins och filosofins vetenskapsteoretiska debatt den metodologiska naturalismens rimlighet som historievetenskapligt paradigm och pekar på att historievetenskapens objekt inte är det naturliga utan det förflutna, vilket öppnar upp för andra typer av förklaringar än de naturvetenskapliga. Detta *inclusio* tydliggör olika ståndpunkter och visar på behovet av att här och nu, när fakta och kunskap är kategorier som översvämmas av förenklingar och försök till manipulering, genomlysna våra discipliners vetenskapliga grundvalar. Att debatten nu är igång bådar gott. ▲

Vetenskaplig religionsforskning som utmaning för gudstro?

Om kognitionsvetenskaplig religionsforskning och dess relevans för gudstrons rationalitet

LOTTA KNUTSSON BRÅKENHJELM

Lotta Knutsson Bråkenhielm är teologie doktor i religionsfilosofi vid Uppsala universitet.

lotta.knutsson@teol.uu.se

I den allmänna debatten framförs ofta uppfattningar som aktualiserar frågan om religiösa trosföreställningars rationalitet. Från nyateistiskt håll hävdas att den vetenskapliga religionsforskning som görs, alltmer urholkar det rationella i att hålla religiösa trosföreställningar för sanna. Många troende å sin sida stödjer oreflekterat sina uppfattningar, såväl i moral som i sakfrågor, på en okritisk hänvisning till en helig skrift utan att ifrågasätta om det som står i skriften är sant. Även i akademiska sammanhang finns olika uppfattningar om den vetenskapliga forskningens relevans för religiös tro.

I syfte att försöka reda ut åtminstone vissa begrepp, granskas här en specifik religionsvetenskaplig inriktning, nämligen den kognitionsvetenskapliga, och dess konsekvenser för en rationellt hållbar gudsro. Denna forskningsinriktning lämnar ett viktigt bidrag till diskussionen, då många av forskarna gör anspråk på att på ett uttömmande sätt förklara religiösa trosföreställningars uppkomst utan att förutsätta en religiös verklighet. Därmed skulle den kunna utgöra en allvarlig utmaning mot religiösa trosföreställningar.

Kognitionsvetenskaplig religionsforskning

Kognitionsvetenskaplig religionsforskning (KVR) är ett tvärvetenskapligt forskningsprogram som utvecklats från 1990-talet och framåt.¹ Inom denna

1. Utmärkta översikter ges i till exempel Scott Atran, *In Gods We Trust: The Evolutionary*

forskningsinriktning studerar man religiösa begrepp, trosföreställningar, erfarenheter och beteenden med utgångspunkt i det mänskliga medvetandets tankeprocesser som resultatet av biologisk evolution. Det man intresserar sig för och försöker förklara är orsakerna till de religiösa fenomenens uppkomst i och spridande genom det mänskliga medvetandets kognitiva mekanismer. Ett exempel är den överkänslighet för att upptäcka och tillskriva föremål och levande väsen ”agens”, det vill säga en avsikt och förmåga att vilja oss väl eller illa, som tycks vara medfödd eller åtminstone mycket tidigt utvecklad, och som därför också, enligt KVR, underlättar ”upptäckten” av andeväsen och gudar.

Det empiriska underlaget är hämtat från främst antropologi och experimentell psykologi. Genom dessa studier menar man sig ha funnit universella likheter vilket bekräftats i experiment. Resultaten visar att människor i alla kända kulturer tycks ha lätt att tro på och låta sina liv påverkas av ”övernaturliga agenter” så som andar och gudar. Den typen av religiösa trosföreställningar tycks med andra ord vara något som faller sig naturligt för oss; de uppstår spontant och intuitivt och på liknande sätt världen över, som om det vore en del av den mänskliga naturen att bilda sådana.

Konsekvenser för religiösa trosföreställningars rationalitet

Vilka slutsatser kan vi då, mot bakgrund av KVR:s teorier och resultat, dra angående det rationella i att hålla religiösa trosföreställningar för sanna?² Det jag avser i detta sammanhang är *epistemisk rationalitet*. Ett exempel, kanske det mest välkända, på en epistemisk teori är evidentialismen: en trosföreställning är rationell att hålla för sann om man kan ange evidens eller goda skäl för den.

Uppenbart är att forskare (och andra) drar slutsatser, men samma teori kan intressant nog leda fram till diametralt olika slutsatser. En del menar sig ha fått underlag att förklara bort religiös tro, eftersom den tycks genereras av opålitliga kognitiva mekanismer, så som den ovan nämnda överkänsligheten för att upptäcka agens.³ Kritikerna av denna uppfattning menar att resulta-

Landscape of Religion, Oxford 2002; Scott Atran & Ara Norenzayan, ”Religion’s Evolutionary Landscape: Counterintuition, Commitment, Compassion, Communion”, *Behavioural and Brain Sciences* 27 (2004), 713–770; Justin Barrett, *Why Would Anyone Believe in God?*, Walnut Creek, CA 2004; Justin Barrett, *Cognitive Science, Religion, and Theology: From Human Minds to Divine Minds*, West Conshohocken, PA 2011; Pascal Boyer, *Religion Explained: The Human Instincts that Fashion Gods, Spirits and Ancestors*, London 2002; Pascal Boyer, *The Fracture of an Illusion: Science and the Dissolution of Religion*, Göttingen 2010.

2. Detta har jag försökt utreda i Lotta Knutsson Bråkenhielm, *Religion – evolutionens missfoster eller kärleksbarn? Kognitionsvetenskaplig religionsforskning och dess relevans för religiösa trosföreställningars rationalitet*, Uppsala 2016. Frågan diskuteras även i Aku Visala, *Religion Explained? A Philosophical Appraisal of the Cognitive Science of Religion*, Helsingfors 2009.

3. Se till exempel Atran, *In Gods We Trust*; Boyer, *Religion Explained*; Boyer, *The Fracture of*

ten inte har någon relevans för huruvida trosföreställningarna är rationellt berättigade eller inte, än mindre för huruvida de är sanna.⁴ Det finns också de som pekar på att lättheten med vilken vi föreställer oss gudar, andeväsen och liknande, talar för att dessa troligen existerar eller att det åtminstone inte behöver vara irrationellt att tro det. Att vi lyckats identifiera vilka kognitiva mekanismer som är verksamma snarare stödjer än undergräver denna slutsats, menar de.⁵

Den uppfattning som jag själv kommer att argumentera för är att teorierna och forskningsresultaten bör tillmätas negativ relevans för vissa slags religiösa trosföreställningar men inte för andra. Med *relevans* avses här ett påståendes förmåga, förutsatt att det är sant eller sannolikt, att påverka det rationella i att omfatta en trosföreställning i positiv eller negativ riktning.⁶

När det gäller vad som bör anses rationellt att tro ger olika epistemiska teorier olika svar. Inom KVR tycks en *reliabilistisk* epistemisk teori antas,⁷ uttryckligen eller underförstått. En renodlad sådan modell är dock problematisk och jag har därför utvecklat denna rationalitetsmodell genom att införa *presumtivistiska*⁸ och *evidentialistiska* inslag: det är rationellt för en person att omfatta en viss trosföreställning om denna trosföreställning (a) kan antas ha genererats av en eller flera tillförlitliga kognitiva mekanismer, vilket (b) gäller oavsett om hen är eller inte är medveten om vilken eller vilka dessa mekanismer är, men (c) bara så länge det inte finns eller uppkommer några skäl att ifrågasätta trosföreställningens rimlighet eller sanning ("defeaters"); om sådana uppkommer måste hen (d) reflektera över den och finna andra skäl eller grunder för att omfatta trosföreställningen ifråga.⁹

an Illusion; Jesse Bering, *The Belief Instinct: The Psychology of Souls, Destiny, and the Meaning of Life*, New York 2012.

4. Detta har diskuterats i exempelvis Justin Barrett, "Is the Spell Really Broken? Bio-Psychological Explanations of Religion and Theistic Belief", *Theology and Science* 5 (2007), 57–72; Michael Murray, "Scientific Explanations of Religion and the Justification of Religious Belief", i Jeffrey Schloss & Michael Murray (red.), *The Believing Primate: Scientific, Philosophical, and Theological Reflections on the Origin of Religion*, Oxford 2009, 168–178.

5. Kelly James Clark, "Reformed Epistemology and the Cognitive Science of Religion", *Faith and Philosophy* 27 (2010), 174–189; Kelly James Clark & Justin Barrett, "Reidian Religious Epistemology and the Cognitive Science of Religion", *Journal of the American Academy of Religion* 79 (2011), 639–675.

6. Begreppet är hämtat från Mikael Stenmark, *How to Relate Science and Religion: A Multidimensional Model*, Grand Rapids, MI 2004, 180: "Science (or some part of science) is *religiously* or *ideologically relevant* if what it does or contains could either support or undermine ideologies, religions, or worldviews".

7. Enligt denna är det rationellt för en person att hålla en trosföreställning för sann om den uppkommit genom en tillförlitlig kognitiv process.

8. Enligt presumtivismen är vi rationellt berättigade att fortsätta omfatta de trosföreställningar vi gör tills det uppkommer skäl att ifrågasätta dem.

9. Tyvärr medger inte utrymmet någon utförligare diskussion av denna rationalitetsmodell, men resonemanget utvecklas i Bräkenhielm, *Religion*, 97–103.

Undergräver kognitionsvetenskaplig religionsforskning religiös tro?

Det tycks finnas i huvudsak två olika argumentationslinjer bland dem som menar att KVR:s teorier och resultat visar att religiösa trosföreställningar (sannolikt) är falska eller åtminstone irrationella att omfatta för människor (som får kännedom om KVR:s forskningsresultat).¹⁰

Enligt den ena finns det bättre förklaringar till sådana trosföreställningars uppkomst än religiösa förklaringar så som att de skulle vara orsakade av Gud eller att de skulle avspegla en religiös verklighet. De naturliga förklaringar som KVR kan ge räcker för att göra de övernaturliga förklaringarna överflödiga. De naturliga förklaringarna bör därför ges företräde, vilket innebär att det inte är rationellt för människor att tro att innehållet i dessa trosföreställningar skulle vara sant.¹¹

Frågan är dock för vem de naturliga förklaringarna är att föredra. För forskaren eller vetenskapssamhället är svaret självklart ja, men detta är tämligen trivialt eftersom en metodologisk naturalism i allmänhet förutsätts. Att även den troende bör ge företräde åt de naturliga förklaringarna är däremot inte lika självklart.¹² Den troende har dock fått tillgång till en ”defeater” – de naturliga förklaringarna – som åtminstone *prima facie* bör minska hennes trosvissitet. Hon måste därför reflektera över vad detta får för konsekvenser för huruvida hon kan fortsätta att hålla trosföreställningarna för sanna och hur de i så fall kan integreras med andra försanthållanden som hon omfattar (och förväntas omfatta i ett modernt västerländskt samhälle med tillgång till sådant som vetenskaplig forskning).

Kan då KVR verkligen presentera naturliga förklaringar som är bättre än övernaturliga? Förutom det probematiska i att definiera vad som menas med ”bättre”,¹³ kan det till att börja med konstateras att mycket av empiriskt arbete återstår. En mer principiell invändning är dock att det är tveksamt om naturliga förklaringar generellt nödvändigtvis ska betraktas som bättre än övernaturliga, annat än i vissa enskilda fall (och självklart i vetenskapliga sammanhang). Ett annat problem är följande: även om vi finner en förklaring som i något avseende kan anses bättre, utesluter inte detta

10. Jag bygger detta på egna iakttagelser men de bekräftas i David Leech & Aku Visala, ”The Cognitive Science of Religion: A Modified Theist Response”, *Religious Studies* 47 (2011), 301–316. Där benämns argumenten ”natural versus theistic explanations” och ”unreliability arguments”.

11. Se till exempel Bering, *The Belief Instinct*, 202; Paul Bloom, ”Religious Belief as an Evolutionary Accident”, i Jeffrey Schloss & Michael Murray (red.), *The Believing Primate: Scientific, Philosophical, and Theological Reflections on the Origin of Religion*, Oxford 2009, 126.

12. Det behöver förstås inte finnas någon motsättning mellan att vara troende och att vara forskare; den troende kan vara forskare och vice versa.

13. Inom vetenskapen föredras till exempel en teori eller hypotes framför en annan om den är ”enklare” (Ockhams rakkniv), men dels är denna princip långt ifrån oomtvistad, dels är det inte givet att religiösa påståenden ska bedömas på samma sätt som vetenskapliga.

nödväntigtvis att det finns en alternativ förklaring som är korrekt. För den troende behöver därför de naturliga förklaringarna inte utesluta att religiösa förklaringar kan ges eller att en gudomlig verklighet existerar. Ett annat sätt för den troende att hantera frågan är att gå med på att naturliga förklaringar kan ges, men samtidigt formulera andra argument för (exempelvis) Guds existens.

Detta sammantaget innebär att argumentet (för den troende) inte är särskilt starkt. Hon behöver inte gå med på att de naturliga förklaringarna generellt utgör övertygande eller ens starka skäl mot det rationella i att omfatta religiösa föreställningar. Den troende har dock, förutsatt att KVR kan presentera tillräckliga naturliga förklaringar, fått ett av sina argument för sin gudstro, nämligen att den religiösa tron eller känslan inte låter sig förklaras på annat sätt än genom Guds faktiska existens, allvarligt försvagat.

Den andra argumentationslinjen, som mer tydligt utgår från de kognitionsvetenskapliga förklaringarna, går ut på att religiösa trosföreställningar genereras av otillförlitliga kognitiva mekanismer, det vill säga sådana som ofta genererar falska föreställningar. Därför är det inte rationellt att omfatta dessa föreställningar. Därmed har den troende fått tillgång till en ”defeater” som åtminstone *prima facie* bör minska hennes trosvisshet. Hon måste därför reflektera över vad detta får för konsekvenser för huruvida hon kan fortsätta att hålla trosföreställningarna för sanna och hur de i så fall kan integreras med andra försanthållanden hon omfattar (och förväntas omfatta).

Hur starkt är då argumentet? Lyckas KVR visa att religiösa trosföreställningar är genererade av otillförlitliga kognitiva mekanismer? Det är tveksamt. Det förefaller svårt dels att visa att de identifierade mekanismerna på något avgörande sätt är verksamma, dels att de generellt skulle vara otillförlitliga. Det kan också vara riskfyllt att visa att mekanismerna är särskilt otillförlitliga i religiösa sammanhang utan att hamna i ett cirkelresonemang.¹⁴

Dock menar jag att argumentet är starkt i en annan mening: om det visar sig att religiösa föreställningar är genererade av otillförlitliga kognitiva mekanismer, är detta högst relevant och bör minska den troendes trosvisshet. Hon måste antingen visa att det finns anledning att tro att mekanismerna är tillförlitliga eller åtminstone att det inte finns skäl att betrakta dem som otillförlitliga, eller också formulera andra argument för sin gudstro.

Den rationalitetsmodell jag använder innehåller ju ett reliabilistiskt element, vilket innebär att det är av stor betydelse hur en trosföreställning har uppkommit. Finns det skäl att misstänka att den genererats av otillförlitliga mekanismer har detta negativ relevans för det rationella i att omfatta den.

14. Se till exempel Barrett, ”Is the Spell Really Broken?”; Murray ”Scientific Explanations of Religion”.

Om sådana skäl uppkommer måste personen, reflektera över konsekvenserna. Graden av otillförlitlighet (ibland? oftast? alltid?) har också betydelse: ju högre denna är, desto mer undergrävs det rationella i att hålla de föreställningar för sanna som är ett resultat av dessa. Detta sammantaget innebär att argumentet är ganska starkt. Om det visar sig att religiösa trosföreställningar är genererade av otillförlitliga kognitiva mekanismer, blir det oundvikligt för en troende som vill vara rationell att utsätta dessa för en kritisk granskning.

Det är dock inte säkert att alla tänkbara religiösa föreställningar låter sig bortförklaras. En rimligare slutsats är att KVR och andra naturliga förklaringar som kan ges, har negativ relevans för det rationella i att omfatta *vissa* religiösa trosföreställningar men inte för andra, något som jag återkommer till.

Kognitionsvetenskaplig religionsforskning som stöd för religiös tro?

Jag har ovan påpekat att religiösa trosföreställningar tycks vara något som faller sig naturligt för oss människor, vilket också är en av grundteorierna inom KVR. Religiösa föreställningar uppstår intuitivt och kräver ingen större tankeanstängning eller idog inläring att tillägna sig. För att förklara detta har teologer inom olika religiösa traditioner formulerat tanken att Gud försett människan med en särskild förmåga att komma i kontakt med Gud, en *sensus divinitatis*, en känsla eller ett sinne för det gudomliga. Inom KVR har detta sinne eller denna kognitiva mekanism nu kunnat identifieras, menar man; det finns alltså empiriska belägg för att vi faktiskt är utrustade med en sådan ”gudsmekanism”.¹⁵

Två olika argument eller argumentationslinjer kan urskiljas bland dem som menar att KVR visar att det är rationellt eller åtminstone inte irrationellt att omfatta religiösa trosföreställningar. Den ena tar fasta på det naturliga i dessa: det faktum att gudstro uppstår så lätt och intuitivt hos (nästan) alla. Att vi till och med tycks ha en medfödd disposition att omfatta någon form av religiös tro, talar för att de religiösa trosföreställningarna också troligen är sanna eller åtminstone *prima facie* rationella att hålla för sanna.¹⁶

Det är dock tveksamt om argumentet är hållbart. Religiös tro tycks nämligen inte vara fullt så vanligt förekommande och därmed inte fullt så naturlig som argumentet hävdar. Hållbarheten blir således lägre ju mindre naturlig religiös tro visar sig vara.

Dessutom är det förstås tveksamt om det har så stor betydelse hur pass naturlig en trosföreställning är för att den ska anses rationell att omfatta. *Prima facie* kan det visserligen vara rationellt att omfatta de trosföreställ-

15. Clark, ”Reformed Epistemology”; Clark & Barrett, ”Reidian Religious Epistemology”.

16. Se till exempel Barrett, *Why Would Anyone Believe in God?*, 123.

ningar som uppstår på detta sätt, men på samma sätt uppkommer och upprätthålls även fördomar, samtidigt som det finns en mängd försanthållanden som kan accepteras endast med en intellektuell kraftansträngning. Det är således ytterst tveksamt om det naturliga i en trosföreställning verkligen talar för att den är rationell att omfatta. Sammantaget pekar detta mot att argumentet inte är särskilt starkt.

Den andra linjen, som mer tydligt utgår från de kognitionsvetenskapliga förklaringarna, går ut på att de kognitiva mekanismer som KVR identifierat som genererande religiös tro är epistemiskt tillförlitliga. KVR ger empiriskt stöd för att vi är utrustade med en särskild gudsmekanism som det finns skäl att tro är tillförlitlig. Detta överensstämmer med ovan nämnda idé att Gud försett människan med en *sensus divinitatis*, och har därför, i synnerhet i kombination med reformert epistemologi,¹⁷ positiv relevans för det rationella i att omfatta religiösa trosföreställningar, så som tron att det finns en gud. Den troende kan således känna sig styrkt i sin religiösa tro.¹⁸

Frågan är dock om argumentet är hållbart. Det empiriska underlaget är osäkert och det är oklart vari denna mekanism består. Det är också tveksamt om vi från att det finns anledning att anse våra kognitiva mekanismer epistemiskt tillförlitliga i vissa fall så som tron att andra har medvetande,¹⁹ kan dra slutsatsen att de också är tillförlitliga med avseende på gudstro. Dessutom är det inte säkert att gudsmekanismen verkligen får oss att *tro* på Guds eller gudars existens bara för att vi har lätt att *föreställa* oss dem. Hållbarheten får därför anses måttlig eller låg, åtminstone för den som inte förutsätter en gudstro eller en reformert epistemologi.

Jag menar emellertid att argumentet är tämligen starkt i en annan mening. Om KVR kan ge väl underbyggda empiriska belegg för att människan är utrustad med det jag kallat för en kognitiv gudsmekanism, och om det finns goda skäl att tro att denna är epistemiskt tillförlitlig, kan det inte anses irrationellt att omfatta religiösa trosföreställningar; vi kan till och med gå med på att sådana föreställningar får ett visst stöd. Enligt den rationalitetsmodell jag utvecklat är frågan viktig. Enligt denna modell är det ju rationellt för en person att hålla en trosföreställning för sann om denna uppkommit genom en tillförlitlig kognitiv process. Detta sammantaget innebär att argumentet (för den troende) är ganska starkt. De svaga punkterna i argumentationen

17. Enligt denna finns det föreställningar vi håller för sanna och också är rationellt berättigade att hålla för sanna trots att de inte bygger på argument eller är uppenbara för sinneserfarenheten. Om det finns en gud som bryr sig om oss människor, kan vi förvänta oss att denna gud försett oss med kognitiva mekanismer som ger oss (något så när) korrekta föreställningar om verkligheten.

18. Se framför allt Clark & Barrett, "Reidian Religious Epistemology", 649.

19. Ofta jämför man, inom reformert epistemologi, gudstro med andra föreställningar som är självklara för oss, som till exempel tron på andras medvetanden och yttervärldens existens.

är visserligen något som måste bemötas, men i kombination med reformert epistemologi låter sig detta göras.

Vad får då detta för konsekvenser för ateisten? Överensstämmelserna mellan den teologiska idén om en gudsmekanism och de empiriska resultaten inom KVR, bör kunna få den icke troende, om han vill vara rationell, att reflektera över och kanske till och med ifrågasätta sin ateistiska uppfattning eller åtminstone känna sig mindre trosviss. Framför allt bör han ifrågasätta ett av argumenten mot gudstro, nämligen att KVR visar att denna är irrationell.

Ett sätt att pröva de föreställningar vi omfattar, är att se om de kan integreras med annat vi håller för sant (eller förväntas känna till) och om de stämmer överens sinsemellan. Det är mer rationellt att omfatta de trosföreställningar som klarar denna prövning än dem som inte gör det. Det är tveksamt om en bild av Gud som någon som ständigt ingriper i världen och kanske till och med handlar i strid mot naturlagarna, eller om tron att huset är hemsökt av onda andar, klarar en sådan prövning. Sådana föreställningar ger nämligen upphov till en mängd svårlösta problem.

En tro på en gud som skapat och upprätthåller universum torde däremot vara lättare att integrera med en vetenskaplig världsbild och med annat vi vet om världen. En gud som verkar genom evolutionen och genom naturlagarna, är fullt tänkbar. Att erfarenheten av en sådan gud lämnar avtryck till exempel i form av mätbara processer i hjärnan, eller att man empiriskt identifierat de kognitiva mekanismer som sätter oss i kontakt med denna gud, motsäger inte att en sådan gudomlig varelse eller verklighet existerar.

Naturliga och övernaturliga föreställningar

Argumenten för positiv relevans underlättas förstås om vi antar en religiös tro som utgångspunkt: givet att Gud finns är det bara att förvänta sig att Gud försett oss med tillförlitliga mekanismer för att komma i kontakt med Gud. Ateisten ser dock andra sätt att förklara människors gudstro och de mekanismer som genererar eller underlättar denna. Hon behöver inte heller gå med på att de identifierade mekanismerna är tillförlitliga i religiösa sammanhang bara därför att de tycks vara det i andra.

Här antyds en möjlighet att göra en åtskillnad mellan hur vi bedömer föreställningar om den ”naturliga” och den ”övernaturliga” världen. Kan en sådan åtskillnad motiveras, och i så fall hur? Jag kommer här att presentera fyra olika uppfattningar om hur man utifrån ett *evolutionärt synsätt* kan resonera om sambandet mellan sanning/rationalitet och överlevnad eller *fitness*.²⁰

20. Jag använder ordet ”fitness” i stället för de svenska motsvarigheterna lämplighet,

Till att börja med kan evolutionära argument ges för att våra trosföreställningar ger en korrekt beskrivning av verkligheten, åtminstone något så när. Våra kognitiva mekanismer är i de flesta sammanhang tämligen tillförlitliga, till exempel i dem som har med våra vardagliga föreställningar att göra. Det finns nämligen ett överlevnadsvärde i att ha korrekta uppfattningar om verkligheten. (Den som ser ett stup där det finns ett stup har större chanser att leva vidare och sprida sina gener än en som ser ett glasgolv.)²¹ Enligt *evolutionär reliabilism* har naturligt urval därför en tendens att gynna pålitliga trobildningsmekanismer.²² En människas trosföreställningar påverkar hennes beteende vilket i sin tur påverkar hennes *fitness*. Därför vore det synnerligen osannolikt om majoriteten av våra föreställningar inte alls skulle ha att göra med hur verkligheten är beskaffad. Vi behöver ha trosföreställningar som i någon mån överensstämmer med världen för att kunna ta oss fram i och interagera med den.

En annan uppfattning är följande: om vi antar att vårt förnuft och våra sinnen normalt sett ger oss god vägledning för att bilda sanna föreställningar, varför skulle man göra ett undantag när det gäller religiösa föreställningar? Om evolutionen gynnat vissa kognitiva mekanismer för att de hjälper oss att bilda sanna föreställningar om verkligheten, bör man inte på förhand utesluta att detta kan gälla även om dem som får oss att bilda religiösa trosföreställningar.²³ Tvärtom är det fullt möjligt (och för en teist högst sannolikt) att Gud skapade världen sådan att naturligt urval faktiskt gynnar pålitliga trobildningsmekanismer.²⁴ Vi skulle alltså ha rätt att lita på att de kognitiva mekanismerna ger en någorlunda korrekt bild av verkligheten, även när det gäller religiösa föreställningar.

Man kan också vända på resonemanget och hävda att om vi inte kan lita på våra kognitiva mekanismer när det gäller religiösa föreställningar, bör detsamma gälla för icke religiösa. En tredje uppfattning blir då att ifrågasätta varför vi över huvud taget ska lita på de kognitiva mekanismerna, om de selekterats för överlevnad och inte för sanning, det vill säga för att de stämmer med verkligheten.²⁵ Evolutionen ”bryr sig” strängt taget inte om vad som är sant och falskt, så länge det ökar våra och våra geners chanser att

duglighet eller anpassningsförmåga, även om det låter klumpigt. Begreppet betyder enkelt uttryckt en individs förmåga att överleva och reproducera sig eller sin art.

21. Se till exempel Atran, *In Gods We Trust*, 183; Daniel Dennett & Alvin Plantinga, *Science and Religion: Are They Compatible?*, New York 2011, 25–37, 45–55, 73–77.

22. William Ramsey, ”Naturalism Defended”, i James Beilby (red.), *Naturalism Defeated? Essays on Plantinga’s Evolutionary Argument against Naturalism*, Ithaca, NY 2002, 15–29.

23. Murray, ”Scientific Explanations of Religion”, 169.

24. Murray, ”Scientific Explanations of Religion”, 178.

25. Murray, ”Scientific Explanations of Religion”, 177.

överleva. Vi skulle således inte heller ha anledning att lita på att till exempel våra vetenskapliga teorier är riktiga.

En fjärde uppfattning är dock tänkbar: evolutionära skäl talar för att vi kan lita på våra kognitiva mekanismer inom vissa områden, till exempel när det gäller den fysiska omgivningen, men inte när det gäller andra, så som en religiös verklighet. Trosföreställningar om den naturliga världen ska bedömas annorlunda än dem om den övernaturliga. Det är nämligen svårt att finna rimliga förklaringar till att exempelvis våra synintryck inte skulle motsvaras av reella objekt, medan sådant som gudstro kan förklaras utan att anta existensen av något gudomligt.²⁶

Det som gäller om den omedelbara fysiska omgivningen kan antas gälla även vetenskapliga teorier och försanthållanden. De redskap vi använder för att bilda sådana trosföreställningar är ju desamma, så som sinneserfarenhet och induktion. Om det finns anledning att anse att våra vardagliga föreställningar är rationella nog att hålla för sanna, bör följaktligen detsamma gälla för vetenskapliga. Detta skulle således göra det möjligt för oss att veta betydligt mer än det våra sinnen förmedlar om den omedelbara omgivningen.²⁷ Inom vetenskapen finns också metoder med vilka man på ett intersubjektivt sätt kan pröva föreställningarna, vilket också talar för att vi kan avgöra vilka som är rationella att omfatta. (Att detta är betydligt svårare när det gäller religion, brukar även troende människor gå med på.)

När det gäller föreställningar om den övernaturliga världen förefaller det alltså lättare (än för föreställningar om den naturliga) att förklara dessa med att de är genererade av otillförlitliga kognitiva mekanismer, samt peka på bakomliggande evolutionära faktorer. Evolutionen ”tillåter oss”, enligt denna uppfattning, att ha falska föreställningar om en övernaturlig värld men inte (alltför många) om den naturliga världen. Vissa föreställningar tycks ha lättare än andra att överleva och föras vidare vare sig de är sanna eller inte.²⁸

Det förefaller således rimligt att åtminstone vissa religiösa trosföreställningar kan anses vara genererade av otillförlitliga kognitiva mekanismer, och att detta kan förklaras evolutionärt, till exempel genom hänvisning till vår överkänslighet för att identifiera agens.²⁹ Utifrån evolutionär reliabilism

26. Se till exempel John Teehan, ”Cognitive Science and the Limits of Theology”, i Roger Trigg & Justin Barrett (red.), *The Roots of Religion: Exploring the Cognitive Science of Religion*, Burlington 2014, 167–187.

27. Se till exempel Atran, *In Gods We Trust*, 183.

28. Det finns också exempel på icke religiösa illusioner som har en tendens att överleva, till exempel uppfattningen att vi är bättre än genomsnittet eller att världen är rättvis. Se till exempel Ryan McKay & Daniel Dennett, ”The Evolution of Misperception”, *Behavioral and Brain Sciences* 32 (2009), 493–510.

29. Det optimala vore kanske att alltid ha föreställningar som överensstämmer med verkligheten, men evolutionärt sett är det bättre att vara överkänslig än tvärtom: bättre att

behöver argumentet dock inte drabba samtliga av våra försanthållanden om världen, eftersom det finns ett överlevnadsvärde i att ha föreställningar som stämmer något så när med hur världen är beskaffad.

Vilka slutsatser kan vi då dra?

Det slags ”religiösa trosföreställning” som är objekt för min diskussion är ”tron på gudar eller andra övernaturliga agenter”. Det är nämligen den typen av trosföreställningar man intresserar sig för inom KVR. Vilka slutsatser är då utifrån KVR rimliga att dra om huruvida det är rationellt att tro att sådana agenter existerar?

Givet antagandet att det är mer rationellt att omfatta de trosföreställningar som är resultatet av en medveten tankeprocess än de som inte prövats av reflektion, kan det vara relevant att titta lite närmare på vilken typ av tankeprocesser som är involverade i olika former av gudstro. De intuitiva tankeprocesserna, som man inom KVR främst intresserar sig för, leder ofta till ”teologiskt inkorrekta” gudsföreställningar, så som en antropomorf gud som bara kan befinna sig på ett ställe i taget och som straffar och belönar enskilda människor för specifika förseelser, medan däremot en ”korrekt” bild av Gud som något mer abstrakt – allestädes närvarande, bortom tid och rum och så vidare – kräver mer av medveten reflektion som är en långsammare tankeprocess.³⁰ En sådan reflekterande prövning har en tendens att föra den troende som vill vara rationell, bort från en gudsbild som kan framstå som naiv eller enkel, till ett annat slags föreställning om det gudomliga.

Nu finns det förstås inte endast två slags gudstro, en enkel tro på gudar som liknar och beter sig som oss, och en sofistikerad tro på det gudomliga som tillvarons grund eller liknande; och det som för en människa förefaller naivt och oreflekterat kan för en annan införlivas endast med intellektuell kraftansträngning. Detta resonemang måste därför utvecklas även om också denna framställning blir en grov förenkling. Låt oss till att börja med skissera en skala där vi i ena änden finner en tydligt antropomorf gudsbild, och i den andra en gudomlighet bortom allt vad vi kan föreställa oss, en gud som är verklig men som inte kan tillskrivas existens eller icke existens i vanlig mening, en gud som är totalt annorlunda det vi någonsin kan förstå eller formulera i ord.

missta en prasslande buske för ett farligt odjur än tvärtom.

30. Begreppet ”teologisk inkorrekthet” (”theological incorrectness”) syftar på de trosföreställningar människan, enligt vissa studier, bland annat av Justin Barrett, har lätt att forma, trots att de inte stämmer med de gudsföreställningar som formuleras inom kyrkan och den akademiska teologin vilka i detta sammanhang benämns ”teologiskt korrekta” (”theologically correct”). Se till exempel Barrett, *Why Would Anyone Believe in God?*, II.

Det finns problem med båda typerna av ovan antydda gudsbilder. Människans tendens att tro på antropomorfa gudar tycks stödjas av KVR,³¹ men en sådan gudsbild kan samtidigt ses som en fara för en rationellt hållbar religiös tro. Å andra sidan blir en alltför abstrakt gudsbild lätt betydelselös i den troendes liv.³²

För att kunna resonera om KVR:s potentiella relevans för olika slags religiösa föreställningar, kommer jag att göra en tredelad indelning av olika gudsföreställningar eller föreställningar om det gudomliga. Den första kategorin har jag valt att kalla ”övernaturlig icke-agens”. Här finner vi föreställningar om det gudomliga som inte (eller möjligen endast mycket vagt) innefattar agens över huvud taget. Övriga två kategorier omfattar gudsföreställningar enligt vilka Gud eller det gudomliga utmärks av någon form av agens. Här finner vi å ena sidan spöken och den enkla barnatrons (farbror) gud och å andra sidan mer utvecklade och filosofiskt/teologiskt komplexa föreställningar.³³ Den första typen benämner jag ”begränsad övernaturlig agens”, den andra ”obegränsad övernaturlig agens”.

Övernaturlig icke-agens

Den gudsbild som vi möter i de filosofiskt/teologiskt utvecklade tankevärldarna är ofta en abstrakt företeelse, så som rent tänkande, alltings yttersta mål, själva varat, det verkliga, det helt och hållet annorlunda eller tillvarons grund. Filosofer och teologer har också ofta beskrivit religiös tro i termer av existentiella och emotionella upplevelser av något viktigt: som en känsla av absolut beroende av något som är större än en själv, eller som en erfarenhet av det heliga eller numinösa som både skrämmer och fascinerar.

De gudsföreställningar eller föreställningar om det gudomliga som återfinns i kategorin ”övernaturlig icke-agens” är sådana abstrakta, icke antropomorfa gudsföreställningar, tron på en gud som utsägbar, outgrundlig, annorlunda, en gud bortom det vi kan förstå och begreppsliggöra.

För den här typen av föreställningar bör rimligen KVR sakna relevans, och detta av ett mycket enkelt skäl: de religiösa föreställningar man intresserar sig för inom KVR är ju tron på övernaturliga agenter (eller agens), alltså

31. I betydelsen att KVR ger evidens för att det är denna typ av gudsbilder vi har lätt att bilda.

32. Problemet diskuteras i Mikael Stenmark, ”Competing Conceptions of God: The Personal God versus the God beyond Being”, *Religious Studies* 51 (2015), 205–220.

33. Jag vill framhålla att jag inte gör någon skillnad mellan olika religioner eller religiösa tankesystem. Jag menar alltså inte att vissa religioner skulle vara mer utvecklade eller sofistikerade än andra. Däremot kan en skillnad göras mellan olika slags föreställningar. (Min diskussion påverkas förstås av att jag lever och verkar inom en kristen, monoteistisk kontext, men det är inte min avsikt att framhålla denna som mer värdefull eller ”utvecklad” än någon annan.)

tron på gudar, älvor, förfäders andar och liknande varelser som kan agera i världen och påverka den och oss som lever här. Tron på tillvarons grund och liknande gudsföreställningar faller därför nästan definitionsmässigt utanför KVRs förklaringspotential.³⁴

Begränsad övernaturlig agens

Låt oss jämföra två upplevelser som båda kan leda till tron på existensen eller närvaron av övernaturlig agens: (1) en tavla i ett ödsligt gammalt slott gungar till och signalerar att ett spöke är på ingång; och (2) en hisnande naturupplevelse får iakttagaren att ana en gudomlig skapare bakom världsaltet.

Intuitivt uppfattar vi nog att dessa upplevelser på ett väsentligt sätt skiljer sig åt. I det första fallet är det en plötslig, överraskande men ganska trivial händelse som omedelbart triggar igång upplevelsen av att en övernaturlig agent är närvarande. Denna upplevelse torde vara relativt lätt att förklara med hjälp av KVR: de kognitiva mekanismerna HADD³⁵ (som detekterar agens) och *Theory of Mind*³⁶ (som detekterar medvetande) triggar igång tron på övernaturliga agents existens och närvaro.

I det andra fallet handlar det om en upplevelse av förundran som väcker en aning om en mer omfattande och rikare verklighet. Denna upplevelse kräver en annan sorts förklaring. Det är svårt att se denna direkta koppling mellan stimulus, kognitiva mekanismer och så vidare och upplevelse. Upplevelsen kan nog lättare kopplas till en helhetstolkning av tillvaron. Naturupplevelsen kan visserligen också förklaras av kognitiva mekanismer så som tendensen att söka orsaker och ändamål eller ett existentiellt sammanhang, men det är tveksamt om dessa förklaringar är tillräckligt uttömmande för att utesluta att trosföreställningarna är rationella att omfatta.

De båda upplevelser jag beskrivit ovan skiljer sig således åt. Spökupplevelsen är en enskild händelse utan någon genomgripande betydelse för ens livstolkning eller helhetsupplevelse av verkligheten. Naturupplevelsen torde ha en djupare mening och en högre existentiell angelägenhetsgrad.

Det slags väsen som den första typen av upplevelser handlar om har jag valt att benämna ”begränsad övernaturlig agens”. Till dessa vill jag till att

34. Till exempel framhåller Boyer, *The Fracture of an Illusion*, 74: ”We have made no mention of transcendence, of infinite power, of cosmology, of how souls get saved or why evil exists”. Och Barrett, *Cognitive Science, Religion, and Theology*, 97–98 påpekar att KVR inte berör sådant som ”God as an abstract ground of our being” or variants on the theme that God is some kind of impersonal force”.

35. HADD står för *Hypersensitive Agency Detection Device* och syftar på den överkänslighet för att upptäcka agens som jag nämnde i början av artikeln.

36. Vår intuitiva benägenhet att tillskriva andra levande varelser ett medvetande och kunna föreställa oss hur de tänker och känner.

börja med räkna dels specifika gudar och andra agenter, så som Zeus, Baal, Oden och Snömannen, alltså sådana som är tydligt knutna till en avgränsad kultur och som troligen ingen utanför denna kultur tror på; dels olika slags övernaturliga väsen, så som spöken, djinner, förfäders andar, älvor och liknande, som har en lite mer allmän karaktär. Det dessa agenter har gemensamt är att de är avgränsade i tid och rum, ibland till och med ytterst lokalt (en specifik plats i skogen, endast tidigt på juldagsmorgonen och så vidare). De visar sig vid särskilda tillfällen, ingriper i specifika situationer och bor på bestämda platser. De är också "personer" som på ett tämligen direkt sätt kan interagera med oss människor.

KVR visar att vi har lätt att föreställa oss, och kanske tro på, denna typ av övernaturliga agenter, även om den sociala och kulturella kontexten är avgörande för den exakta utformningen, alltså om det är de olympiska gudarna eller flodandar man tror på och förhåller sig till.

Till kategorin "begränsad övernaturlig agens" vill jag även räkna det man skulle kunna kalla för *naiv teism*, en tro på en konkret, antropomorf gud, en person som ingriper i världen och är intresserad av att reglera den in i minsta detalj, en gud som går att beskriva på ett entydigt sätt i liknande termer som vi använder för att beskriva människor.

Jag menar att, för troende människor som vill vara rationella, har KVR negativ relevans för denna typ av trosföreställningar. Till att börja med kan vi konstatera att de förklaringar som KVR tillhandahåller av hur sådana trosföreställningar genereras eller kan genereras av otillförlitliga kognitiva mekanismer, förefaller rimliga. Att vi är överkänsliga för att upptäcka agens, bekräftas av KVR och annan forskning. Denna överkänslighet kan tillsammans med andra faktorer, ge upphov till tron på spöken och andra övernaturliga agenter. Det är således tämligen lätt att gå med på att här skulle kunna finnas tillräckliga naturliga förklaringar, det vill säga andra förklaringar än att de motsvaras av något övernaturligt, även om dessa förklaringar inte utgör något slutgiltigt bevis för att dessa agenter inte existerar.

För denna överkänslighet kan evolutionära förklaringar ges. Visserligen kan man ifrågasätta ett sådant resonemang: det finns evolutionära förklaringar till att vi har lätt att identifiera och känna igen ansikten, men av detta drar vi knappast slutsatsen att våra uppfattningar om ansikten är illusioner. Jag menar dock att man, med stöd av evolutionär reliabilism, kan göra en skillnad mellan föreställningar om den naturliga världen och dem om den övernaturliga. De senare, åtminstone vissa, är lättare att förklara som illusioner än vad de förra är. (Den bästa förklaringen till att vi ser solen skina är att solen skiner; medan den bästa förklaringen till mystiska ljud på vinden

är att HADD aktiverats av att ett fönster blåst upp av vinddraget, inte att det är spöken i farten.)

Den typ av gudsföreställningar eller föreställningar om övernaturlig agens som skisserats här blir också svårare att integrera med vad vi för övrigt vet om världen, till exempel genom vetenskapen. En kreationistisk uppfattning, för att ta ett exempel, utesluts, och tron på mirakler blir problematisk (åtminstone om man med mirakler menar något som bryter mot naturlagar-na). Tron på en gud som är intresserad av att detaljstyra människors liv, exempelvis att straffa den som varit otrogen, eller som botar de människor som ber tillräckligt ihärdigt, förefaller också svår att förena med vad vi för övrigt vet eller håller för sant. Ofta är också sådana trosföreställningar svår-förenliga sinsemellan. En som tror på en gud som både kan och vill ingripa i enskilda människors liv, får problem med att förklara varför Gud inte ingriper oftare, varför Gud i det ena fallet har makt att rädda liv men i det andra framstår som maktlös eller likgiltig.

Obegränsad övernaturlig agens

Dessa förklaringar och argument innebär dock inte att den troende behöver överge alla tänkbara religiösa trosföreställningar. Filosofen Kelly Clark och forskaren Justin Barrett menar att ökad kunskap kan vägleda oss så att vi överger vissa slags religiösa trosföreställningar (till exempel tron på älvor) medan vi behåller andra (så som teism):

Subsequent increases in human knowledge, especially as one becomes aware of natural explanations of phenomena previously accounted for by, say, elves or nature “gods” may defeat the justification of some of these quasi-divine beliefs. The theist should not be concerned that these false religious beliefs are winnowed away by increases in knowledge. Indeed, the proper role of reason in these cases is to assist in the rejection of false, finite, or defective religious beliefs.³⁷

De trosföreställningar som överlever en sådan prövning kan vara sådana jag valt att beteckna som tron på ”obegränsad övernaturlig agens”. Den troende som får ta del av forskningsresultaten inom KVR behöver således inte nödvändigtvis sluta tro på Gud eller det gudomliga, men bör kanske tänka igenom och utveckla sin uppfattning om Gud och Guds egenskaper.

Till denna kategori skulle man kunna räkna bland annat följande slags gudstro: *klassisk teism* (med viss tvekan),³⁸ det vill säga tron på en gud med

37. Clark & Barrett, ”Reidian Religious Epistemology”, 667.

38. Det finns en mängd filosofiska problem med denna uppfattning, främst det ondas problem, men jag ger mig inte in på denna diskussion här.

de klassiska gudsattributen som allvishet, allsmäktighet, allgodhet och så vidare; *modifierad teism*,³⁹ tron på en gud eller något gudomligt som skapar och upprätthåller världen; samt *deism*, alltså tron på en gud eller något gudomligt som skapat världen men därefter dragit sig tillbaka.

Det dessa gudsföreställningar har gemensamt är att de tycks vara universella i den meningen att de inte är tydligt kopplade till en avgränsad kultur. (Det är således inte min avsikt att framhålla en kristen teism som mer rationell eller överlägsen andra trossystem; snarare handlar det om en typ av gudsbild som kan anas i de flesta av världens religioner.) De gudar eller den gudomlighet som föreställningarna handlar om är eviga eller oändliga i betydelsen att de antas existera utanför tid och rum, de är tidlösa och obegränsade. De är också obegränsade i perfektion och deras egenskaper är svåra (eller omöjliga) att beskriva i mänskliga termer. Vi förväntar oss andra saker av dem än av "begränsade agenter", och vi kan inte påverka dem, än mindre manipulera dem, på något direkt sätt. Deras maktsfär eller räckvidd tycks obegränsad och universell. Det vanliga språkbruket tycks alltför begränsande för att beskriva dem.

Dessa gudsföreställningar är också uttryck för någon form av monoteism: Gud är en, det finns inte ett flertal olika gudaväsen (vilket inte utesluter att Gud eller det gudomliga kan uppträda i olika gestalter, så som inom den kristna treenighetsläran eller som de olika gudagestalterna inom hinduismen). De två första gudsföreställningarna är dessutom sådana att de betyder något i människors liv, vi kan stå i en relation till en sådan gud.

Kategorin "obegränsad övernaturlig agens" överensstämmer väl med det som brukar kallas för "filosofernas gud".⁴⁰ De gudsbilder som vi finner hos de västerländska filosoferna, alltifrån Platons det godas idé och Aristoteles orörlige rörare, är betydligt annorlunda än de antropomorfa, övernaturliga agenter som ingriper i enskilda människors liv och straffar och belönar för specifika handlingar. En sådan gudsbild möter vi också i icke teistiska religioner så som den hinduiska Brahman.

För tron på "obegränsad övernaturlig agens" förefaller de förklaringar KVR ger, så som att de skulle ha genererats av enbart eller huvudsakligen HADD och andra opålitliga kognitiva mekanismer, inte fullt så rimliga som när det gäller de föreställningar jag berört i föregående avsnitt. De låter sig inte heller lika lätt bortförklaras genom hänvisning till de evolutionära

39. Begreppet är myntat av Carl Reinhold Bräkenhielm, som menar att den modifierade teismen ligger "halvvägs mellan den klassiska teismens tro på en personlig Gud och det som brukar kallas *deism*". Carl Reinhold Bräkenhielm & Torbjörn Fagerström, *Gud och Darwin – känner de varandra?*, Stockholm 2005, 86.

40. Det jag kallar "religiös icke-agens" överensstämmer förstås också i hög grad (kanske ännu bättre?) med "filosofernas gud".

fördelar dessa skulle kunna ha. Sambandet mellan överlevnad/*fitness* och de kognitiva mekanismer som kan ha genererat föreställningen förefaller åtminstone mer komplicerade än i en enkel "HADD-situation".

Dessa föreställningar tycks också vara lättare att förena med en kunskap om och tilltro till en vetenskaplig världsbild. Något som stödjer detta är att även om det, enligt vissa undersökningar, finns ett negativt samband mellan akademisk utbildning och religiös tro, så tycks "de högutbildades gud" snarare ha denna karaktär än att vara en antropomorf figur.⁴¹

En sådan gudsbild tycks alltså vara förenlig med en vetenskaplig världsbild på ett annat sätt än människolika gudar vilka med jämna mellanrum ingriper i enskilda människors liv. Tron på deismens gud är således möjlig, liksom en personlig gud som inte är alltför detaljstyrande i en enkel förutsägbar mening.

Det finns de som menar att den typen av gudstro vi diskuterar här skulle sakna mening i den troendes liv. Till exempel har forskaren och religionskritikern Pascal Boyer uppmärksammat ovan nämnda tendens hos vissa vetenskapliga forskare:

to create a purified religion, a metaphysical doctrine that saves some aspects of religious concepts (there is a creative force, it is difficult for us to know it, it explains why the world is the way it is, etc.) but remove all traces of inconvenient "superstition" (e.g. God is hearing me, people got a disease as a punishment for their sins, accomplishing the ritual in the right way is essential, etc.).⁴²

Han menar att detta slags religion förvisso är förenlig med ett vetenskapligt tänkande och en vetenskaplig världsbild, men att den knappast kan bli vad vi vanligen menar med "religion", nämligen något som hjälper människor att hantera livets praktiska och existentiellt betydelsefulla situationer. En liknande uppfattning hade David Hume (1711–1776). Den enda form av gudstro han ansåg vara rimlig (eller åtminstone inte helt orimlig) är nämligen tämligen meningslös för den troende att leva efter.⁴³

Detta skulle kunna utgöra ett problem för den gudstroende, men för det första är det ytterst tveksamt om Boyer och Hume har rätt (att detta slags tro skulle vara meningslös för den troende); och för det andra, även om de

41. Ara Norenzayan & Will Gervais, "The Origins of Religious Disbelief", *Trends in Cognitive Sciences* 17 (2013), 20–25.

42. Boyer, *Religion Explained*, 369.

43. Se Paul Russell, *The Riddle of Hume's Treatise: Skepticism, Naturalism, and Irreligion*, Oxford 2008, särskilt 279–289.

skulle ha det, följer inte slutsatsen att dessa trosföreställningar skulle vara, i epistemisk mening, irrationella att hålla för sanna.

Hur pass allvarlig utmaning utgör då den kognitionsvetenskapliga religionsforskningen mot religiös tro? Förvisso förefaller det som att åtminstone en viss typ av religiösa trosföreställningar bör ifrågasättas. Jag menar dock att den troende, trots detta, har flera goda möjligheter att bevara och försvara sin gudstro, men att det kan bli nödvändigt för henne att utveckla sina föreställningar om Gud eller det gudomliga i riktning mot en gudsbild som låter sig förenas med en vetenskaplig hållning. ▲

SUMMARY

The scientific study of religion has brought challenges to the rationality of religious belief. A field of study of particular interest is cognitive science of religion (CSR), an interdisciplinary research programme that developed from the 1990s onwards. The results show that people in all known cultures easily believe in "supernatural agents." It is claimed that this have to do with how the human mind is designed. The reason why it is philosophically and theologically interesting, is that diverse conclusions concerning the rationality of religious beliefs seem to follow. In summary, at least two different positions can be distinguished: (1) CSR undermines the rationale of keeping religious beliefs as true, and (2) CSR rather supports religious beliefs, or at least does not make it irrational to hold them as true. Let us call the first line of arguments negative relevance and the second positive relevance. My conclusion is that CSR has negative relevance to a type of religious belief I have chosen to call "finite supernatural agency," but not for the faith of "infinite supernatural agency." First, the initial type of belief is easier to explain by being generated by unreliable cognitive mechanisms, and second, they are difficult to integrate with what we otherwise know about the world.

Bortom kyrka och sekt

*En nutida radikalreformatorisk revidering av
Ernst Troeltschs kyrka–sekt-typologi*

HOLGER KLINTENBERG

Holger Klintonberg är teologie magister vid Lunds universitet.

holgerklintonberg@hotmail.com

Det religiösa landskapet förändras ständigt. Men på senare år tycks förändringens vind ha börjat blåsa allt starkare. Kyrkan och teologin har både formats av, och brottats med, sekulariseringen och den stegrande religiösa pluralismen. För bara några decennier sedan kunde vi i Sverige tala om en statskyrka och en frikyrka. I dag är det mer komplicerat än så. Inte bara i samhället gör sig pluralismen tydlig, den märks även inom kyrkan. De gamla kategorierna blir alltmer intetsägande och oanvändbara. Den gamla terminologin blir också alltmer otjänlig. Begrepp som frikyrka och, än mer, sekt, tycks vara anpassade för ett annat samhälle och en annan kyrka. Utifrån detta perspektiv är det inte konstigt att Ernst Troeltschs (1865–1923) kyrka–sekt-typologi har fått utstå massiv kritik inom nutida teologi. Men trots detta lever både typologin och dess terminologi kvar. Arne Rasmusson uttrycker det på följande sätt:

These categories mislead much more than they help understanding. It would be best if people stopped using them, but I suppose that is a futile hope. These concepts have become cultural institutions [...], they live on in spite of all criticism directed against them.¹

1. Arne Rasmusson, "Historicizing the Historicist", i Stanley Hauerwas et al. (red.), *The Wisdom of the Cross: Essays in Honor of John Howard Yoder*, Eugene, OR 2005, 221.

En av anledningarna till att de gamla typologiska kategorierna fortfarande lever kvar är förmodligen att vi inte lyckats hitta någon tillfredsställande revidering av dem. Hur välgrundad och välformulerad vår kritik av dem än må vara, så är det inte nog. För att kunna sluta använda dem måste vi hitta nya kategorier och termer som kan ersätta de gamla.

I denna artikel vill jag försöka visa hur Ernst Troeltschs kyrka-sekt-typologi, den mest inflytelserika av alla kyrkliga kategoriseringar, skulle kunna revideras med hjälp av nutida radikalreformatorisk (NRR) teologi. Radikalreformatorisk teologi är intressant för dagens kyrka och teologi eftersom den, på ett närmast unikt sätt, placerar sig själv utanför statens perspektiv och inflytande. Den är därför kompatibel med en sekulär och kyrko-pluralistisk kontext. I sin nutida form är den formad av teologer av i dag som ser potentialen i denna historiska gren av kyrkan i dagens kyrkliga klimat. I förhållande till kyrka-sekt-typologin är den också av stor vikt eftersom den ursprungliga radikala reformationen står som det viktigaste exemplet för sekttypen i Troeltschs beskrivning. Den kan därför arbeta inom typologins egna ramar för att se var dessa behöver utökas. I vårt ärende är den också extra intressant eftersom den, liksom Troeltschs arbete, på ett särskilt sätt förenar systematisk teologi och sociologi. Frågan om kyrkans sociologi är teologiskt laddad, och för att ta Troeltschs arbete på allvar krävs en förståelse av detta samband. NRR-teologin har därför, som vi ska se, tydliga och intressanta implikationer för Troeltschs perspektiv.

I skisserandet av en revidering av kyrka-sekt-typologin kommer särskild hänvisning tas till den svenske teologen Arne Rasmussons NRR-teologi.

Kyrka-sekt-typologin

Max Webers (1864–1920) och Ernst Troeltschs kyrka-sekt-typologi har inom teologin och religionssociologin länge ansetts som själva urtypen för kategorisering av kyrkliga fenomen.² Trots massiv kritik genom åren, och trots flera försök att revidera typologin, har ingen annan typologisk modell fått något bredare erkännande. Kevin J. Christiano, William H. Swatos Jr. och Peter Kivisto sammanfattar kritiken av typologin:

2. Se Kevin J. Christiano, William H. Swatos Jr. & Peter Kivisto, *Sociology of Religion: Contemporary Developments*, Walnut Creek, CA 2002, 93–94, 96, 99; David G. Bromley & John Gordon Melton, "Reconceptualizing Types of Religious Organization: Dominant, Sectarian, Alternative, and Emergent Tradition Groups", *Nova Religio* 15:3 (2012), 5; Eyal Regev, "Were the Early Christians Sectarians?", *Journal of Biblical Literature* 130 (2011), 772–773; Hartmut Lehmann, "The Suitability of the Tools Provided by Ernst Troeltsch for the Understanding of Twentieth-Century Religion", *Religion, State and Society* 27 (1999), 299; Francine K. Samuelson, "Messianic Judaism: Church, Denomination, Sect, or Cult?", *Journal of Ecumenical Studies* 37 (2000), 170–171.

Church-sect theorizing has been criticized as ambiguous and vague, lacking precise definitions, unsuited to tests for validity and reliability, merely descriptive rather than explanatory, less informative than other possible approaches, historically and geographically restricted, and unrelated to the rest of sociological theory. Despite all these criticisms, however, the theoretical framework into which church-sect has evolved has allowed a tremendous amount of data to be organized and reported.³

Det var sociologen Weber som började använda de båda typerna kyrka och sekt. Hos Weber låg den stora skillnaden mellan kyrkan och sekten i *medlemskapet*. Inträdet i kyrkan sker i spädbarnsålder, medan inträdet i sekten sker genom frivillig anslutning i mogen ålder.⁴ Troeltsch kom att använda typologin på ett mer teologiskt sätt, och det var i hans beskrivning som typologin fick sitt stora genomslag. Hos Troeltsch låg den stora skillnaden mellan kyrkan och sekten i *anpassning till samhället*. Kyrkan har en större anpassning medan sekten har en mindre.⁵ Troeltsch inorporerade också den tredje typen mysticism i typologin. Men denna typ har inte spelat någon stor roll vare sig i hans egen framställning eller i senare tolkningar av denna.⁶

Försök till revideringar av typologin

Den tidigaste, och förmodligen mest kända, av dem som försökt revidera typologin är amerikanen H. Richard Niebuhr (1894–1962).⁷ I *The Social Sources of Denominationalism* beskrev han kyrka och sekt som poler i en glidande skala i stället för som två fastlåsta positioner.⁸ I *Christ and Culture*

3. Christiano, Swatos & Kivisto, *Sociology of Religion*, 97. Jämför Benton Johnson, "Church and Sect Revisited", *Journal for the Scientific Study of Religion* 10 (1971), 126–127; Bromley & Melton, "Reconceptualizing Types of Religious Organization", 23–24.

4. Se Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft: I. Halbband*, 3:e uppl., Tübingen 1947, 30; Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft: II. Halbband*, 3:e uppl., Tübingen 1947, 783–784.

5. Se till exempel Ernst Troeltsch, *The Social Teaching of the Christian Churches: Volume I*, Louisville, KY 1992, 331–343; Ernst Troeltsch, *The Social Teaching of the Christian Churches: Volume II*, Louisville, KY 1992, 461–463. Det är intressant att notera att de (tre) typer som Troeltsch presenterar finns omnämnda redan i det tidigare verket Ernst Troeltsch, *Protestantism and Progress: The Significance of Protestantism for the Rise of the Modern World*, Philadelphia, PA 1986, 37–38.

6. Se till exempel Franklin H. Littell, "Church and Sect", *Ecumenical Review* 6 (1954), 263.

7. Han skrev även introduktionen till en av de engelska utgåvorna av *The Social Teaching*, Ernst Troeltsch, *The Social Teaching of the Christian Churches*, Chicago 1981, och han skrev sin avhandling på ämnet. H. Richard Niebuhr, *Ernst Troeltsch's Philosophy of Religion*, New Haven, CT 1924.

8. Han menade att rörelsen alltid går från sekt till kyrka och att kyrkor inte kan vända på processen och bli mer sektlika. H. Richard Niebuhr, *The Social Sources of Denominationalism*,

beskrev han senare fem olika typer på en glidande skala, från "Christ against Culture" till "The Christ of Culture", "Christ above Culture", "Christ and Culture in paradox" och "Christ the transformer of Culture".⁹

Andra som sökt revidera typologin är sociologen Howard Becker som delade både kyrka och sekt i två delar, vilket resulterade i en typologi av kult, sekt, samfund och kyrka.¹⁰ John Milton Yinger (1916–2011) utökade senare denna typologi med ytterligare två typer, vilket resulterade i en typologi av kult, sekt, etablerad sekt, samfund, ecclesia och universell kyrka,¹¹ och han särskilde även hos sekterna tre sorters relationer till samhället: accepterande, undvikande eller aggressiva.¹²

Två artiklar från 1960-talet kom att spela en stor roll för den senare forskningen. David Martin lyfte upp samfundet som alternativ till både sekt och kyrka. I praktiken delade han upp sekttypen i två, där sekten fick stå kvar som den extrema motpolen till kyrktypen medan samfundet blev mellanvägen mellan dem båda.¹³ Benton Johnson använde kyrka och sekt som två extrema motpoler, med en glidande skala däremellan.¹⁴

Ett flertal senare forskare har valt att konstruera en typologi med två korsande axlar. William H. Swatos Jr. såg vikten av att lyfta in samhällets syn på religion som variabel i typologin, vilket innebar att han använde *plura-*

Cleveland, OH 1964, 21. Jämför John Milton Yinger, *Religion and the Struggle for Power: A Study in the Sociology of Religion*, Durham, NC 1980, 31; John Milton Yinger, *The Scientific Study of Religion*, New York 1970, 256; Liston Pope, *Millhands and Preachers: A Study of Gastonia*, New Haven, CT 1942, 120–121. Roger Finke & Rodney Stark, "The New Holy Clubs: Testing Church-to-Sect Propositions", *Sociology of Religion* 62 (2001), 187–188 argumenterar dock för att denna teori inte stämmer. Jämför Christiano, Swatos & Kivisto, *Sociology of Religion*, 100.

9. H. Richard Niebuhr, *Christ and Culture*, New York 1951. För en kritik av denna bok se Arne Rasmusson, *The Church as Polis: From Political Theology to Theological Politics as Exemplified by Jürgen Moltmann and Stanley Hauerwas*, Notre Dame, IN 1995, 242–245. Rebecka S. Chopp har föreslagit en sjätte typ: "Christ liberating Culture". Rasmusson, *The Church as Polis*, 243n. Därutöver har Rick Allbee, "Christ Witnessing to Culture: Toward a New Paradigm between Christ and Culture", *Stone-Campbell Journal* 8 (2005), 17–33 föreslagit typen "Christ witnessing to Culture".

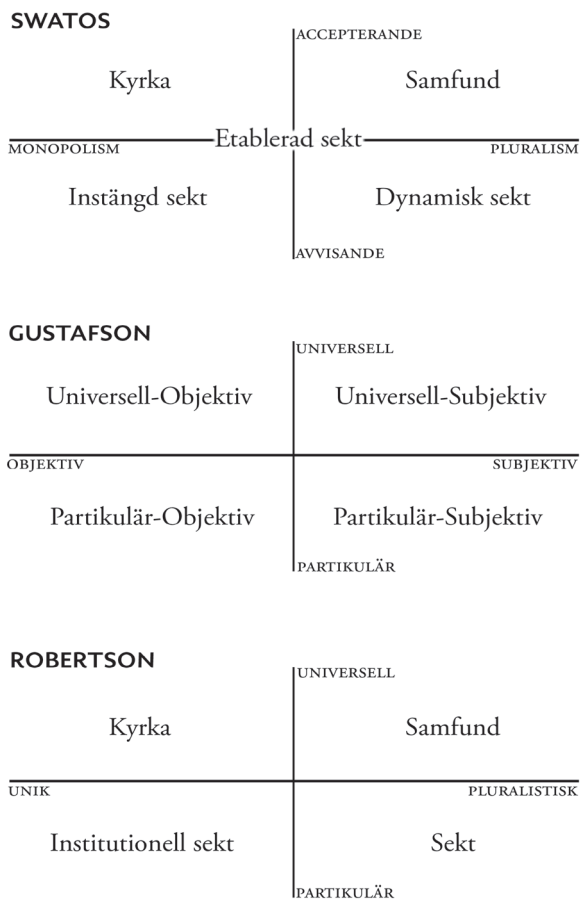
10. Se William H. Swatos Jr., *Into Denominationalism: The Anglican Metamorphosis*, Storrs, CT 1979, 5; Roland Robertson, *The Sociological Interpretation of Religion*, Oxford 1972, 119.

11. Kult och universell kyrka har dock ingen stor plats i hans beskrivning. Yinger, *Religion and the Struggle for Power*, 18–20; Yinger, *The Scientific Study of Religion*, 256–280.

12. Yinger, *The Scientific Study of Religion*, 273–280. Roy Wallis ställde senare upp en typologi för nya religiösa rörelser, som *anpassade*, *bejakande* och *förkastande* gentemot världen. Han ville dock inte avskrika Yingers klassificering av sektens relation till samhället, snarare menade han att de olika typologierna kompletterade varandra. Roy Wallis, *The Elementary Forms of the Religious Life*, London 1984, 1–8.

13. David Martin, "The Denomination", *British Journal of Sociology* 13 (1962), 1–14.

14. Benton Johnson, "On Church and Sect", *American Sociological Review* 28 (1963), 539–549. Han medgav senare att detta angreppssätt hade tydliga brister. Johnson, "Church and Sect Revisited", 126.



Figur 1. Typologier skapade av William H. Swatos Jr., Paul M. Gustafson och Roland Robertson

lism–monopolism som korsande axel över Troeltschs axel, som han benämnde *accepterande–avvisande*. Resultatet blev fyra typer – kyrka, instängd sekt, dynamisk sekt och samfund – som befinner sig i diagrammets fyra hörn, medan typen etablerad sekt befinner sig i diagrammets mitt som en mellaväg mellan de andra fyra.¹⁵

Paul M. Gustafson menade att tidigare typologier tagit för lite hänsyn till Troeltschs användning av nåd och rättfärdiggörelse.¹⁶ Han konstruerade därför ett diagram med en nådaxel (*objektiv–subjektiv*) och en medlemsynsaxel (*universell–partikulär*) vilket resulterade i de fyra typerna: Universell-Objektiv, Universell-Subjektiv, Partikulär-Subjektiv och Partikulär-Objektiv.¹⁷ Roland Robertson använde en liknande medlemssynsaxel, men bytte ut nådaxeln mot en självlegitimationsaxel (*unik–pluralistisk*), och använde kategorierna kyrka, samfund, sekt och institutionell sekt.¹⁸ Även Roy Wallis (1945–1990) konstruerade en liknande typologi,¹⁹ och Rodney Stark och William Sims Bainbridge samt David G. Bromley och John Gordon Melton har också skisserat dubbelaxlade typologier.²⁰

Kritiken av kyrka–sekt-typologin visar att det finns behov av en utvidgad typologi, men som synes finns det ännu ingen allmänt vedertagen teori om hur religiösa grupper förhåller sig till samhället och varandra.

15. Swatos menade också att typologins användning inom sociologin ofta tagit för liten hänsyn till Webers sociologiska distinktioner som låg bakom Troeltschs mer teologiska användning av begreppen, vilket han kallar för "Troeltschian syndrome", och vilket han menade har lett till att många sociologer på felaktiga grunder har övergivit typologin som verktyg. Swatos, *Into Denominationalism*, 1–15; William H. Swatos Jr., "Monopolism, Pluralism, Acceptance, and Rejection: An Integrated Model for Church-Sect Theory", *Review of Religious Research* 16 (1975), 175–183.

16. En uppgift han krediterar en tidigare artikel av Benton Johnson, "A Critical Appraisal of the Church-Sect Typology", *American Sociological Review* 22 (1957), 88–92.

17. Paul M. Gustafson, "UO-US-PS-PO: A Restatement of Troeltsch's Church-Sect Typology", *Journal for the Scientific Study of Religion* 6 (1967), 64–68.

18. Robertson, *The Sociological Interpretation of Religion*, 123. Jämför Paul M. Gustafson, "Exegesis on the Gospel According to St. Max", *Sociological Analysis* 34 (1973), 13.

19. Roy Wallis, *The Road to Total Freedom: A Sociological Analysis of Scientology*, New York 1977, 1–10.

20. Stark och Bainbridge använde Benton Johnsons variant av Troeltschs anpassningsaxel men kompletterade med en variationsaxel, och använde kategorierna kyrkor, sekter, kult rörelser samt klient- och publikkulturer. Rodney Stark & William Sims Bainbridge, *A Theory of Religion*, New Brunswick, NJ 1996, 17, 121, 195; Rodney Stark & William Sims Bainbridge, *The Future of Religion: Secularization, Revival, and Cult Formation*, Los Angeles 1985, 23–24. Bromley och Melton kategoriserade grupper utefter deras relation till både varandra och samhällsordningen. Detta resulterade i fyra typer: den dominanta, sekten, den alternativa och den framväxande. Bromley & Melton, "Reconceptualizing Types of Religious Organization", 4.

Den nutida radikalreformatoriska teologin och kyrka-sekt-typologin

De främsta NRR-teologerna är Stanley Hauerwas, James Wm. McClendon (1924–2000) och John Howard Yoder (1907–1997).²¹ Till NRR-teologin räknas teologer som på olika sätt influerats av och uttolkat dessa tre. Arne Rasmusson, professor i tros- och livsåskådningsvetenskap vid Göteborgs universitet, är den mest framstående svensken i detta sammanhang. I sin avhandling *The Church as Polis: From Political Theology to Theological Politics as Exemplified by Jürgen Moltmann and Stanley Hauerwas* bearbetar han Hauerwas teologi och lyfter fram denna som ett bättre alternativ än Jürgen Moltmanns politiska teologi.²² Han har också varit medförfattare i flera antologier med NRR-förtecken och skrivit ett antal artiklar som på olika sätt behandlar Yoders teologi.²³

Kännetecknande för NRR-teologer är att de ogärna skiljer på systematisk teologi och sociologi. De är försiktiga med att tala om en universell sociologi som gäller alla samhällen. De utgår hellre från ett visst samhälle eller en viss grupp. En kristen sociologi utgår från kyrkan och speglar kyrkans sociologi som ett alternativt perspektiv gentemot andra sociologier. I Hauerwas terminologi är kyrkan en socialetik,²⁴ och Rasmusson beskriver den som en ”alternativ socio-lingvistisk praktik [som] ger möjlighet att se världen från ett annat perspektiv, vilket gör att man ser andra saker”.²⁵ Kyrkan är enligt detta synsätt ”till sin natur politisk”,²⁶ i och med att den är en egen polis.²⁷

21. På senare tid har det kommit fram uppgifter om att Yoder gjorde sig skyldig till upprepade sexuella övergrepp. Hans värde som teolog kan och bör därför diskuteras. Han har dock onekligen haft ett mycket stort inflytande över NRR-teologin. Se till exempel David Cramer et al., ”Scandalizing John Howard Yoder”, *The Other Journal*, 7 juli 2014, <https://theotherjournal.com/2014/07/07/scandalizing-john-howard-yoder/>, besökt 2018-05-10.

22. Rasmussons avhandling blev så uppskattad av Hauerwas att denne valde att ge ut en ”companion volume”: Stanley Hauerwas, *In Good Company: The Church as Polis*, Notre Dame, IN 1995.

23. Se till exempel Rasmusson, ”Historicizing the Historicist”, 213–248; Arne Rasmusson, ”The Politics of Diaspora: The Post-Christendom Theology of Karl Barth and John Howard Yoder”, i L. Gregory Jones, Reinhard Hütter & C. Rosalee Velloso Ewell (red.), *God, Truth, and Witness: Essays in Conversation with Stanley Hauerwas*, Grand Rapids, MI 2005, 88–111; Arne Rasmusson, ”Revolutionary Subordination: A Biblical Concept of Resistance in the Theology of John Howard Yoder”, i *Peace in Europe, Peace in the World: Conflict Resolution and the Use of Violence*, Wien 2002, 35–67; Arne Rasmusson, ”Sacrament as Social Process: Some Historical Footnotes”, i Jonas Ideström (red.), *For the Sake of the World: Swedish Ecclesiology in Dialogue with William T. Cavanaugh*, Eugene, OR 2009, 32–48.

24. Stanley Hauerwas, *The Peaceable Kingdom: A Primer in Christian Ethics*, London 2003, 99; Arne Rasmusson, ”Ecclesiology and Ethics”, *Ecumenical Review* 52 (2000), 184; Rasmusson, *The Church as Polis*, 210.

25. Arne Rasmusson, ”En gång fanns inte det sekulära”, i Sune Fahlgren (red.), *På spaning efter framtidens kyrka*, Örebro 1998, 124. Jämför Rasmusson, ”En gång fanns inte det sekulära”, 104; Rasmusson, ”Historicizing the Historicist”, 234.

26. Rasmusson, ”En gång fanns inte det sekulära”, 105.

27. Stanley Hauerwas, *In Good Company*; Rasmusson, *The Church as Polis*.

I förhållande till kyrka-sekt-typologin är det intressant att notera att det även inom NRR-teologin finns en typologitanke. Här talas det dock inte om kyrkan och sekten, utan om den fria (diaspora-)församlingen och den konstantinska kyrkan.²⁸ Det går inte att bortse från det faktum att denna typologitanke är väldigt lik kyrka-sekt-typologin. Rasmusson skriver uttryckligen att "the church-type is thus another name for [...] Constantinism",²⁹ och Hauerwas och Yoder kunde i början av sina karriärer sympatisera med sektbegreppet utifrån Troeltschs beskrivning.³⁰

Men det finns som redan nämnts problem med denna typologitanke. En del av problemen i Troeltschs beskrivning har att göra med mysticismstypen. Även om han å ena sidan på ett tillfredsställande sätt visar att mysticismen är en egen sociologisk typ, skriver han också att den finns lika mycket inom både kyrkan och sekten. Beskrivningen ger intrycket av att han använder denna tredje typ för att särskilja de immanenta och transcendent sidorna av respektive kyrk- och sekttyp.³¹ Men frågan är om han lyckas göra det på ett tillfredsställande sätt. Hos Troeltsch finns dessutom både en passiv, aggressiv och, så som han ibland beskriver mysticismstypen, individualistisk sekt.³² Det är också stora skillnader på en kyrktyp i luthersk tappning och en romersk-katolsk sådan.³³ Troeltsch inser själv typologins begränsning, men förutom införlivandet av mysticismstypen kommer han inte med några konkreta förslag på hur den skulle kunna utvecklas.³⁴

28. Se till exempel John Howard Yoder, *The Jewish-Christian Schism Revisited*, Grand Rapids, MI 2003, 72–75; John Howard Yoder, *The Priestly Kingdom: Social Ethics as Gospel*, Notre Dame, IN 1984, 135–147; Rasmusson, "The Politics of Diaspora", 89, 104–109.

29. Rasmusson, *The Church as Polis*, 235. På ett annat ställe benämner han konstantinism som en "church-type strategy". Rasmusson, *The Church as Polis*, 247. Jämför Stanley Hauerwas, *Truthfulness and Tragedy: Further Investigations in Christian Ethics*, Notre Dame, IN 1977, 214.

30. Rasmusson, *The Church as Polis*, 235, John Howard Yoder, *For the Nations: Essays Public and Evangelical*, Grand Rapids, MI 1997, 3; Yoder, *The Priestly Kingdom*, 6; Hauerwas, *Truthfulness and Tragedy*, 215. Hauerwas talar raljerande om "my so-called 'sectarianism'". Stanley Hauerwas, *Against the Nations: War and Survival in a Liberal Society*, Minneapolis, MN 1985, 1. Även andra teologer inom den radikalreformatoriska traditionen har använt sekttypen positivt i sitt teologiska arbete, se Rasmusson, "Historicizing the Historicist", 220.

31. Här finns det dock en viss förvirring i tolkningen av Troeltsch. Enligt Paul M. Gustafson har Troeltschs mysticismstyp en immanent gudsbild, medan sekt- och kyrktypen har en transcendent sådan. Paul M. Gustafson, "The Missing Member of Troeltsch's Trinity", *Sociological Analysis* 36 (1975), 224–226. Se också Willem Adolf Visser't Hooft, "Evangelism among Europe's Neo-Pagans", *Mid-Stream* 17 (1978), 336. Det är i min mening svårt att få ihop detta med Troeltschs beskrivningar av mysticism som influerad av nyplatonismen, platonismen och gnosticismen. Se Troeltsch, *The Social Teaching, Vol. II*, 730–733.

32. Troeltsch, *The Social Teaching, Vol. I*, 348, 350, 371.

33. Se till exempel Troeltsch, *The Social Teaching, Vol. II*, 479.

34. I Troeltschs beskrivning finns den renodlade kyrkan och den renodlade sekten bara i slutet av medeltidens Europa. Det som efter (och även före) det framträder är olika kombinationer av kyrka, sekt och mysticism. Sekten delas upp mellan den aggressiva och

I NRR-teologin finns dock stoff som indikerar ett visst förhållande mellan de historiska rörelser som Troeltsch benämner som kyrka respektive sekt. Utifrån Rasmussons teologi ska jag försöka visa hur detta förhållande kan tydliggöra hur kyrka–sekt-typologin skulle kunna utökas.

I artikeln ”Frälsning och kyrka” beskriver Rasmusson tre fromhetstraditioner som på olika sätt finns med i både svensk frikyrklighet och i kyrkan som helhet: luthersk-pietistisk skuld-förlåtelse-teologi, karismatisk pånyttfödelse-teologi och radikal lärjungaskapstro.³⁵ Denna beskrivning har delvis också framställts av McClendon.³⁶ I Rasmussons redogörelse lägger vi märke till två intressanta aspekter. Den första är att (åtminstone) de två första fromhetstraditionerna – den luthersk-pietistiska traditionen, som Rasmusson menar är starkt individualistisk, och den karismatiska pånyttfödelse-teologin – kan ta sig helt olika uttryck, både frikyrkliga och folkkyrkliga, enligt sekt- och kyrktyp.³⁷ Den andra är att den radikala lärjungaskapstron – som enligt Rasmusson har sina rötter i den radikalreformatoriska traditionen – också är vanlig ”inom vissa katolska fromhetsformer”.³⁸

Den tydligaste representanten för Troeltschs sekttyp är, som redan nämnts, den tidiga radikalreformatoriska rörelsen. Denna brukar oftast benämnas som protestantisk. I sin utläggning av Hauerwas teologi skriver dock Rasmusson:

One might still in theological terms see part of this heritage as closer to Catholicism than to Protestantism. In the form it takes in the theology of Hauerwas, this can be seen in the following: his emphasis on the visibility of the church and its character as a disciplined community in contrast to the strong individualism in much of Protestantism, parts of the free Church included; the centrality of sanctification against the strong emphasis on justification by faith (in Lutheran interpretation); the Bible read in the Christian community against a simple *Sola Scriptura* principle.³⁹

passiva, och kyrktypen i den romersk-katolska, lutherska och tidiga reformerta kyrkan. Den reformerta kyrkan förenas sedan med sekttypen till vad Troeltsch kallar asketisk protestantism. Det finns alltså i Troeltschs beskrivning som helhet en större bredd än vad som oftast tagits hänsyn till.

35. Arne Rasmusson, ”Frälsning och kyrka: Varför Paulus inte var lutheran (och inte Luther heller)”, i Gunnar Samuelsson & Tobias Hägerland (red.), *Så som det har berättats för oss: Om bibel, gudstjänst och tro*, Örebro 2007, 172.

36. James Wm. McClendon, *Systematic Theology: II. Doctrine*, Nashville, TN 1994, 103–145.

37. Detta visar till exempel Troeltschs uppställning, se Troeltsch, *The Social Teaching, Vol. II*, 715, 718.

38. Rasmusson, ”Frälsning och kyrka”, 173.

39. Rasmusson, *The Church as Polis*, 26.

På ett annat ställe skriver han att ”protestantismens särdrag kontra katolicismen [är att k]yrkan är sekundär i förhållande till individens relation till Kristus. Den synliga yttre kyrkan är bara externt relaterad till Guds frälsning, vilken sker i individens inre relation till Gud.”⁴⁰ Till skillnad från övriga protestantiska rörelser har den radikala reformationen dock en starkt kollektiv ecklesiologi.⁴¹ Liksom i den romersk-katolska ecklesiologin betonas här den synliga kyrkan – en aspekt som är underbetonad i Troeltschs beskrivning – men inte utifrån institutionen utan utifrån den kristna gemenskapen. När Rasmusson gentemot den lutherskt dominerade svenska teologin försvarar betoningen av kyrkans roll i teologins formande, kan han därför använda orden: ”We are not Roman Catholics and cannot talk about the church in any uncomplicated way. But we can still talk about it, and we think of the church as part of the gospel”.⁴² På ett annat ställe skriver han att han är mer ”katolsk än pietistisk eller luthersk”.⁴³

Kollektivistisk-individualistisk

Utifrån Rasmussons NRR-teologi ser vi att det finns behov av både en uppdelning av kyrktypen i en mer romersk-katolsk och en mer luthersk, och en uppdelning av sekttypen i en mer radikalreformatorisk och en mer luthersk-pietistisk, och som vi sett möter dessa uppdelningar inget hinder i Troeltschs beskrivning. Skillnaden mellan de båda nya kategorier som nu framträder kan formuleras på olika sätt, men den tydligaste skillnaden ur ett sociologiskt perspektiv är att de romersk-katolska och radikalreformatoriska traditionerna är kollektivistiska medan de lutherska och pietistiska traditionerna är individualistiska – eller i Troeltschs terminologi mystiska. För att uttrycka detta typologiskt finns det alltså behov av förhållandet *kollektiv-individualistisk* som korsande axel över *anpassning till samhället* – där vi på den kollektiva sidan finner den romersk-katolska och den radikalreformatoriska traditionen och på den individualistiska sidan finner luthersk-pietistiska ty-

40. Rasmusson, ”Frälsning och kyrka”, 184. Jämför s. 187.

41. Se till exempel Rasmusson, ”Frälsning och kyrka”, 187.

42. Arne Rasmusson, ”A Century of Swedish Theology”, *Lutheran Quarterly* 21 (2007), 153. Rasmusson menar vidare att ”free church traditions, the Roman Catholic church (especially where it functions as a minority, as in Sweden), [and] various minority groups in the established church” kan ha mer att erbjuda teologin eftersom de delvis fungerar som egna kulturer och alternativa traditioner gentemot den dominanta kulturen. Rasmusson, ”A Century of Swedish Theology”, 153–154.

43. Rasmusson, ”Utan kyrka, ingen kristen etik”, *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 74 (1998), 25. Detta fick Göran Bexell att skriva att ”det egendomliga inträffar att AR, traditionernas riddare, själv inte vill kännas vid sin tradition”. Göran Bexell, ”Universalism och partikulärism i etiken: Nytt svar till Arne Rasmusson”, *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 74 (1998), 75. Troeltsch uttrycker också att lutherdomen är spiritualistisk och har en individualism som inte söker gemenskap. Troeltsch, *The Social Teaching, Vol. II*, 481, 516, 540.

per, som kan ta sig olika uttryck. Det bör understrykas att detta resonemang bygger på Troeltschs och NRR-teologins perspektiv. Det finns givetvis kollektivistiska drag hos både lutherdomen och pietismen, men ur det perspektiv vi här framlägger framstår de ändå som individualistiska.



Figur 2. Nytt förslag till typologi.

Som vi såg i inledningen gör de flesta senare revideringar av typologin ett likartat införlivande av en axel (Swatos, Gustafson, Robertson, Wallis, Stark och Bainbridge), dock aldrig i den specifika tappning jag har skisserat här. Detta tillvägagångssätt öppnar (i alla fall i vårt ärende) upp mycket större förklaringsmöjligheter än det som endast utökar samma typologi med fler typer (med samfundet som mellanväg mellan kyrk- och sekttypen, så som David Martin föreslår, eller i H. Richard Niebuhrs tappning som en femgradig skala) eller endast använder polära motpoler (som Benton Johnson).⁴⁴ Denna revidering motsäger dock inte att axlarna används i form av glidande skalor så som hos Niebuhr och Johnson. I själva verket kan typologin användas som ett diagram där olika traditioner kan röra sig i olika riktningar. Den anglikanska kyrkan skulle till exempel förmodligen kunna placeras in någonstans mellan den lutherska och romersk-katolska. De pentekostala kyrkorna skulle i sin tur placeras någonstans mellan den pietistiska och den radikalreformatoriska.

Även om det återstår att se hur användbar denna typologiska skissering är utifrån religionssociologiska studier, ger den tillfredsställande svar på flera invändningar som kan resas mot Troeltschs kyrkohistoriska beskrivning, och öppnar även upp för en bredare förståelse av de förhållanden som beskrivs i NRR-teologin.

44. I detta fall gäller samma enkla grundregel som vid vetenskaplig modellbildning i allmänhet: "Ju mer komplicerad modellen görs, desto större är möjligheten att den återspeglar verkligheten". Rolf Ejvegård, *Vetenskaplig metod*, 3:e uppl., Lund 2003, 39. Samtidigt kan en alltför komplicerad modell försvåra den vetenskapliga analysen.

Kontextuell terminologi

NRR-teologer har också invändningar gentemot användning av begreppen ”sekt” och ”kyrka”. Rasmusson menar att ”sekt” i teologiskt språkbruk har en nedlåtande klang, eftersom de etablerade kyrkorna i Europa ända tills nyligen har refererat till icke-etablerade kyrkor som sekter, och att det är problematiskt att kontrastera detta begrepp med begreppet ”kyrka”, eftersom detta är kristendomens namn på sig själv i institutionell form, och därför ett ord med positiv klang.⁴⁵ Han understryker att den teologiska nedlåtande användningen av termen ”has to be differentiated from the sociological use of the concept, but in practice, at least when theologians use it, the older pejorative theological sense tends to be combined with a modern sociological sense”.⁴⁶ Problemet ligger alltså inte främst hos Troeltsch, utan i hur hans sociologiska användning har använts av senare teologer.⁴⁷ Yoder försvarar sin egen användning av termen med orden: ”At that time I assumed that the Troeltschian ‘objective’ and ‘non-judgmental’ understanding of the term was established. I have since learned that that is far from being the case”.⁴⁸

Franklin H. Littell understryker att ”in Troeltsch, ‘sect’ is a cold-blooded sociological term, with no slight implied”,⁴⁹ men menar samtidigt att

45. Rasmusson, *The Church as Polis*, 233.

46. Rasmusson, *The Church as Polis*, 233; Rasmusson, ”Historicizing the Historicist”, 221.

47. Se till exempel Wilson D. Miscamble, ”Sectarian Passivism”, *Theology Today* 44 (1987), 69–77. Till Troeltschs försvar bör nämnas att det tyska begreppet ”Kirche” är mer institutionellt betingat än engelskans ”church” – och även än den nutida användningen av det svenska ”kyrka”. ”Kirche” betecknar ofta själva byggnaden eller institutionen och inte församlingen som sådan. Detta märks även i titeln till Troeltschs *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, som på engelska bara heter *The Social Teaching of the Christian Churches*. Luther använde aldrig ordet ”Kirche” i sin bibelöversättning. Karl Barth, som är mer samtida med Troeltsch, blev med tiden alltmer reserverad mot begreppet ”Kirche”, och talade allt mer om ”Gemeinde”. Yoder skriver om detta: ”The Standard German term Kirche means the established institution with its official definition and unquestionable legitimacy. The alternative Gemeinde has in the past been used by pietists and schismatics and those who concentrate on the quality of relationship of the gathered church. Barth’s choice of this term is a theological battle cry in German, as no reader of the English translation would recognize”. John Howard Yoder, *Karl Barth and the Problem of War and Other Essays on Barth*, Eugene, OR 2003, 143. ”Kirche” var med andra ord inte ett begrepp med enbart positiv klang, och sett ur detta perspektiv blir Troeltschs användning av begreppet något mer förstående. Vad det gäller sektbegreppet kan han själv tillstå att: ”Irreführend ist dabei der Ausdruck ‘Sekten’”. Han kan även tala om ”den sogenannten Sekten”. Och på frågan om vilka termer som skulle kunna användas i stället ger han själv ett förslag: ”Will man dafür nicht die Ausdrücke ‘Kirche’ und ‘Sekte’ gebrauchen [...] so müßte man Anstaltskirchen und Freiwilligkeitskirchen unterscheiden. Der Ausdruck ist Nebensache”. Ernst Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen 1912, 367, 375.

48. Yoder, *For the Nations*, 3; Yoder, *The Priestly Kingdom*, 6.

49. Littell, ”Church and Sect”, 263.

“however attractive a sociological proposition this may be, theologically it is an absurdity”.⁵⁰

Frågan gör sig gällande om begrepp i sig kan vara neutrala, eller om inte alla begrepp kan användas på olika sätt beroende på förförståelse, syfte och sammanhang.⁵¹ Den enda terminologin som i sådana fall är berättigad är en *kontextuell terminologi*, vilket innebär en terminologi som utgår från de termer som kyrkor/grupper/rörelser använder om sig själva. Jag menar att den, utifrån både Rasmusson och Troeltsch, ovan skisserade revideringen av Troeltschs typologi öppnar upp för en sådan terminologi. I stället för att tala om sekten talar den om de radikalreformatoriska eller alternativt baptistiska och pietistiska traditionerna, och i stället för att tala om kyrkan (eller konstantinism) talar den om de lutherska och romersk-katolska traditionerna. För att dessa olika traditioner ska kunna användas meningsfullt i en vetenskaplig modellbildning måste de inbördes förhållandena mellan dessa kunna demonstreras, så som i vår konstruktion ovan.

Politisk typologi

Den ovan skisserade utökningen av typologin är användbar ur ännu en aspekt. Enligt Troeltsch finns det två kristna traditioner som har haft det i särklass största samhällsinflytandet i kyrkohistorien. Det är den medeltida romersk-katolska traditionen och den så kallade asketiska protestantismen.⁵² Den sistnämnda är nära förknippad med kalvinismen och har därför en större samhällsanpassning än Troeltschs sekttyp. Ändå är den, som jag uppfattar det, närmast att beskriva som en förlängning, eller vidareutveckling, av den radikalreformatoriska traditionen. Det är i alla fall svårt att förena den med lutherdomen, pietismen eller andra mystiska typer.

Det intressanta i förhållande till vår typologi är att båda dessa traditioner – den medeltida romersk-katolska kyrkan och den så kallade asketiska protestantismen – befinner sig på den kollektiva sidan. Axeln *kollektiv-individualistisk* skulle alltså även kunna formuleras utifrån *påverkan på samhället* – eller i NRR-terminologi *politisk-opolitisk* – en aspekt som är av största vikt både i NRR-teologi och hos Troeltsch.

50. Littell, "Church and Sect", 269. Jämför Franklin H. Littell, "Historical Free Church Defined", *Brethren Life and Thought* 9:4 (1964), 82.

51. Begreppet "anabaptist" (*Wiedertäufer*), som i en luthersk kontext på 1500-talet (liksom hos anabaptisterna själva) hade en starkt negativ klang, kan i dag användas av NRR-teologer som vill lyfta upp den radikalreformatoriska traditionen. Se till exempel Rasmusson, *The Church as Polis*, 17–19; Franklin H. Littell, *The Anabaptist View of the Church*, Boston 1958.

52. Troeltsch, *The Social Teaching*, Vol. I, 202–212, 238, 277–280, 293, 311; Troeltsch, *The Social Teaching*, Vol. II, 640–641, 656, 670–671, 676, 688–691. Detta skulle förmodligen också Rasmusson hålla med om, se till exempel Rasmusson, "Frälsning och kyrka", 184.

Men för NRR-teologi är det inte nog med att särskilja huruvida en rörelse har en politisk påverkan eller ej. För NRR-teologin är det viktigt *hur* denna politiska påverkan tar sig uttryck. Det är därför intressant att notera att utifrån vår typologi kan både kyrk- och sekttypen vara ”politiska”, men utifrån olika utgångspunkter. Typologin har alltså i detta avseende två funktioner, dels att särskilja kyrkor/sekter/rörelser ”politiska” påverkan och dels att särskilja om denna påverkan sker utifrån ett ovan- eller underifrånperspektiv, utifrån institutionen eller gemenskapen (eller i Troeltschs terminologi utifrån en kyrktyp eller sekttyp).

Det bör också tilläggas att även bortsett från de kollektiva rörelsernas påverkan på samhället använder NRR-teologin (som vi sett) också begreppet politik i dess grundläggande etymologiska bemärkelse. Rasmusson förstår ”politik som delaktighet i forandet av en social gemenskaps gemensamma liv”.⁵³ Även i detta avseende kan *kollektiv-individualistisk*-axeln beskrivas utifrån termerna *politisk-opolitisk*, eftersom forandet av ett kollektiv förutsätter – och i strikt mening *är* – en politik. Vår typologi är med andra ord en ”politisk” typologi i mer än en bemärkelse.

Avslutning

Jag har i denna artikel skisserat en nutida radikalreformatorisk revidering av Troeltschs kyrka-sekt-typologi. Med utgångspunkt från Arne Rasmussons NRR-teologi belyses hur kyrka-sekt-typologin kan utökas till en dubbelaxlad typologi. Detta genom ett införlivande av en kollektiv-individualistisk-axel som korsar Troeltschs anpassningsaxel. Den dubbelaxlade typologin ger en uppdelning av kyrktypen i en mer romersk-katolsk och en mer luthersk, och en uppdelning av sekttypen i en mer radikalreformatorisk och en mer pietistisk. De romersk-katolska och radikalreformatoriska traditionerna är kollektivistiska medan de lutherska och pietistiska traditionerna är individualistiska.

Denna utökade typologi är bredare än Troeltschs. Den kan också bättre fånga in de faktiska kyrkliga traditionerna. Eftersom typologin utgår från, och arbetar med, dessa befintliga kyrkliga traditioner är den inte heller begränsad till ett visst antal typer utan kan användas som ett diagram med glidande skalor. I detta diagram kan andra traditioner placeras in utifrån sin relation till de övriga traditionerna och de bägge axlarna. Som exempel gavs att den anglikanska kyrkan förmodligen skulle kunna placeras in någonstans mellan den lutherska och den romersk-katolska. De pentekostala

⁵³ Rasmusson, ”En gång fanns inte det sekulära”, 122. ”Med politik menar jag då ordnandet av en grupp, exempelvis kyrkans gemensamma liv, och inte bara politik i mer konventionell mening.” Rasmusson, ”Utan kyrka, ingen kristen etik”, 33.

kyrkorna skulle i sin tur placeras någonstans mellan den pietistiska och den radikalreformatoriska.

Den reviderade typologin är också en typologi som passar dagens sekulära och kyrkopluralistiska kontext. Detta beror dels på att den inte utgår från statens eller ett överordnat statskyrkligt perspektiv, och dels på att den, genom att öppna upp för ett användande av olika rörelsers egna kontextuella termer, inte har en pejorativ terminologi.

Eftersom de kollektiva rörelserna, både ur Troeltschs och ur ett NRR-perspektiv, har haft en större politisk påverkan på samhället skulle kollektiv-individualistisk-axeln också kunna användas i betydelsen politisk-opolitisk. Typologin har då potential att användas som en politisk typologi, eftersom den har förmågan att särskilja olika rörelsers politiska påverkan, och utifrån vilket perspektiv – högkyrkligt eller lågkyrkligt – denna påverkan sker. I takt med att gränserna mellan kyrka och stat blir alltmer markanta torde också detta bli ett allt viktigare användningsområde. ▲

SUMMARY

The church-sect typology of Ernst Troeltsch has often been criticized over the years, from both sociological and theological standpoints, and it is incompatible with the religious landscape of today. In this article the contemporary Radical Reformation theology, especially as it is formulated by Arne Rasmusson, is used to construct a revision of the typology. Since the Radical Reformation is the major example for the sect-type in Troeltsch's description it can constructively work within the typological framework to see where it needs to be extended. The typology of Troeltsch consists of an accepting–rejecting axis, but the Radical Reformation theology is able to show the necessity of an incorporation of a collective–individual axis over the original axis. This results in a dividing of the church-type into a more Roman Catholic and a more Lutheran type, and the dividing of the sect-type into a more Radical Reformation and a more pietistic or charismatic type. This construction is found to be a political typology, since it is able to show both the differences and similarities between the more and less political Christian movements. It also shows an ability to move from pejorative terms to a more contextual terminology, inasmuch as it opens up for the use of the contextual names of the more influential Christian movements.

Delaktighet – ett alltför oreflekterat begrepp i Svenska kyrkans församlingsinstruktioner

CAROLINE GUSTAVSSON

Caroline Gustavsson är docent i religionspedagogik och lektor vid Stockholms universitet.

caroline.gustavsson@hds.su.se

Inledning

Delaktighet är ett begrepp som ofta används i kyrkliga sammanhang. Begreppet används i den kyrkliga vokabulären, men också utanför denna kontext, med en främst positiv klang och innebörd.¹ Delaktighet beskrivs som en rättighet, något som ska föreligga och som ett tillstånd som finns, eller inte finns, under vissa givna omständigheter.² Det är också en många gånger normativ strävan att människor ska vara delaktiga. I följande artikel står församlingsinstruktioner i Svenska kyrkan i fokus men studiens centrala frågor kan förväntas vara av betydelse också i andra sammanhang, om än i modifierad form: Vad betyder delaktighet? Blir människor delaktiga genom att delta? Hur används begreppet delaktighet i officiella handlingar i Svenska kyrkan, i kyrkans samtida uppdrag att, i enlighet med kyrkoordningen, fira gudstjänst, bedriva undervisning samt utöva diakoni och mission?³

1. Martin Molin, *Att vara i särklass – om delaktighet och utanförskap i gymnasiesärskolan*, Linköping 2004, 17.

2. Ulf Janson, "Delaktig i lek – en fråga om röst i det barnkulturella", i Karin Helander (red.), *Nu vill jag prata! Barns röster i barnkulturen*, Stockholm 2013, 16.

3. *Kyrkoordning för Svenska kyrkan*, 2 kap. 1 §, Stockholm 2018.

Syftet med föreliggande artikel är att beskriva och kritiskt reflektera över hur delaktighet kommer till uttryck i några av Svenska kyrkans församlingsinstruktioner.

I en tid när engagemanget i Svenska kyrkan är långt ifrån självklart är det av betydelse att granska hur en ambition att öka människors delaktighet kommer till uttryck i officiella handlingar. Enligt kyrkoordningen ska det finnas en församlingsinstruktion i varje församling i Svenska kyrkan.⁴ Församlingsinstruktionen är ett dokument som förväntas ange och styra hur den grundläggande uppgiften – gudstjänst, undervisning, diakoni, mission – fullgörs. Den är med andra ord ett dokument mot vilket en utvärdering av församlingens verksamhet kontinuerligt skulle kunna göras.

De församlingsinstruktioner som ligger till grund för den här redovisade studien kommer samtliga från Växjö stift. Valet av stift var pragmatiskt då en kontakt med stiftet etablerats och delar av studiens resultat kunde redovisas och prövas vid stiftets fortbildningsdagar 2016. Urvalet av församlingar och pastorat är slumpmässigt och bygger inte på någon tidigare förförståelse. Sammanlagt har instruktioner från 19 församlingar varit föremål för analys.⁵

Samtliga församlingsinstruktioner är framskrivna i enlighet med de manualer för församlingsinstruktioner som Växjö stift tagit fram.⁶ Enligt dessa manualer förväntas församlingsinstruktionerna innehålla följande: omvärlds- och barnkonsekvensanalys, de bestämmelser som domkapitlet beslutar om (avser bland annat antalet huvudgudstjänster och konfirmandriktlinjer), ansvarsfördelning samt pastoralt program för de fyra perspektiven i den grundläggande uppgiften. Församlingsinstruktionerna ska också synliggöra varje enskild församling i det fall de ingår som del i ett pastorat.

Den undersökning som redovisas finner sin hemvist inom religionspedagogik, ett forskningsfält med utrymme för en reflektion kring lärande och undervisning och villkoren för desamma i såväl kyrkliga som icke-konfessionella kontexter.⁷ Ett av villkoren för lärande och meningsskapande är språk och begrepp. Artikeln bidrar i det sammanhanget till en förbättrad förståelse av begreppet delaktighet i dokument som förväntas vara av betydelse för församlingars praktiska arbete.

De 19 församlingsinstruktionerna har först analyserats var för sig, för att därefter bli föremål för en jämförande analys där övergripande eller tvärtom

4. *Kyrkoordning 2018*, 2 kap. 6 §; 57 kap. 5 §.

5. I stiftet fanns vid studiens genomförande 39 pastorat och 21 församlingar. Några av de församlingar som ingår i studien är del av ett pastorat. Materialet omfattar cirka 125 A4-sidor.

6. ”Bygga – med *till* tro: Manual för församlingsinstruktion – församlingar som ingår i ett pastorat”, Växjö 2016; ”Bygga – med *till* tro: Manual för församlingsinstruktion – församlingar som *inte* ingår i ett pastorat”, Växjö 2016.

7. Rune Larsson, *Samtal vid brunnar: Introduktion till religionspedagogikens teori och didaktik*, Lund 2009; Rune Larsson, *Introduktion till religionspedagogiken*, Lund 1992.

kontrasterande teman i materialet har prövats. Det presenterade resultatet ger uttryck för genomgående teman i samtliga församlingsinstruktioner och citaten kan därför betraktas som representativa.

Artikeln argumenterar för betydelsen av att tydligare skriva fram skillnaden mellan att delta och att vara delaktig. Artikeln argumenterar också för att församlingsinstruktionerna ska tydliggöra de förutsättningar som krävs för att en känsla av delaktighet ska vara möjlig.⁸ En större medvetenhet om innebörden av begreppet delaktighet kan förväntas ge utrymme för framtida utvärderingar av mer än kvantifierbara mål i församlingarnas verksamhet. Artikeln och de resultat som redovisas kan i den meningen utgöra ett samtalsunderlag i den revision av församlingsinstruktionerna som flera församlingar i Svenska kyrkan kontinuerligt förväntas göra.

Artikeln inleds med en presentation av några olika perspektiv på begreppet delaktighet i en framför allt svensk och kyrklig kontext som synliggör att innebörden av begreppet delaktighet är långt ifrån självklar.

Delaktighet i fokus

Ordet delaktighet har i sin lexikala betydelse såväl negativa som positiva konnotationer även om det, som tidigare nämnts, oftare associeras till det senare.⁹ Delaktighet är synonymt med ord som ”medverkande”, ”inblandad” och ”medansvarig” men också med ord som ”medbrottsling” och ”insyltad”.¹⁰ I ett kyrkligt sammanhang kan begreppet delaktighet också förväntas stå i relation till begreppet kallelse.¹¹

Forskning kring innebörden och betydelsen av begreppet delaktighet finns i ett såväl svenskt som internationellt sammanhang med flera exempel inom ”handikappforskning” men också inom skolforskning.¹² I kyrkliga sammanhang är forskningen kring begreppets innebörd mindre tydlig i internationella sammanhang, vilket till viss del kan förklaras av svårigheten att översätta den distinktion som i en svensk kontext kan göras mellan att *delta* och *vara delaktig*. På engelska kan översättningen av de båda orden vara ”participation” men andra alternativ som kan uppfattas ligga nära

8. Caroline Gustavsson, *Delaktighetens kris: Gudstjänstens pedagogiska utmaning*, Skellefteå 2016, 224.

9. Redovisningen som följer i detta stycke tar sin utgångspunkt, och utvecklas ytterligare, i Gustavsson, *Delaktighetens kris*, 13–18.

10. *Stora synonymordboken*, Stockholm 1979.

11. Nils-Henrik Nilsson, *Gudstjänsten och vi själva*, Stockholm 2005, 143.

12. Linda Vikdahl, *Jag vill också vara en ängel: Om upplevelser av delaktighet i Svenska kyrkan hos personer med utvecklingsstörning*, Skellefteå 2014; Eva Melin, *Social delaktighet i teori och praktik: Om barns sociala delaktighet i förskolans verksamhet*, Stockholm 2013; Bert Roebben, ”Living and Learning in the Presence of the Other: Defining Education Inclusively”, *International Journal of Inclusive Education* 11 (2012), 1175–1187.

delaktighet är ”inclusion” och ”belonging”. De tydligaste exemplen på en begreppsdiskussion går även internationellt att finna i relation till en samtidig diskussion om normalitet och fysiska förutsättningar att delta i olika kyrkliga sammanhang.¹³ I denna artikel är innebörden av ordet framför allt relaterad till en svenskspråkig och kyrkligt kontextuell diskussion avseende begreppets innebörd.

I arbetet med 1986 års kyrkohandbok blev delaktighet ett nyckelord för de förändringar Svenska kyrkan ville åstadkomma, vilka bland annat handlade om att öka lekfolkets medverkan i gudstjänsterna.¹⁴ I ett material som publicerades i slutet av 1980-talet under uppmaningen ”Stoppa plågsamma gudstjänstbesök” framhölls betydelsen av att alla skulle få vara med och utföra uppgifter i gudstjänsten, något som då uttrycktes som en vilja till människors ökade delaktighet.¹⁵

Att delaktighet är beroende av gemenskap är en tanke som genomsyrar många texter om delaktighet inom, såväl som utanför, Svenska kyrkan. Linda Vikdahl har i sin avhandling om hur personer med funktionshinder upplever delaktighet visat att det i Svenska kyrkan både finns en förväntan om *normalitet* i relation till delaktighet och en *relationell* förståelse av delaktighet. Ett exempel på det förstnämnda är en förväntan om att delta aktivt, främst utifrån sin kognitiva förmåga, vilket i sig kan uttrycka en förväntan om normalitet som riskerar sätta hinder i vägen för delaktighet.¹⁶ Den relationella förståelsen av delaktighet, menar Vikdahl, kommer till uttryck till exempel i nattvardsbönen, där brödet som bryts kan tolkas som allas delaktighet av Kristi kropp.¹⁷

När gudstjänsten beskrivs i termer av ”kyrkolivets centrum” blir gemenskap som en dimension av begreppet också synlig.¹⁸ Huruvida gemenskapen förväntas vara delad med dem man själv liknar eller om delaktighet tvärtom förutsätter olikhet, har inget självklart svar. Något självklart svar har inte heller frågan vilken slags likhet som i det förstnämnda fallet avses. Martin

13. Se till exempel Raf Vanderstraeten, ”Inclusion Ideals and Inclusion Problems: Parsons and Luhmann on Religion and Secularization”, *Acta Sociologica* 58 (2015), 173–185; Pia Matthews, ”Participation and the Profoundly Disabled: ’Being’ Engaged – A Theological Approach”, *Journal of Religion, Disability and Health* 17 (2013), 426–438; John Swintin, ”From Inclusion to Belonging: A Practical Theology of Community, Disability and Humanness”, *Journal of Religion, Disability and Health* 16 (2012), 172–190; Hans S. Reinders, ”The Power of Inclusion and Friendship”, *Journal of Religion, Disability and Health* 15 (2011), 431–436.

14. Ninna Edgardh, *Gudstjänst i tiden: Gudstjänstliv i Svenska kyrkan 1968–2008*, Lund 2010, 93.

15. Per Harling, ”Den nya kyrkohandboken”, i *Stoppa plågsamma gudstjänstbesök: Om livet i gudstjänsten*, Stockholm 1989, 10.

16. Vikdahl, *Jag vill också vara en ängel*, 63.

17. Vikdahl, *Jag vill också vara en ängel*, 63.

18. Edgardh, *Gudstjänst i tiden*, 68; *Kyrkoordning 2018*, 17 kap.

Modéus menar exempelvis att olika syn på gudstjänsten möjliggör för olika slags gemenskaper med avseende på olikhet och likhet. Den så kallade ”högmässomodellen”, där söndagens huvudgudstjänst ställs i centrum, är den av tre modeller som enligt Modéus samlar människor utifrån förutsättningen att de är olika. Olikheten handlar här, enligt Modéus, framför allt om en icke-förväntan om ett delat intresse. I de två andra modellerna, ”andaktsmodellen”, i enlighet med vilken andakten hålls i anslutning till annan verksamhet, samt ”instegsmodellen”, där verksamheterna i sig förväntas leda in i gudstjänsten, är utgångspunkten i stället människors likhet.¹⁹ I de båda senare modellerna avses en intresselikhet, där människor tillsammans delar ett intresse för exempelvis körmusik eller syföreningen.

Caroline Krook resonerar kring delaktighet med särskilt avseende på gudstjänsten och ställer då *delaktighetens struktur* i ett slags motsatsförhållande till *åskådandets struktur*.²⁰ Vilken struktur gudstjänsten får, menar Krook, är avhängigt frågor som handlar om prästidentitet och församlings-syn. Genom att beskriva vad det innebär att vara präst tecknas också en bild av vad som menas med att vara församling och vice versa. Ninna Edgardh talar i sin tur om ett slags ömsesidig delaktighet. Ömsesidigheten går till exempel att se i lands- och glesbygdsförsamlingar, där kyrkan fyller en viktig sammanhållande funktion om den finns kvar när andra instanser som post och affär försvunnit. Det ligger så att säga i församlingsbornas intresse att ta ansvar för gudstjänstlivet därför att kyrkan i sin tur har ett ansvar för bygdens fortlevnad.²¹ Att räkna med varandra ser här ut att utgöra en del av delaktighetsbegreppets innebörd.

Frågan huruvida delaktighet i ett kyrkligt sammanhang implicerar ett visst slags kunskap eller förutsätter tro har inte heller ett entydigt svar. Martin Modéus menar till exempel att gudstjänsten i dag är konstruerad så att ”delaktighet nästan förutsätter förståelse av symbolerna”.²² Linda Vikdahl konstaterar på ett liknande sätt att riter och symboler spelar en stor roll för upplevelsen av delaktighet.²³ Innebörden av begreppet delaktighet är som exemplen visar inte självklar. För min analys av de sätt på vilka delaktighet kommer till uttryck i församlingsinstruktionerna har jag utgått ifrån en teoretisk förståelse av begreppet delaktighet som redovisas i det följande.

19. Martin Modéus, *Mänsklig gudstjänst: Om gudstjänsten som relation och rit*, Stockholm 2005, 116–119.

20. Caroline Krook, *Gudstjänst och gudstro*, Stockholm 1987, 163.

21. Edgardh, *Gudstjänst i tiden*, 100.

22. Modéus, *Mänsklig gudstjänst*, 154.

23. Vikdahl, *Jag vill också vara en ängel*, 198.

Aspekter av delaktighet

Utgångspunkten för studiens innehållsanalys tas i en teoretisk förståelse av begreppet delaktighet som bestående av ett antal samverkande aspekter:

Den gemensamt definierade *aktiviteten* står i centrum för delaktighet [...]. *Kontexten* och frågor om *makt* utgör ett slags villkor. Av betydelse för människors delaktighet är därtill en såväl *formell* som *informell delaktighet, interaktion, trygghet, autonomi, engagemang* och *identitet*.²⁴

Definitionen bygger på resultaten av en studie som redovisades 2016 där relationen mellan deltagande och delaktighet i Svenska kyrkans gudstjänst undersöktes. I fokus för den studien stod körsångare, präster och kyrkomusiker. Studien visade att deltagande inte i sig leder till en känsla av delaktighet. De intervjuade körsångarnas tydligaste delaktighet stod i relation till kören och den där gemensamt delade aktiviteten kring sång och musik.²⁵ Studien visade också att de relationer körsångarna har till andra körmedlemmar framstår ”som en följd av, och inte en förutsättning för, ett fokus på det gemensamma intresset för sång och musik”.²⁶ Delaktighet följer inte med denna förståelse genom ett deltagande i den sociala praktiken i sig utan kräver därtill ett antal samverkande faktorer i enlighet med den ovan framskrivna definitionen.

De olika aspekterna presenteras närmare i samband med den redovisade analysen av församlingsinstruktionerna nedan. Här kan dock konstateras att de olika aspekterna utifrån denna förståelse förväntas samverka för en möjlig känsla av delaktighet. I relation till församlingsinstruktionerna blir därför frågan hur begreppet delaktighet i sig har använts men också hur de olika aspekterna kommer till uttryck.

Begreppet delaktighet i församlingsinstruktionerna

Analysen av församlingsinstruktionerna visar att begreppet delaktighet i texterna ofta förekommer tillsammans med ett annat och förstärkande ord vilket påverkar förståelsen av begreppet. Delaktighet framstår i några fall som någonting faktiskt, som i sig förväntas synliggöra Guds närvaro. Exempel på detta är då delaktigheten beskrivs som ”viktig för oss då vi tror att det synliggör Guds närvaro i en god gemenskap”.

Ibland pekar användningarna av ordet delaktig snarare mot innebörden av begreppet ”deltar”. Exempel på detta går att se i en passage där det

24. Gustavsson, *Delaktighetens kris*, 224.

25. Gustavsson, *Delaktighetens kris*, 205.

26. Gustavsson, *Delaktighetens kris*, 219–220.

står att ”den som inte är delaktig i församlingens arbete idag kan känna sig välkommen”. Ibland beskrivs delaktighet också som en följd av exempelvis gudstjänstens utformning eller i termer av att ”högmässan ska skapa delaktighet” och därmed uttrycks ett förväntat orsakssamband mellan att delta och vara delaktig.

Begreppet delaktighet används också tillsammans med ”närhet”. Kyrkorummen sägs bland annat inbjuda till ”närhet och delaktighet” och ”som nyfiken gudstjänstfirare är man nära och ser och kan uppleva liturgi, musik, ord och rörelse”. Att vara nära kan här uppfattas som att möjliggöra att se och uppleva och förväntas vara av betydelse för ett slags delaktighet. Delaktighet uttrycks inte sällan då det talas om betydelsen av att människor får ett ansvar, har uppgifter och kan medverka. I församlingsinstruktionerna uttrycks till exempel en önskan att ”de som är delaktiga” ska ”vilja vara medskapare och ta ansvar”. Här förväntas delaktighet implicera handling och ett därmed ökat ansvar.

I en av församlingsinstruktionerna står det att gudstjänsten ska ”inbjuda till delaktighet”. Detta uttrycks i samma mening som de tre gudstjänstgrupperna presenteras och beskrivningen av hur dessa grupper förbereder och medverkar som gudstjänstvärdar i flertalet gudstjänster. Församlingsinstruktionernas texter pekar i dessa exempel mot en förståelse av begreppet delaktighet som tydligt kopplat till, och i vissa fall en tydlig följd av, medverkan i sig.

Delaktighet uttrycks också som ett betydelsefullt ”verktyg för att kunna förverkliga barnkonventionen” med en önskan om att ”ge [barnens] åsikter betydelse”. Här undrar jag om församlingen möjligen blandar samman begreppet delaktighet med ”talutrymme”, ”beslutsmandat” eller möjligen ”autonomi”.

I en av församlingarna är strävan ”att våra gudstjänster och vår verksamhet präglas av tillgänglighet och delaktighet genom att utgå ifrån de behov och förutsättningar som finns hos dem vi möter”. En möjlig formulering skulle här i stället vara att gudstjänsten är tillgänglig och präglas av ett ”utrymme för delaktighet”.

Begreppet delaktighet används med andra ord på flera olika och inte självklart kompatibla sätt. Men jag vill i det följande också ge exempel på hur de olika aspekterna av delaktighet kommer till uttryck i församlingsinstruktionerna. Analysen redovisas efter att den teoretiska förståelsen av respektive aspekt presenterats.

Kontexten

En utgångspunkt i förståelsen av delaktighet är att människan är en meningsskapande varelse som tolkar och önskar förstå sin tillvaro i en samtidig vilja att skapa mening. Förståelsen av livet är något en människa lär sig i samspel med sin omgivning.²⁷ Hur en individ tolkar och förstår sig själv och den sociala praktiken är därför inte isolerat från den förståelse som delas i andra sociala praktiker och sammanhang. Av betydelse för en möjlig upplevelse av delaktighet är därför kontexten. Kontexten utgörs av den samtid och det sammanhang som delas genom arbetsplatsen, vänner och familj. Det sammanhang och den samtid som individen lever i utgör därmed ett slags villkor för delaktighet. Den förståelse av kontexten som uttrycks i församlingsinstruktionerna kan med denna teoretiska utgångspunkt förväntas vara av betydelse för en möjlig delaktighet i samtliga delar av församlingens arbete.

I arbetet med församlingsinstruktionerna är ett av uppdragen att skriva fram en omvärldsanalys.²⁸ I församlingsinstruktionerna går det därför att se en tydligt framskrivna förväntan om att medvetandegöra kontexten och att ge den en betydelse för det arbete som gestaltas. Församlingarna ger uttryck för en upplevd utmaning att ”finna nya sätt att vara en levande och angelägen kyrka” och uttrycker en vilja att ”utgå ifrån de behov och förutsättningar som finns hos dem vi möter”. Det uttrycks också en vilja att arbeta i ”ljuset av omvärldsanalysen” och en av församlingarna vill ”låta omvärldsanalysen av våra stadsdelar påverka vårt arbete”.

I materialet uttrycks genomgående en önskan om att vara engagerade i lokalbygdens aktiviteter och arrangemang och en ”naturlig del i socknen”, vilket uttrycker den roll man vill att kyrkan ska ha i samhället. Det går därtill att se exempel på en analys när församlingsinstruktionen utmanar tidigare, tillsynes vedertagna föreställningar. Ett exempel på det är konstaterandet att beskrivningen av församlingens område som en plats ”där övervägande [antal församlingsbor] har det gott ställt” inte längre stämmer.

Trots det senaste exemplet och den i flera fall medvetna ambitionen så ges det i församlingsinstruktionerna få exempel på en egentlig analys av omvärlden. I församlingsinstruktionerna presenteras framför allt befolkningsstatistik, integrationsfrågor i relation till ”nya invånare” samt vilka de andra ”större kyrkorna” på orten är. Omvärldsanalysen skrivs många gånger fram i termer av geografiska gränser och presenterar traktens föreningsliv samt de institutioner som i likhet med till exempel grundskolan, är verksamma

27. Peter Berger & Thomas Luckmann, *Kunskaps sociologi: Hur individen uppfattar och formar sin sociala verklighet*, Stockholm 1979.

28. ”Bygga – med till tro”.

i området. Bärande arbetsplatser namnges liksom statistik gällande antal tillhöriga och landmärken i församlingen som till exempel köpcentra och turistattraktioner. Analysen och framskrivning av tänkbara konsekvenser för församlingens arbete saknas med andra ord i flera fall.

Makt som ett slags villkor

Tillsammans med kontexten kan makt beskrivas som ytterligare ett villkor av betydelse för en möjlig upplevelse av delaktighet. Maktbegreppet är i sig komplext och mångfacetterat och har kommit att få en stor betydelse inte minst genom ett diskursanalytiskt perspektiv inspirerat av Michel Foucault (1926–1984).²⁹ Enligt Foucault skapas såväl sanning som subjekt och relationer diskursivt och i det perspektivet finns ett stort intresse av att titta på dominansmönster och hur en social grupp kan underordnas en annan. Norman Fairclough har i sin tur genom ett diskursanalytiskt perspektiv studerat språket i relation till makt och ideologi. Fairclough menar att människor når makt genom asymmetri mellan deltagarna i diskursiva sammanhang samt genom de olika deltagarnas olika förmågor att påverka hur texter produceras, distribueras och konsumeras.³⁰

Makt som en aspekt av betydelse för delaktighet syftar i detta sammanhang på en såväl subjektivt upplevd som faktisk möjlighet till kontroll och inflytande över den egna situationen.³¹ En ”vertikal delaktighet” beskriver ett deltagande i beslutsprocesser som initierats uppifrån och där den faktiska makten vilar hos en av parterna. En ”horisontell delaktighet” möjliggörs först genom en delaktighetsrelation mellan jämlikar.³²

Makt uppstår i interaktionen mellan människor. Makt kan därför förändras men också koncentreras och leda till asymmetriska relationer. Hur makt fördelas handlar både om tillgången till resurser av betydelse i sammanhanget men också om en förväntan från de deltagande parterna. Makt är inte en aspekt av delaktighet som tydligt går att särskilja från de andra utan en aspekt som kan sägas genomsyra de övriga.³³ Det handlar om möjligheten att påverka och innebär därför också ett mått av ansvar.³⁴

I församlingarna kan frågor om makt förväntas synliggöras på flera olika nivåer och de behöver därför också medvetandegöras i förhållande till ett

29. Michel Foucault, *Religion and Culture*, New York 1999; Michel Foucault, *Diskursens ordning: Installationsföreläsning vid Collège de France den 2 december 1970*, Stockholm 1993.

30. Norman Fairclough, *Critical Discourse Analysis: The Critical Study of Language*, London 1995.

31. Molin, *Att vara i särklass*, 46.

32. Molin, *Att vara i särklass*, 47; Gustavsson, *Delaktighetens kris*, 16; Sam Paldanius, *Delaktighet, demokrati och organisationsförändring: En kritisk ansats*, Linköping 1999.

33. Gustavsson, *Delaktighetens kris*, 215.

34. Gustavsson, *Delaktighetens kris*, 38.

antal olika arenor. I församlingsinstruktionerna synliggörs frågor om makt dock tydligast, för att inte säga endast, i talet om barnen i församlingarna. I stiftet finns en övergripande förväntan om att all verksamhet ska svara mot en barnkonsekvensanalys och samtliga instruktioner förväntas därtill rubricera ett avsnitt på just det sättet. Ambitionen är därför också att svara mot den tolfte artikeln i Barnkonventionen, det vill säga att varje barn har rätt att uttrycka sin mening och höras i alla frågor som rör henne/honom.

Hur församlingarna genomför en barnkonsekvensanalys i sig framgår dock inte av församlingsinstruktionerna. Däremot betonas i några fall ”barnens delaktighet” genom deras medverkan i gudstjänsten. Praktiska uppmaningar om att det i en församling ska finnas kuddar till barnen så att de har möjlighet att ”se bättre när de sitter i kyrkbänkarna” finns också, samt exempel där betydelsen av att barnen som deltar i gudstjänsten ska få en påse eller väska med ett ”åldersanpassat innehåll” lyfts fram. Detta kan förstås som en fin välkomstgest men det finns en risk att barnen sysselsätts men fortsatt saknar ett mandat och eget utrymme för engagemang i gudstjänsten. Det blir i detta sammanhang angeläget att fråga om aktiviteter arrangeras *för* eller *tillsammans med* barnen och om församlingarna arbetar för ett barnperspektiv eller barnets perspektiv.

I en av församlingsinstruktionerna uttrycks en önskan om att just ”barnens perspektiv ofta ska vara i fokus” vilket föranleder frågan om det är riktigt att i ett barnkonsekvensperspektiv här undvika ordet ”alltid”. I övrigt går det i de församlingsinstruktioner som varit föremål för studien inte att se några uttryck för en analys av maktförhållanden mellan församlingens anställda eller mellan de anställda och församlingen och dess medlemmar/invånare i stort.

Formell och informell delaktighet

Delaktig i relation till en aktivitet kan en människa vara i formell mening genom sitt deltagande och/eller sitt medlemskap. I flertalet verksamheter i Svenska kyrkan kan människor förväntas ha en formell delaktighet. Undantag kan dock ses i relation till exempelvis de kyrkokörer där ett godkänt intagningsprov krävs för en aktiv medverkan. Men på ett övergripande plan har den formella delaktigheten en objektiv och juridisk underton.³⁵ En informell delaktighet kräver dock att individen känner sig accepterad i det sociala sammanhang som hon deltar i. En formell delaktighet är så att säga en förutsättning för att delta men är inte i sig tillräcklig för att känna sig

35. Molin, *Att vara i särklass*, 54.

delaktig i relation till den aktivitet som står i centrum för det gemensamma intresset.³⁶

Begreppet delaktighet används i församlingsinstruktionerna ofta tillsammans med ordet ”öppenhet”, vilket indikerar en inbjudan som riktas till alla, oberoende av religiös övertygelse eller kyrkotillhörighet. All verksamhet ska ”genomsyras av gemenskap, öppenhet och trovärdighet”. ”Vi ska gestalta en kyrka som är till för alla och öppen för alla”. Öppenhet uttrycks också som en vilja till utåtriktad verksamhet och en verksamhet ”både inom och utanför våra egna lokaler” och en önskan om att ha en ”bred förankring i bygden och samhället”. Betoningen av att ”gudstjänsterna blir tillgängliga för alla” kan uppfattas uttrycka en möjlig formell delaktighet. Det senare förutsätter dock att kyrkorummen, såväl som andra rum, också är fysiskt tillgängliga för alla.

En möjlig delaktighet i informell mening kräver att individen känner sig accepterad i det sociala sammanhanget.³⁷ Det kan till exempel handla om att bli inbjuden i den gemenskap som de andra deltagarna delar. I en analys av församlingsinstruktionerna kan konstateras att ambitionen uttrycks som att göra budskap och verksamhet ”tillgänglig för alla människor”. I en församlingsinstruktion står också att ”alla gudstjänstfirare bär gudstjänsten gemensamt” samt att ”tjänstgörande (anställda såväl som frivilliga medarbetare) har en särskild uppgift att inkludera alla närvarande”. En önskan om, och en vilja, att inbjuda till en såväl formell som informell delaktighet kan med andra ord utläsas i församlingsinstruktionerna. Huruvida en informell delaktighet verkligen möjliggörs är dessvärre svårt att avgöra utan ett bredare empiriskt underlag.

Interaktion

Interaktion är ytterligare en aspekt av betydelse för delaktighet och förutsätter en vilja från båda/alla parter att vara delaktig samt en vilja att acceptera och erkänna ”den andre” i det sociala sammanhang individen delar.³⁸ Det kan med Axel Honneths terminologi sägas bygga på ett ömsesidigt erkännande.³⁹ Interaktion kan med andra ord inte betraktas som en självklar följd av ett deltagande. ”Viljan” hos individerna blir så att säga en empirisk fråga och interaktion endast något som församlingarna, i det här fallet, kan önska och möjligen skapa utrymme och förutsättningar för.

Interaktion mellan människor kan förväntas leda till ett slags relation, men frågan är hur denna relation kan förväntas se ut. I församlingsinstruk-

36. Gustavsson, *Delaktighetens kris*, 211.

37. Gustavsson, *Delaktighetens kris*, 211.

38. Gustavsson, *Delaktighetens kris*, 212.

39. Axel Honneth, *Erkännande: Praktisk-filosofiska studier*, Göteborg 2003.

tionerna lyfts betydelsen av relationer ofta fram. Det beskrivs till exempel vara av betydelse att människor i gudstjänsten ”får [...] leva i relation till medmänniskan och Gud” och att ”relationen mellan Gud och människa” förnyas i gudstjänsten.

Orden delaktighet och gemenskap används i församlingsinstruktionerna för att förstärka varandra. Exempel på detta är: ”Vi ska fira gudstjänster som når och berör olika åldrar, leder till delaktighet och gemenskap”. Gemenskap, öppenhet och trovärdighet beskrivs vara ledord där gemenskapsaspekten handlar om ”en god kristen gemenskap med ett rikt gudstjänstliv”. Betydelsen av att ”lära känna varandra” och att ”känna sig hemma i kyrkans sammanhang” understryks också. I en av församlingarna beskrivs ”relationsarbetet” ha en hög prioritet och det relationella perspektivet förväntas prägla kyrkans liv. Relationsperspektivet beskrivs vara särskilt tydligt i söndagens gudstjänst.

Den betoning som görs i församlingsinstruktionerna av relationernas betydelse har säkert en orsak i övertygelsen att ”den kristna tron handlar om en relation till Gud” samt ”insikten att den kristna gemenskapen är en mänsklig gemenskap”. Men talet om betydelsen av relationer och mötesplatser i församlingsinstruktionerna kan också förstås mot bakgrund av den ”ensamhet” som i församlingsinstruktionerna beskrivs vara ”ett av de stora samhällsproblemen idag”. Att människor ska bli ”sedda” är också något som genomgående betonas i relation till församlingarnas diakonala arbete. I en av församlingarna talas om ”ensamhet, utanförskap och främlingsfientlighet” som ”vår tids nöd”.

Tillsammans med begreppen relation och gemenskap lyfts genomgående i församlingsinstruktionerna också fram betydelsen av olika mötesplatser där gemenskap kan erbjudas. Önskan om att särskilda och enskilda kyrkobyggnader utvecklar ”nya” mötesplatser uttrycks liksom önskan att skapa ”tillfälliga” mötesplatser ”för samtal och reflektion kring tro och liv”. Betydelsen av ”trygga mötesplatser” och ”goda mötesplatser” beskrivs också, liksom betydelsen av mötesplatser i en samtidig önskan att ”skapa mötesplatser där människor med olika bakgrund upplever att de kan mötas och knyta vänskapsband” för att ”bryta segregation och öppna för gemenskap”.

Samtidigt utmanar tidigare studier betoningen av gemenskapens och relationernas betydelse genom resultat som visar att relationer inte är en förutsättning för, utan en följd av, ett gemensamt fokus på den gemensamma aktiviteten eller det delade intressefokuset.⁴⁰ Interaktion handlar då framför

40. Ulf Janson, ”Perspektiv, aspekt och meningshorisont i förskolebarns lekförhandlingar”, i Henry Montgomery & Birgitta Qvarsell (red.), *Perspektiv och förståelse: Att kunna se från olika håll*, Stockholm 2001, 236–253; Ulf Janson, ”Delaktighet som social process – om lekande och kamratkultur i förskolan”, i Anders Gustavsson (red.), *Delaktighetens språk*, Lund 2004,

allt om en vilja att acceptera och erkänna ”den andre” i det sociala sammanhang som delas och förutsätter därför inte en relation till människor som den enskilde vare sig känner eller står särskilt nära. Det senare är något jag får anledning att återkomma till i artikelns avslutande reflektion.

Trygghet

Trygghet är ytterligare en aspekt av betydelse för en känsla av delaktighet. Trygghet är en förutsättning för och inte primärt en följd av delaktighet. Trygghet kan förstås som en möjlighet att vara den man är i mötet med människor som ”ser” en. Trygghet behöver inte kräva relationer till människor som den enskilde på ett självklart sätt vare sig känner eller står särskilt nära. ”Trygghet ser snarare ut att ha sin grund i att de andra ser en i bokstavig mening, att någon ser en i ögonen och erkänner såväl den man är som det fysiska utrymme man behöver”.⁴¹

I en församlingsinstruktion uttrycks en önskan att verksamheten ska ”visa på Gud och genomsyras av trygghet, respekt och tolerans”. Församlingarna vill skapa trygga mötesplatser framför allt för barnfamiljer, något som förknippas med att människor får ”utrymme att komma och vara som man är”. Ambitionen finns också att ”alla känner trygghet och kontinuitet” liksom viljan att ”vinnlägga [sig] om kontinuitet och igenkänning”. Församlingsinstruktionerna beskriver på ett liknande sätt betydelsen av ”kontinuitet och trygghet i gudstjänsternas utformning och liturgi”. Trygghet kopplas också till att gudstjänsttaganden är ”uppdaterad och enkel att följa”. Att träffa ”samma vuxna genom hela sin uppväxt i samma miljö” förväntas också leda till en känsla av trygghet. Det senare är en intressant ambition i en tid där nya arbetsuppgifter, byte av karriärvägar och livslångt lärande inte bara kan betraktas som en möjlighet utan som en stark norm och förväntan på människor, något som också kan förväntas påverka församlingens anställda.

Samtidigt som kontinuitet betonas uttrycks en vilja att erbjuda ”ett mångfacetterat utbud” som ska svara mot ”nutida människors andliga behov”. Församlingarna vill hitta en form som ”många, både äldre och yngre, kan tycka om och längta till”, något som beskrivs som en utmaning då det uppfattas finnas en skillnad mellan ”t.ex. vilken stil på gudstjänst man vill ha och hur man ser på nattvardsfirandet, mellan äldre och yngre i församlingen”. I en av församlingarna vill man därför erbjuda ett slags ”smörgåsbord” av gudstjänster varje söndag.

173–199; Ulf Janson, ”Delaktig i lek – en fråga om röst i det barnkulturella”, i Karin Helander (red.), *Nu vill jag prata! Barns röster i barnkulturen*, Stockholm 2013, 13–35; Gustavsson, *Delaktighetens kris*, 220.

41. Gustavsson, *Delaktighetens kris*, 216.

Människor förväntas med andra ord kunna komma som de är samtidigt som de individuella preferenserna förväntas finna sitt svar bland ett mångfacetterat utbud. Analysen visar att församlingsinstruktionerna i flera fall går att förstå som bärare av ett tydligare individuellt än kollektivt perspektiv på såväl kyrkan som det andliga livet.

Autonomi

Betydelsen av autonomi handlar om självbestämmande och om individens möjlighet att göra självständiga val och bestämma över sin situation. Det handlar därför inte enbart om att bli tilldelad ett beslutsutrymme utan också om möjligheten till inflytande över aktiviteten i sin helhet.⁴²

I församlingsinstruktionerna finns en oklarhet huruvida ett utrymme för den enskildes autonomi verkligen uttrycks eller om den villkoras. I en av församlingsinstruktionerna står till exempel att man vill ”bemyndiga människor och ta dem i anspråk”. Här framstår relationen mellan autonomi och tilldelad uppgift som något oklar. Texten kan antingen uppfattas ge den enskilde utrymme genom att tilldela henne en specifik uppgift eller tolkas som en uttryckt vilja att ta tillvara de egenskaper den enskilde har och därigenom bemyndiga henne.

I en av församlingsinstruktionerna uttrycks en vilja att ”ha ett rikt och varierat gudstjänstutbud där vi tar tillvara på och utvecklar de ideellas delaktighet” och i det sammanhanget lyfts också betydelsen fram av att ”barn och ungdomar bör ha inflytande och känna sig delaktiga i utveckling och utformning”. Här blir det oklart om församlingen inbjuder till medbestämmande, en medverkan, ett inflytande, om församlingarna ger utrymme för engagemang eller om den enskilde ges en faktisk autonomi.

Engagemang

En ytterligare aspekt av betydelse för delaktighet är ett utrymme samt en vilja till engagemang från den enskildes sida. I en läsning av församlingsinstruktionerna blir frågan vilket utrymme som uttrycks finnas för detsamma.

I en av församlingarna lyfter man tydligt fram att de ideella ges många möjligheter till ”engagemang och delaktighet”. Senare går i samma församlingsinstruktion att läsa att ”många ideella tar ansvar och medverkar i gudstjänsten”. I en av församlingarna uttrycks en önskan att ”ta vara på människors vilja att vara delaktiga i tjänst för andra” som en viktig del av det diakonala arbetet. Begreppen ansvar och medverkan uttrycks här som en förväntad konsekvens av ett engagemang.

42. Gustavsson, *Delaktighetens kris*, 38.

En av församlingsinstruktionerna uttrycker vad som möjligen kan tolkas som en medvetenhet om betydelsen av att människor själva *vill* vara delaktiga, då det står att man vill arbeta ”med en vidare delaktighet i gudstjänstlivet – så att fler människor finner det angeläget att fira gudstjänst”. Samtidigt är texten otydlig genom att implicera att det finns en ”vidare” och kanske därför också ”snävare” form av delaktighet.

Identitet

Identitet är ytterligare ett komplext och mångfacetterat begrepp. Med utgångspunkt i Margaret Wetherells forskning är den teoretiska förståelsen till grund för analysen att individen *blir* snarare än är. Processen är aktiv och pågående och identiteten är i detta perspektiv aldrig avslutad. Människor är som Wetherell uttrycker det ”both making and made”.⁴³

According to this view, when people “make” their identities they are attempting to develop positions which might relate their current lives to what has gone before, rendering the past, the present and the future plausible and meaningful.⁴⁴

Med avseende på delaktighet säger aspekten identitet därför också något om vem den enskilde är och tillåts vara i samspel med sin omgivning.⁴⁵ Ibland vill den enskilde vara delaktig för att visa vem hen är medan det i andra sammanhang kan vara precis tvärtom. Den enskilde kan därför avstå delaktighet i en gemenskap för att få tillgång till delaktighet i en annan.⁴⁶ Betydelsen av identitet avser således inte något essentiellt i psykologisk mening. Tvärtom konstrueras identiteten kontinuerligt om utifrån ny information och nya erfarenheter.⁴⁷ ”I den meningen handlar det här om identitet som ett verb snarare än ett substantiv och uttrycker ett slags identifikation av betydelse för den man vill vara”.⁴⁸ I analysen av församlingsinstruktionerna synliggörs identitetsaspekten genom det sätt på vilket ”sammanhanget” presenteras, det sammanhang med vilket en enskild individ kan förväntas identifiera sig.

I en av församlingsinstruktionerna står att församlingen vill vara ”en kyrka i tiden, som är öppen för människors längtan” och församlingen uttryck-

43. Margaret Wetherell, ”Life Histories/Social Histories”, i Margaret Wetherell (red.), *Identities, Groups and Social Issues*, London 2002, 308.

44. Wetherell, ”Life histories”, 305.

45. Molin, *Att vara i särklass*, 18.

46. Gustavsson, *Delaktighetens kris*, 39.

47. Ann Frisé, ”Identitet och livsåskådning”, i Ann Frisé & Philip Hwang (red.), *Ungdomar och identitet*, Stockholm 2006, 69.

48. Gustavsson, *Delaktighetens kris*, 212.

er därigenom en vilja att inbjuda till en möjlig identifikation för den enskilda. Ledordet ”trovärdighet” används också och uttrycker en ambition om att ”det vi säger och gör ska höra samman”. Denna trovärdighetsaspekt kan sägas inbjuda till identifikation men kan också förstås som en vilja att svara mot en förväntad äkthet eller autenticitet.⁴⁹ I församlingsinstruktionerna ges också exempel på en önskan att verka för ”en positiv mångfald och för att motverka all form av diskriminering” vilket också uttrycker en önskan att människor ska kunna identifiera sig med sammanhanget. Att förbönen ska ”förankras i det aktuella och det lokala” talar för en liknande ambition.

En otydlighet framträder dock genom en framskriven diskrepans mellan ”de medverkande” och ”de övriga gudstjänstfirarna”. I en av församlingsinstruktionerna står att ”mötet” i gudstjänsten endast sker ”mellan Gud och varje människa”. Gudstjänstens ”vi” kan med denna senare formulering uppfattas vara i högsta grad individuellt. Detta kan jämföras med andra formuleringar där ett tydligare kollektivt ”vi” uttrycks i termer av exempelvis ”vår gudstjänst är församlingens möte med Gud och med Jesus Kristus”.

Vilken aktivitet står i centrum?

En av utgångspunkterna för en upplevelse av delaktighet är att aktiviteten är gemensamt definierad.⁵⁰ Ett fokus på ”aktiviteten” uttrycker inte en önskan om verksamhetsfokus för verksamhetens skull. I den betydelse begreppet aktivitet används i detta sammanhang kan den sägas besvara den didaktiska frågan ”vad” och i det perspektivet uttryckas som både ett innehåll och en uppgift.⁵¹ Oavsett om aktiviteten beskrivs som ett innehåll eller en uppgift så måste den, för att möjliggöra delaktighet, i enlighet med denna förståelse definieras och bäras gemensamt.

I flertalet församlingsinstruktioner presenteras aktiviteten och ett gemensamt intressefokus framför allt i termer av en uppgift. I en önskan om att synliggöra konfirmanderna lyfts som exempel betydelsen av att ge dem ”praktiska uppgifter i mässan” fram. Ett tydligt tema i flera av församlingsinstruktionerna är att arbetet/verksamheten ska leda in mot gudstjänsten, vilket till exempel uttrycks i termer av att ”verksamheten bör leda till delaktighet i gudstjänsterna och ett personligt växande i tro och liv”. Det finns också exempel på andra perspektiv genom uttryck för en vilja att utveckla ”vardagsverksamheten för barn och familj samt ungdomar när det gäller andaktslivet”. Exempelen kan därmed läsas som uttryck för två oli-

49. Fredrik Modéus, *Längta efter liv: Församlingsväxt i Svenska kyrkan*, Stockholm 2009, 73.

50. Gustavsson, *Delaktighetens kris*, 217–219.

51. Anne-Louise Eriksson, ”Kyrkan och den postmoderna utmaningen”, i Lars Ingelstam, Johnny Jonsson & Berit Åqvist (red.), *Spår av Gud*, Stockholm 2006, 243.

ka gudstjänstmodeller i enlighet med Martin Modéus tidigare presenterade terminologi.

I formuleringen av högmässan som ”en fest kring det kristna mysteriet, nattvarden” så framträder nattvarden som en tydlig aktivitet och ett intressefokus. I en av församlingsinstruktionerna framträder förkunnelsen som ett intressefokus och en tydlig aktivitet genom ambitionen att ”förkunna budskapet om Jesus Kristus och genom olika mötesplatser mellan människor och Gud erbjuda gemenskap med tron som grund”. Men formuleringen skulle också kunna tolkas som att gemenskapen i sig är den aktivitet kring vilken människor samlas. Ytterligare exempel på vad som kan förstås som en aktivitet och ett intressefokus är den uttryckta ambitionen att ”finnas för alla som behöver stöd och kraft”. Men det uttrycks också ett (möjligen helt annat) fokus genom viljan att inbjuda till professionella konserter och musikevenemang.

I en av församlingarna beskriver man hur solidarisk handel och ekonomisk utjämning gör ”alla delaktiga och skapar mötesplatser”. En fråga i relation till denna församlingsinstruktion är om det går att se en så självklar korrelation. Men samtidigt skrivs här en tydlig aktivitet fram, kring vilken människor samlas och som möjliggör delaktighet. På ett liknande sätt beskrivs i en av församlingsinstruktionerna det ”omfattande diakonala behov” som församlingen ser och behovet av ”hjälp åt utsatta” som en prioritet i församlingarnas liv, vilket uttrycker ett tydligt intressefokus.

Avslutande reflektion

Syftet med föreliggande artikel har varit att beskriva och kritiskt reflektera över hur delaktighet kommer till uttryck i några av Svenska kyrkans församlingsinstruktioner. Sammanlagt har 19 församlingsinstruktioner varit föremål för analys. Studien visar att aspekter av betydelse för delaktighet (men också att ordet delaktighet i sig) används på olika och ibland inte helt kompatibla sätt. Skillnaden mellan att delta och vara delaktig framstår inte som självklar. Ett resultat av denna analys är behovet att tydligare skriva fram skillnaden mellan att delta och vara delaktig, en skillnad som i dag kan uppfattas vara alltför oreflekterad. Delaktighet är en personlig upplevelse och därför inget som kan tillskrivas någon annan. Ett deltagande leder inte i sig till delaktighet. Ett tydligt exempel på detta går att se i relation till frågor om interaktion och engagemang i exemplen ovan. I båda fallen är det något som alla parter själva måste önska och kyrkan/församlingen utgör därför ett sammanhang som enbart kan erbjuda utrymme för detsamma.

Ett ytterligare exempel på vad som behöver tydliggöras i församlingsinstruktionerna är kontexten. Församlingsinstruktionernas omvärldsanalys

riskerar i nuläget att bli endast en beskrivning utan egentliga konsekvenser för församlingarnas konkreta arbete. Omvärldsanalysen kan genomgående fördjupas och därigenom få en stor betydelse för att synliggöra de människor och sammanhang med vilka kyrkans anställda och ideella krafter, körsångare och skolbarn, delar liv. En resurs i detta sammanhang kan diakonerna vara, vilka förväntas ha en god bild av ”den andre” i församlingen. Min uppmaning till församlingarna är också att tydligare ta tillvara den forskning som redan görs avseende kontexten. Möjligen är sammanställningen av denna slags forskning ett uppdrag som skulle ligga på nationell nivå eller ett uppdrag som stiftens tydligare kan bära. Den ekonomiska styrka som krävs för detta slags forskning misstänker jag att Svenska kyrkan inte vare sig nu eller i framtiden kan räkna med att enskilda församlingar har.

Kravet på församlingarna att skriva fram en barnkonsekvensanalys är vällovt och gör att maktstrukturer kan synliggöras. Men jag vill varna för att ett bristande ansvar och en faktisk maktfördelning också kan döljas bakom ett vackert tal om barnets rätt att utforska tron på sina egna villkor. Ambitionen att ställa barnet i centrum riskerar att bli en verksamhet *för* barn men inte *tillsammans med* barn. Analysen visar att frågor om ansvarsfördelning men också frågor om ett teologiskt tolknings- och talutrymme saknas i församlingsinstruktionerna som varit föremål för denna analys.

Analysen pekar också mot att församlingarnas intressefokus behöver tydliggöras och att relationernas plats och betydelse behöver utmanas i arbetet med församlingsinstruktionerna. Alla vill inte stå i en relation som är vare sig personlig eller privat men kan ändå genom att bli ”sedd” i sammanhanget känna delaktighet i relation till det gemensamma intressefokus, den aktivitet som delas. Människor som samlas runt ett intressefokus och en aktivitet kommer att utgöra en gemenskap av människor ur vilken relationer därefter kan skapas.

Analysen visar att den aktivitet kring vilken människor samlas uttrycks på flera olika sätt i samma församling, pastorat och stift. Det är därför svårt att urskilja *ett* intressefokus. Detta behöver inte i sig vara ett problem men kan innebära att alla inte kommer kunna känna sig delaktiga i detsamma, vilket i så fall behöver medvetandegöras. Körsångarna kan så att säga vara delaktiga i kören och barnen i barngruppen och konfirmanderna i konfirmandgruppen, men de kan inte därmed antas dela en självklart gemensam aktivitet.

Ett större problem är det dock om otydligheten som går att se gällande intressefokus döljer och beror på svårigheten att skriva fram en gemensam teologisk grund i församlingen. Denna misstanke förstärks av det faktum att det, i de textavsnitt där det diakonala arbetet presenteras, är enklare att

finna uttryck för ett gemensamt delat intressefokus. Exempel på det senare är arbetet för ensamma, fattiga och utsatta, eller arbetet för solidarisk handel. Den teologi som ligger till grund för det diakonala arbetet ser med andra ord ut att vara tydligare gemensamt definierad och uttalad i församlingarna, än den teologi och ecklesiologi som ligger till grund för exempelvis den gudstjänst som ska gestaltas.

I arbetet med församlingsinstruktionerna bör man fråga sig vem som kan förväntas formulera teologin men också vem som har mandat att initiera ett sådant samtal. En ytterligare fråga bör vara *var* ett samtal om teologi i församlingen, i pastoratet och i stiftet egentligen förs. Utan att här vare sig vilja eller kunna besvara frågorna menar jag det vara svårt, för att inte säga omöjligt, att utvärdera en församlings arbete i termer av delaktighet utan att veta kring vad människor samlas och i förhållande till vilket intressefokus församlingarna vill öppna för alla människors delaktighet.

Församlingsinstruktionerna skulle också tjäna på en tydligare reflektion kring textens ”vi” och ”de”. Risken finns genom den otydlighet som nu går att se, att utvärderingar av församlingarnas arbete endast görs i relation till antalet gudstjänstbesökare och konfirmand- och dopfrekvens. Huruvida nattvarden, kyrkokonserterna, sopplunchen eller den öppna förskolan står i fokus för församlingens arbete uttrycker samtidigt i sig en teologi. Min övertygelse är att församlingarna skulle tjäna på en mer medveten reflektion kring dessa frågor för att församlingsinstruktionen inte bara ska komma att tjäna som en punkt på dagordningen eller en hyllvärmare, utan i stället få vara ett dokument där en levande såväl teologi- som församlingssyn formuleras och kan utvärderas.

Delaktighet kräver såväl formell som informell delaktighet, en hänsyn till kontexten och ett medvetandegörande av maktstrukturer, ett utrymme för interaktion, trygghet, autonomi, engagemang och en möjlig identifikation för den enskilde. Genom att i församlingsinstruktionerna tydliggöra de olika aspekter som en känsla av delaktighet kräver kan det bli tydligare vilka mål som församlingarna sätter upp och därefter möjligt att utvärdera hur de olika delaspekterna svarar mot det slags delaktighet som församlingen önskar. Detta skulle i sig ge möjlighet för framtida utvärderingar av mer än kvantifierbara mål i församlingarnas verksamhet. ▲

SUMMARY

Participation is a term often used in the church. The term is part of the ecclesiastical vocabulary, but is also used outside this context, with a mostly positive connotation and meaning. Participation is described as a right, something that should exist, and as a condition that is, or is not, fulfilled

under given circumstances. Often it is a normative aspiration. But what does participation mean? Does one become involved by participating? How is participation expressed in the parishes' fourfold task of worshipping, teaching, carrying out welfare work, and spreading the Gospel in accordance with the church order? The purpose of this article is to examine how participation is reflected in some of the parish instructions of the Church of Sweden. The article argues for the importance of a more clear distinction between being present and being involved. The article also argues that the various aspects that a sense of involvement requires must be clarified. A greater awareness of the complexity of the concept participation can be expected to allow future evaluations of more than quantifiable targets in parish activities.

Röda skor på kistan

Samspelet mellan mikroriter, trostolkning och livstydning

JAN-OLOF AGGEDAL

Jan-Olof Aggedal är docent i praktisk teologi vid Lunds universitet.

jan-olof.aggedal@svenskakyrkan.se

Någonstans i Sverige sommaren år 2011 står mitt i kyrkogången en citrongul kista med locket öppet. I kistan ligger Karin som fick leva i 42 år. Hennes långa mörka hår flyter ut över kudden, make-upen är lika perfekt som när hon levde. Hennes djupröda klänning utgör en skarp kontrast till det vita täcket. Örhängena, som föreställer små gula citroner, är av plast. Det var dem hon fick av sin tonårsdotter på födelsedagen. På ringfingret bär hon sedan tjugo år sin vigselring. Händerna som vilar fridfullt på magen är knäppta som om hon bad. På kistlockets insida har familjen satt upp fyra bilder. En leende solbrun man, en tonårsflicka med skarpt forskande blick, en fotbollsspelande tolvårig pojke. Den fjärde bilden är en ikon, ömhetens moder, Jesus i sin mor Marias knä. Begravningsgudstjänsten följde Svenska kyrkans ordning. Traditionellt sjunger man psalmen "Blott en dag" men också "Guds kärlek är som stranden" och "De skall gå till den heliga staden". Till ingång spelas "Time to Say Goodbye" och medan vänner bär kistan till graven spelas "Öppna landskap". Som solosång sjunger kantorn "Så skimrande var aldrig havet", men då hon varken kan eller vill sjunga "Jag vill tacka livet som gav mig så mycket" spelas Arja Saijonmas version av denna på CD medan mannen stänger locket på kistan och placerar två röda skor på kistan.¹ När kistan har sänkts i graven skålade

1. Ur den svenska psalmboken sjöng församlingen psalmerna 249, 289 och 172. "Time to

de närvarande i rosévin. I dag vilar Karin på den lantliga kyrkogården. En porträttbild av en leende Karin är blåstrad i den svarta stenen tillsammans med ett kors som kommer fram ur den evigt strålande morgonsolen. På graven, som är täckt av marktegel och en stor oval vattenspegel växer olivträd och citronträd i krukor.²

En vanligt ovanlig begravning i Sverige på 2000-talet. En vanligt ovanlig begravning där människor genomför en handling, som betyder något för dem, inom ramen för den offentliga ritens ram. En handling som blir en del av trostolkningen som hjälper dem att tyda livet.

Mikroriter mellan trostolkning och livstydning

Jag vill i denna artikel, främst utifrån egen forskning och praktiskt arbete med begravningar i över trettio år, men också med hjälp av andras forskning, visa på samspelet mellan mikroriter, trostolkning och livstydning.³ När människor deltar i en makrorit, till exempel en begravningsgudstjänst, och inom denna rits ramar skapar och genomför sina egna mikroriter uppstår ett samspel mellan makro- och mikroriternas trostolkningar vilka kan leda fram till livstolkningar hos dem som deltar.

När jag talar om *mikrorit* definierar jag det som en personlig eller privat rit som genomförs inom makroritens ram. Jag kommer även att kort beröra hur mikroriter växer fram och då kort säga något om påverkanslinjer mellan kultur och religion. Slutligen vill jag även säga något om vad praktisk-teologisk forskning kan bidra med till kyrkornas egna reflektioner.

Flera av de begrepp som jag använt och använder i min forskning definierades i min doktorsavhandling *Griftetalet mellan trostolkning och livstydning: En pastoralteologisk studie*. Ett centralt begrepp är *trostolkning*, vilket definieras som ”den kristna utläggningen av lära och liv, den som prästen formulerar i griftetalet och den som finns formulerad i kyrkohandbokens liturgiska texter”.⁴ Begreppet trostolkning har jag i senare forskning använt för att komma åt och analysera hur trossamfunden i såväl officiella som interna dokument formulerar och tolkar kristen tro. Det kan till exempel handla om kyrkohandböcker, kyrkoordningar och biskopsbrev, men även kyrkomötesbeslut och utbildningsmaterial.

Say Goodbye” av Francesco Sartoni, ”Öppna landskap” av Ulf Lundell, ”Så skimrande var aldrig havet” av Evert Taube samt ”Jag vill tacka livet” av Violeta Parra.

2. Denna och andra exempelberättelser (om inte annat anges) är hämtade från författarens eget forskningsarkiv och Lunds universitets kyrkohistoriska arkiv (LUKA).

3. Artikeln utgörs av min docentföreläsning i praktisk teologi vid teologiska fakulteten, Lunds universitet, den 3 november 2016.

4. Jan-Olof Aggedal, *Griftetalet mellan trostolkning och livstydning: En pastoralteologisk studie*, Lund 2003, 8.

”Med begreppet *livstydning* avses resultatet av den process som utgår från människors livsfrågor och som får sin mening genom *trostolkningen*”.⁵ En grundläggande tanke i min forskning är att det finns ett samspel mellan människors liv och livsfrågor och de trostolkningar som trossamfundet ger uttryck för. Såväl förkunnelsen som riten är genom sin trostolkning ett erbjudande om livstydning, samtidigt som den aldrig blir mer än ett erbjudande om en möjlig livstydning eftersom tydningen först när den tas emot av åhöraren integreras i dennes liv och får en konkret funktion.

Personliga mikroriter

I artikeln ”En necessär i kistan – något om människors och kyrkans trostolkning i väntan på en större undersökning” presenterar jag resultaten av tio djupintervjuer med personer som lagt något utöver de vanliga breven, teckningarna och smyckena i kistan.⁶ Det handlar till exempel om sprit, mobiltelefon, gosedjur, godis och kikare. Rubriken ”En necessär i kistan” är hämtad från ett exempel med Katarina, 23 år gammal, som på sin 44-åriga mammas uppdrag packar mammans necessär och lägger den i kistan. Till denna informant ska jag strax återkomma.

Arkeologisk forskning har lärt oss att så länge människor valt att ta hand om sina döda anhöriga har hon lagt ner föremål i graven: mat, kläder, personliga tillhörigheter eller pengar.⁷ Föremål som hon menar att den döde på ett eller annat sätt kan ha nytta av. De föremål som följer den döde i graven kan antas spegla den dödes och eller den anhöriges syn på livet, döden och livet efter döden; väsentliga delar i en människas livsåskådning vilka framträder genom hennes livstydning.⁸

Under slutet av 1900-talet och början av 2000-talet har riterna kring död och begravning blivit mer personliga och i många fall privata,⁹ vilket även

5. Aggedal, *Griftetalet*, 8.

6. Jan-Olof Aggedal, ”En necessär i kistan – något om människors och kyrkans trostolkning i väntan på en större undersökning”, i Göran Gunner (red.), *På spaning...: Från Svenska kyrkans forskardagar 2005*, Stockholm 2006, 59–75.

7. Se till exempel Jan Eric Sjöberg, ”...inte sorgen men graven’: Vår bild av döden i det förgångna”, i Kristina Söderpalm (red.), *Dödens riter*, Stockholm 1994, 33–42; Louise Hagberg, *När döden gästar: Svenska folkseder och svensk folketro i samband med död och begravning*, Stockholm 1937, 207–218; Philippe Ariès, *Döden: Föreställningar och seder i västerlandet från medeltiden till våra dagar*, Stockholm 1978.

8. Vad en livsåskådning bör innehålla är en ständigt pågående diskussion. För en kort översikt av diskussionen se Aggedal, *Griftetalet*, 33–39, med referenser. I ett livsåskådningssystem brukar man dock i regel finna komponenterna människosyn, samhällssyn, gudsuppfattning, världsbild, verklighetsuppfattning samt historiesyn.

9. Om personliga och privata inslag vid begravning se till exempel Jan-Olof Aggedal, ”Kristen begravning i ett sekulariserat och pluralistiskt samhälle”, i *Begravning*, Uppsala 1998, 27–48; Jan-Olof Aggedal, ”Med fotboll i kistan: Begravningen ett kulturarv under förändring”, i *Växjö stifts hembygdskalender* (2004/2005), 122–134; Tony Walther, *Funerals: And How to*

fått genomslag i vad människor lägger i kistan. Det individuella, det personliga, har blivit viktigt för människor som uttrycker sig i termer av att ”mitt liv har varit mitt, då ska min begravning också vara min”, det vill säga inte en kopia av någon annans. Den officiella riten, makroriten, används för att genomföra mikroriter, privata eller personliga riter. Sådana mikroriter kan inom begravningstjänstens ram till exempel vara att smeka kistan i samband med avskedet, tända ljus i ljusbäraren, smycka och lägga föremål vid och på kistan, själv låsa och stänga kistan. Dessa mikroriter har ofta den dubbla funktionen att personifiera den döde samt att hjälpa de sörjande i sorgprocessen.¹⁰ Andra mikroriter hör samman med de föremål som de anhöriga lägger i kistan vid sitt personliga avsked vid den öppna kistan, ett tillfälle som ofta kallas visning, ibland bisättning. En mera adekvat benämning är personligt avsked.¹¹ I dag sker det personliga avskedet i regel i särskilda visningsrum inom sjukvården eller i begravningsskapell.¹² Andakt kan förekomma. I regel bereds de anhöriga tillfälle att vara ensamma med den döde en längre eller kortare stund, då de kan hålla den dödes hand, smeka kinden, ge en sista kram, säga det som aldrig blev sagt i livet. Det är vid detta tillfälle som anhöriga väljer att placera föremål i kistan. Det är rimligt att anta att personliga avsked betyder och kommer att betyda en hel del för människors sätt att bearbeta sin sorg, att de personliga avskeden kommer att bli fler, då även de som inte hann eller ville komma till dödsbädden tycks önska personliga avsked, och att flera olika personliga avsked kommer att hållas över samma person efterhand som antalet splittrade familjer växer. Vidare är det rimligt att anta att fler och fler kommer att placera privata och eller personliga föremål i kistan. Behovet kan antas växa dels som en konsekvens av individualiseringen, vilket märks inte minst på att fler och fler kläs i egna kläder,¹³ dels som ett sätt att säga tack, förlåt, farväl, vilket inte minst märks på alla de brev som läggs i kistor. ”Visningen”, möjligtvis dödsbädden, är det tillfälle som erbjuds i dag till ett personligt avsked mel-

Improve Them, London 1990.

10. Lars Johan Danbolt visar i sin avhandling hur viktigt människors eget praktiska engagemang i förberedelser och genomförande av anhörigas begravning är för sorgearbetet. Lars Johan Danbolt, *De sorgende og begravelsesriten: En religionspsykologisk studie*, Uppsala 1998. Se även Lars Johan Danbolt, *Den underlige uka: De sorgende og begravelsesriten*, Oslo 2002.

11. Termen ”bisättning” är problematisk eftersom begreppet inte är entydigt och kan avse alla de olika åtgärder som kroppen är med om från det att döden inträffar (till exempel kistläggning, visning samt överföring till lokalen för begravningen) till att kistan överlämnas till begravningssceremoni, kreation eller gravsättning.

12. Hur visning kan gå till och upplevas av begravningssentreprenörer diskuteras i Anna Davidsson Bremborg, *Yrke: begravningssentreprenör: Om utanförskap, döda kroppar, riter och professionalisering*, Lund 2002, 163–172.

13. Denna utveckling och vad den betyder för döda och anhöriga kommer inte att diskuteras i denna artikel.

lan en enskild anhängig och den döde, vilket bland annat hör samman med att seden att låta den döde stå lik i vardagsrummet nästan helt har upphört.¹⁴ När man hade den döde hemma kunde man smyga in till den döde i ensamhet för att tala om livet, säga förlåt och tack, gråta och röra vid den döde, allt det som i dag sker vid visningen och genom de brev som läggs i kistan. Kanske var behovet även mindre av att lägga andra saker i kistan eller att individualisera när man på ett naturligt sätt konfronterades med döden och den döde i hemmiljö.

Syftet med undersökningen om vad som läggs i kistan var att studera begravningsriter utifrån brukarperspektivet, med särskilt fokus på individualiserande och personliga inslag. Min tes var att det som människor lägger i kistan har en djupare innebörd för dem än en kärleksfull handling som man gör för den döde. Det man lägger i kistan speglar i någon mening vad man tänker, tror och hoppas om livet på andra sidan döden eller med andra ord vilken livstydning som handlingen uttrycker eller vilken livsåskådning som man omfattar.

I en tid då individualiserande, privata och personliga inslag i begravningarna tycks växa blir det viktigt att undersöka människors egna motiv och motiveringar till att de såväl inom som utanför makroritens ram genomför mikroriter. Kunskapen om vad dessa människor tänker och känner samt hur de motiverar sitt handlande är svag för att inte säga i långa stycken obefintlig. Nu vet vi lite mer, men mycket mer finns att göra. När jag genomförde min studie visste vi till exempel att det förekom att anhängiga lade brev, teckningar, vinflaskor eller en fullpackad necessär i kistan, men vi visste inte varför. Frågor som då behövde ställas var:

- Vilka motiv har man för att packa en necessär med smink, preventivmedel och mediciner som den döde får med sig i kistan?
- Vilka motiv finns för att lägga sprit, cigaretter, godis och brev i kistan?
- Vad uttrycker detta om den dödes och eller de anhörigas syn på livet efter döden?
- Är det medvetna, genomtänkta och planerade handlingar eller är det spontana handlingar påkomna i situationen?
- Vems är initiativet att lägga något i kistan, den anhöriges eller den dödes?

14. Om denna sed i äldre tid se Hagberg, *När döden gästar*, 219–246. Berättelser om enstaka tillfällen då anhängiga kring millennieskiftet 2000 haft sina döda hemma över natten finns beskrivet bland annat i Aggedal, ”Med fotboll i kistan”.

- Vilken betydelse har till exempel den dödas ålder, livssituation, sjukdomstid och relation till den anhörige som placerade något i kistan?
- Vilken betydelse har den anhöriges ålder och livssituation?
- Finns det en skillnad mellan oväntade dödsfall som olyckor och akut sjukdom och förväntade dödsfall efter en lång tids sjukdom?
- Vilken trostolkning och livstydning framträder och hur samspelar den personliga trostolkningen och livstydningen med den officiella trostolkningen och livstydningen i det trossamfund där begravningen äger rum?

Relationen mellan folkfromheten och den organiserade religionen är ett försummat forskningsområde. I en tid då det inte är självklart med gemensamma kulturella och religiösa referensramar blir det extra viktigt att i ett praktiskt teologiskt perspektiv undersöka samspelet mellan brukarnas fromhet och producenternas fromhet. Frågor behöver ställas som kan ge svar på hur brukarna motiverar sina val, om valen över huvud taget var motiverade före handlingen eller om handlingen var spontan och motiveringen en efterkonstruktion. Finns det en motivering och är den i sådana fall emotionell och/eller rationell? Undersökningar behöver söka svar på om motiveringarna uttrycker något om den dödes och/eller de anhörigas syn på döden, livet efter döden, gudsbild och människosyn. Även i detta fall blir en central fråga vilken trostolkning och livstydning som framträder och hur den personliga trostolkningen och livstydningen samspelar med den officiella trostolkningen i det trossamfund där begravningen äger rum.

En necessär i kistan

Rubriken på studien ”En necessär i kistan” är, som jag tidigare nämnde, hämtat från exemplet Katarina, 23 år gammal, som på sin 44-åriga mammas uppdrag packar mammans necessär och lägger den i kistan.

Katarina berättar att mamman ”var mycket noga med att den innehöll det som hon brukade ha i den; smink, läppstift, vitamintabletter, Alvedon, bindor, preventivmedel, kam, tandborste [...] sådant som man har i necessären”. Dottern ville uppfylla mammans önskan för att ”det var viktigt för henne” och därför blev det också viktigt för dottern.¹⁵ Som praktisk teolog är jag intresserad av hur människor tänker om livet och döden och vilken funktion det som läggs i kistan har. För Katarinas mamma var livet efter döden en kopia av jordelivet. Dottern berättar:

¹⁵. Aggedal, ”En necessär i kistan”, 71–72.

Mamma var levnadsglad [tystnad, tänker]. Fast... jag trodde inte att hon menade det... eller ska jag säga trodde på det... hon var inte religiös... men en gång talade vi om himlen... trodde inte att hon menade allvar. Att... när man dör så kommer man till himlen... att där är det som här fast mycket bättre... ingen sjukdom... inga som är dumma, elaka, ovänner. Hon fantiserade om att hon skulle bo i ett likadant hus som här. Hon skulle laga den bästa av mat man kan tänka sig... för det är möjligt i himlen. Hon skulle få bästa vänner... hon skulle vänta på sina vänner... på mig. Hon skulle gifta sig [fnittrigt skratt] med den stiligaste, snällaste, intelligentaste mannen. Det enda som inte var det samma var människorna, för där finns ju bara de döda.¹⁶

Livet efter döden beskrivs alltså som en kopia av det liv som människan lever på jorden. Skillnaden är att allt är så mycket bättre och att människorna som lever där är döda. Den döda tänkte sig att det himmelska livet är ett materiellt liv där hon ska kunna gifta sig, varför hon behöver sina preventivmedel, sitt smink och annat som finns i necessären. Varken dottern eller hennes döda mamma räknar med någon form av gudomligt väsen. I fallet med necessären är det den dödas önskan och den dödas syn på döden och livet efter detta som styr dottern. Själv är hon nästan lite förlägen över att ha lagt en necessär i kistan, hon tycker att mamma är lite löjlig, men för mamman är necessären en sådan typisk och viktig sak som alltid följt henne på resor och det var även för dottern viktigt att den skulle innehålla allt det som mamman brukade ha i den. Genom att uppfylla önskan blir det personliga avskedet en tid med kvalitet, något högst privat som sker vid det personliga avskedet vid öppen kista och inte i den offentliga begravningsakten.

För några informanter framstår omsorgen om den döda som det viktigaste. Särskilt tydligt blir det när det handlar om barn. Ett tydligt exempel är paret som klädde och kistlade sin åttamånadersbebis. Mamman kände att det var hennes ansvar att barnet skulle få kläder på sig i, vad hon kallar, ”barnens himmel”. Barnens himmel är för henne en plats där många barn lever, har kul tillsammans och leker med alla de saker som föräldrar och syskon skickat med i kistan. Mamman framställer en konkret bild av barnens himmel, en positiv och glad plats, men samtidigt en plats där det inte tycks finnas utrymme för någon gudomlighet: ”De små änglarna skrattar och är glada... barnen kan inte gråta för de är änglar i himlen. Det är jag som gråter för att min Josef inte... för att jag inte kan gosa med honom längre”.¹⁷

16. Aggedal, ”En necessär i kistan”, 71.

17. Aggedal, ”En necessär i kistan”, 68.

I intervjun vågar hon erkänna för sig själv att hon ville gosa med sitt barn, få ta i honom en sista gång. I detta exempel fungerar mikroriten som kvalitetstid, vilken föräldrarna tar vara på och gör till sin när de klär och gosar med barnet samt ger barnet en nalle.¹⁸

Den engelske sociologen Douglas Davies visar i *Quality Places for Quality Time* hur människan söker efter platser och tider som hon kan använda för att förbättra sin hälsa och sitt välbefinnande. Dessa platser och tider kallar Davies för *kvalitetsplatser* respektive *kvalitetstider*.¹⁹ Svenska undersökningar håller för troligt att kyrkobyggnaden tillsammans med naturen för svensken utgör en del av denna kvalitetssfär.²⁰ I samband med begravningsriten är det troligt att det personliga avskedet fungerar som en kvalitetsplats då de anhöriga får kvalitetstid med den döde, en kvalitetstid som kan användas för ett personligt avsked och ett tillfälle att göra den sista tjänsten för sin älskade.

I flera av de undersökta fallen finns en dubbelhet: man både tror och inte tror att de döda lever i ett himmelrike och har nytta av vad man fick med sig i kistan. Denna dubbelhet finns såväl vid jordbegravning som vid kremationsbegravning. Genomgående saknas utrymme för en gudomlig makt i informanternas och de dödas livstydning. Det som beskrivs är en sekulär himmel, som på jorden fast bättre. Kanske är det ett uttryck för ett hopp att allt inte är slut i och med dödsögonblicket och en reaktion på det som Zygmunt Bauman pekar på, att döden under senare decennier ”upphört att vara det *intråde* i en annan fas av varat som den en gång var; döden har reducerats till ett *utträde* rätt och slätt, ett ögonblick av upphörande, ett slut för allt syfte och all planering”.²¹

Spaning begravning

För att undersöka och sammanfatta begravningsriternas förändring under de första tolv åren på 2000-talet har jag utifrån tillgänglig forskning, egen och andras, och med hjälp av begravningsbranschens årsstatistik försökt göra en spaning av vad som händer och har hänt med riter och seder kring begravning i Sverige sedan år 2000. Resultaten publicerades i artikeln ”Spaning begravning”.²²

18. I barnkistorna har kramdjur och gosefiltar fått följa med så ofta att kistorna nu är litet bredare än förr, enligt affärsområdeschef Åke Palmgren på Fonus.

19. Douglas Davies, *Quality Places for Quality Time*, Nottingham 1994.

20. Anders Bäckström, Ninna Edgardh Beckman & Per Pettersson, *Religiös förändring i norra Europa: En studie av Sverige – från statskyrka till fri folkkyrka* – slutrapport, Uppsala 2004; Anders Bäckström (red.), *Livsåskådning och kyrkobyggnad: En studie av attityder i Göteborg och Malmö*, Uppsala 1997.

21. Zygmunt Bauman, *Döden och odödligheten i det moderna samhället*, Göteborg 1994, 166.

22. Jan-Olof Aggedal, ”Nya riter och seder kring begravning”, *Svensk Kyrkotidning* 108

Fram träder en tydlig bild av att begravningar i Sverige har gått från att ha varit en kollektiv rit till att bli en personlig rit. Egna lösningar på hur den döde och de anhöriga vill gestalta begravningen ökar för varje år. Kreativiteten är hög och nya riter skapas.

Inom den officiella ritens ram skapar människor mikroriter i allt högre grad. Jag tror att människor i alla tider inom den officiella riten och vid sidan av den officiella riten skapat mikroriter och inte minst tolkat riten på sitt eget sätt. Det som händer nu är att det sker öppnare, att människor ställer krav på att deras mikroriter, deras önsknings, deras tolkningar, deras sätt att gestalta något verkligen ska få ske inom den officiella ritens ram. Det kollektiva, symboliserat och manifesterat av trossamfundens officiella gudstjänstordningar, ifrågasätts i allt högre grad. Antalet borgerliga begravningar har fördubblats sedan millennieskiftet och utgör i dag drygt tio procent av landets begravningar. I de tre storstadsområdena handlar det om drygt 15 procent och antalet ökar med någon procentenhet varje år. Egentligen är detta inget konstigt i ett mångkulturellt samhälle utan en helt naturlig utveckling. Vad som dock är oroväckande för de kristna trossamfunden är att fler och fler kyrkotillhöriga väljer borgerlig begravning för att de vill utforma begravningsakten utan påverkan av en officiell makrorit som måste följas.

Sverige är det land i världen där tiden mellan dödsfall och gravsättning eller kremation är längst i världen. Bara sedan millennieskiftet har tiden ökat med en vecka. Den 1 maj 2012 trädde en ny bestämmelse i begravningslagen i kraft som innebär att den maximala tiden mellan dödsfall och gravsättning eller kremation halveras från två månader till en månad. Varannan begravning i Stockholm riskerade att bli olaglig. Så blev det inte, även om flera hundra personer fick dispens under första året. I en studie genomförd 2012 undersökte jag orsakerna till att tiden mellan dödsfall och begravning i Svenska kyrkan översteg två veckor och kunde då konstatera att i 60 procent av fallen hörde fördröjningen samman med att de anhöriga inte hittade tider då det var lämpligt för alla i den nära kretsen att ha begravningsgudstjänst. Orsakerna till de långa väntetiderna hör samman med att döden inte får oss att stanna upp. Om mamma dör kan barnen komma in på begravningsbyrån och slå upp sina agendor, diskutera och fundera på hur de först ska hinna med skidsemestern eller konferensen innan de har tid att begrava mamma. Det mest extrema exemplet i mitt forskningsmaterial är nog sonen som undrade om man kunde "fixa" begravningen av mamma på tisdag klockan halv tolv, för då hade han en lucka i kalendern, innan han

(2012), 192–194.

skulle ha ett möte klockan två. Repliken till systemen var underbar: ”Jag hinner med akten men hoppar över minnesstunden”.

I 20 procent av fallen hörde orsaken samman med präst, lokal eller musiker. Det kunde bero på att någon av dem inte hade möjlighet på önskad dag och tid. Önskar man begravning fredag klockan tolv i Den himmelska fridens kapell med pastor Jansson och helst också med organisten Dur och Moll kan det gå många veckor innan det är möjligt att genomföra en begravningstjänst. Om de anhöriga däremot nöjer sig med en eller några av variabelerna finns det i regel flera tider att välja mellan. Många begravningsbyråer är småföretagare med inga eller få anställda, vilket innebar att begravningsbyrån i cirka tio procent av fallen inte kunde på önskad tid. De sista tio procenten berodde på andra orsaker som exempelvis väntan på rättsmedicinsk undersökning, dödsfall i utlandet eller sjukvårdsmyndigheternas slarv med att inte omedelbart skriva ut dödsattest eller en kombination av olika faktorer hos anhöriga, begravningsbyråer, kyrkogårdsmyndighet eller kyrka.

Framväxten av mikroriter

Nu något om framväxten av mikroriter och några av de påverkansfaktorer som kan ligga bakom mikroriternas framväxt.

Året är 1820. Snön ligger vackert vit över gravarna på Värmdö kyrkogård, strax ska julottan börja, ännu dröjer sig äldsta dottern till den under året döde prostens Carl Petter Blomberg kvar vid hans grav. Hon hade som barn ofta hört sin far berätta om tiden som legationspredikant i Konstantinopel och om hans resor genom Europa. Nu var hon vuxen, gift med major C. F. von Schewen på Sunds herrgård och hörde alltså till ortens socialt ledande skikt. Försiktigt tar hon fram ett ljus och en lykta, tänder ljuset intill den nyuppsatta gravstenen, innan hon under ringningen smyger in till sin plats i herrskapsbänken. År 1910 omnämner Aftonbladet, att det på Värmdö i Stockholms skärgård fanns en gammal sed att vid julottan tända ljus i lyktor, vilka placerades på gravarna.²³

Så sprider sig en sed som i dag är mer regel än undantag. Sed kan definieras som ”en aktivitet som sker med sådan regelbundenhet att den ses som förväntat beteende eller en del av det sociala protokollet”.²⁴

23. Författarens berättelse efter fakta hos Mats Rehnberg, *Ljusen på gravarna och andra ljusseder: Nya traditioner under 1900-talet*, Stockholm 1965, 95–98. Se även Hagberg, *När döden gästar*, 650–661.

24. Thomas A. Green, *Folklore: An Encyclopedia of Beliefs, Customs, Tales, Music and Art*, vol.

I äldre tid var det vanligt att adelsfamiljer och prästfamiljer gjorde något som andra tog efter. Påverkanslinjen var tydlig. I dag är det annorlunda. Påverkanslinjerna är mer komplexa. Generellt brukar ritforskare mena att förändringar först sker i större städer. Härifrån sker spridning via massmedia, resor, möten och inte minst genom digitala medier. Den enskilda människan har ofta tagit efter en elit, så är det inte riktigt längre. Förebilder är fortfarande viktiga, men det egna, det personliga eller den egna lilla gruppen är viktigare. Hur påverkanslinjerna än ser ut kan vi konstatera att det ständigt pågår en förnyelseprocess, en traditionsutveckling.

När våra nordiska samhällen, som länge varit präglade av enhetskultur, blir mer och mer präglade av kulturell mångfald uppstår frågan om hur olika kulturer förhåller sig till varandra. Hur påverkar olika kulturer och religioner varandra? Hur ser påverkanslinjerna ut mellan kultur och religion? Något enkelt svar finns inte. Påverkanslinjerna är ett nätverk med många trådar i olika dimensioner, somligt är synligt, annat är osynligt. Somligt är sådant som känns rätt, somligt är ett medvetet beslut.

För att börja förstå vilka påverkanslinjer som finns mellan olika kulturer och religioner måste vi på något sätt definiera vad som menas med kultur. Vi tar hjälp av Birgit Öberg som i *Olika syn på saken – om kulturmöten och kulturella skillnader*, ger bilden av ett kulturträd för att försöka förklara samspelet mellan de olika faktorer som tillsammans utgör en kultur.²⁵ Att välja bilden av ett träd är pedagogiskt; på samma sätt som olika träd, exempelvis palmer eller lönnar, anpassar sig efter jordmån, tillgången på vatten, vind, kyla och värme, formas kulturen efter omgivningens givna förutsättningar. När omgivningens förutsättningar förändras följer kulturen långsamt efter. Vi påverkar vår kultur och vi påverkas av vår kultur. Inom praktisk-teologisk forskning brukar vi mena att det i regel tar tre generationer för en sed, en tradition, ett liturgiskt bruk att förändras. Jag tror att detta gällde före de senaste tjugo årens IT-explosion. Nu går det snabbare, samtidigt som sederna kring livets början, familjebildning och livets slut förändras långsammare. Vid viktiga händelser i livet finns det en trygghet i att göra som tidigare generationer.

Kulturträdet

Det mest synliga på trädet är den vackra kronan med grenar, blad och frukter. Kronan symboliserar det vi kan uppfatta och iakta, det synliga kulturmönstret. I kronan finns till exempel samspelet mellan språk och icke-verbal kommunikation, grupper och hierarkier, sättet att arbeta och fördela arbetet

1, Santa Barbara, CA 1997, 168 (min översättning).

25. Birgit Öberg, *Olika syn på saken – om kulturmöten och kulturella skillnader*, Stockholm 1997, 34–95.

i en grupp, sättet att uppträda i den manliga eller den kvinnliga könsrollen och hur man förhåller sig till tid, revir och natur.²⁶

Det osynliga kulturmönstret ligger väl skyddat i trädets stam bakom ett segt och starkt virke av uppfostran, attityder, värderingar, tabun och uppfattningar om den kontext som vi lever i. Det som finns i det osynliga kulturmönstret har vi ofta svårt att förklara för dem som inte delar samma kultur som vi. Mycket av det som finns här är även osynligt för den som lever i kulturen. Vi är helt enkelt inte medvetna om varför vi tänker, tycker eller agerar på ett visst sätt, vi har det liksom med oss från modersmjölken. Det osynliga kulturmönstret har vi blivit en del av. Det är så man gör. Vi vet vad som är rätt eller fel, vad omgivningen förväntar sig av oss, vad som är tillåtet eller förbjudet och vad man brukar göra i liknande situationer.

Rötterna är djupt rotade och står stadigt i myllan. Är det ett friskt träd sträcker sig rötterna minst lika långt från stammen som kronan. Rötterna är grunden som vi står på. Rötterna är kulturarvet som tidigare generationer gett oss och som vi ger vidare till kommande generationer. Kulturens rötter är de betingelser som format oss. Rötterna bär vår historia, religion, ideologi, demografi och geografi, allt det som ger oss vår tradition. Den tradition som ger oss trygghet i vår identitet som den vi är.

Trädets tre delar utgör den komplexa bilden av vad som påverkar en kultur. Rötterna, den stadiga grunden, som är delvis synlig, delvis osynlig. Inne i stammen gömmer sig det kulturmönster vi lärt in: attityder, värderingar, tabun och erfarenheter. Allt bär upp den synliga kronan, allt vi ser och hör, blickar, gester, riter, seder, allt det som vi uppfattar som självklart i vår egen kultur och som vi uppfattar som annorlunda, kanske konstigt när vi möter andra kulturer.

När man vill studera kulturer och påverkanslinjer kan man göra det på en övergripande samhällsnivå, hur sociala system och värderingar fungerar, eller på en gruppnivå, hur sociala system fungerar i grupper, till exempel i religioner, eller så kan man studera hur individer fungerar. Jag rör mig i min forskning i regel mest på individnivå och har mer och mer börjat inse betydelsen av mikroritens funktion inom makroritens ram.²⁷

Bidrag från praktisk teologisk forskning

Vad kan praktisk-teologisk forskning bidra med till kyrkornas egen reflektion?

26. Här bygger Öberg på Edward Halls "Map of Culture". Se Edward T. Hall, *The Silent Language*, Garden City, NY 1959.

27. För definitioner av de olika nivåerna se Jonas Stier, *Kulturmöten: En introduktion till interkulturella studier*, 2:a uppl., Lund 2009, 34–36.

All akademisk teologi kan bidra till teologisk reflektion i det praktiska kyrkliga livet. Praktisk teologi har, enligt min mening, ett särskilt uppdrag att tydligt överrätta forskningsresultat och peka på handlingsmöjligheter för de kristna trossamfundet. När vi studerar ekklesiologi, kyrkans förståelse av sig själv, bidrar vi genom våra resultat till att kyrkan, om hon vill, intellektuellt kan bearbeta sin självförståelse. När vi studerar människors skapande av och genomförande av mikroriter och försöker förstå hur dessa mikroriter hör samman med människors brottande med livsfrågor och hur de tyder sitt liv, bidrar vi genom våra resultat till att kyrkan, om hon vill, kan få mer förståelse för den omvärld och de människor som hon möter och genom makroriter, liturgi och förkunnelse har att formulera trostolkningar för.

När jag antogs till forskarutbildningen på 1990-talet benämndes ämnet kyrko- och samfundsvetenskap,²⁸ där vi enligt beskrivningen skulle studera

kristendomen sådan den möter i kristenhetens kyrkor och samfund och framträder i organisation, gudstjänst- och fromhetsliv, i undervisning och gemenskap, historiskt och i nutid. Särskilt undersöks teologiska motiveringar samt frågor om hur olika kyrkouppfattningar utvecklas och gestaltas under växlande kulturella och samhällsliga betingelser.

Ett funktionellt perspektiv skulle anläggas. När jag disputerade 2003 hade ämnesbeteckningen ändrats till kyrkovetenskap och har nu återtagit sitt klassiska namn praktisk teologi. Hela tiden har kyrkornas liv med dess stora bredd, i historia och nutid, varit forskningsföremål inom ämnet. Mycket bra, intressant och viktig forskning har gjorts utifrån material som speglar den officiella kyrkan i historia och nutid. Detta ska praktisk teologi fortsätta med samtidigt som jag och andra forskare, både de som arbetar med historiskt material och de som arbetar med nutida material, har intresserat oss för det som ligger bakom, bortom, de officiella dokumenten.

Som praktisk teolog vill jag försöka förstå dels samspelet mellan individer, samhälle och kyrka och hur den trostolkning och livsstyddning som där finns interagerar, dels människors livsstyddning och kyrkornas trostolkning bakom de fenomen som vi kartlägger. Därför har jag i min forskning försökt borra lite djupare i samspelet mellan mikroriter, trostolkning och livsstyddning. Det är bland annat detta som jag även fortsättningsvis hoppas ska kunna bidra med i det praktiskt teologiska forskningssamtalet där liturgik, homiletik och kyrkorätt för mig är helt centralt.

28. Om ämnets historia i Lund se Sven-Åke Selander, "Kyrko- och samfundsvetenskap", i Birger Olsson, Göran Bexell & Göran Gustafsson (red.), *Theologicum i Lund: Undervisning och forskning i tusen år*, Lund 2001, 140–149.

Med detta vill jag tacka den teologiska fakulteten för att ni funnit mig värdig som docent och för att jag fått förtroendet som docent i praktisk teologi. ▲

SUMMARY

This article is the author's trial lecture for appointment as Reader in practical theology, held on 3 November 2016. The article is based on the author's own research and practical work with funerals for more than thirty years, but also on secondary research. The article shows the interplay between micro rituals, interpretations of faith, and interpretations of life. The article briefly discusses how micro rituals are established and investigates lines of influence between culture and religion. Furthermore, the article says something about how practical-theological research can contribute to the Church's self-reflection. When people participate in a macro ritual, e.g. a funeral service, and within the framework of this ritual create and conduct their own micro rituals, there is a correlation between the interpretations of the macro and micro rituals that can lead to certain life interpretations among those who participate. The article discusses how people use the funeral ritual to interpret their lives. The official ritual, the macro ritual, is used to perform micro rituals, i.e. private or personal rituals. Such micro rituals may, for example, be used in the framework of the funeral service by placing candles in the candle holder, decorating and putting items beside and on the coffin, as well as closing and locking the coffin. These micro rituals often have the dual function of personalizing the dead as well as helping friends and relatives in their mourning process.

Kunskap om religion i nutida samhällen

MAGDALENA NORDIN

Magdalena Nordin är docent i religionssociologi och lektor i religionsvetenskap vid Göteborgs universitet.

magdalena.nordin@lir.gu.se

Kunskap om religion i nutida samhällen

En av de avgörande frågorna inom religionssociologin är hur vi kan uppnå kunskap om religion i nutida samhällen, vilket också är den fråga som jag kommer att utgå från i den här artikeln.¹ Det är en fråga vars svar jag menar är helt avgörande för att få kunskap om det nutida samhället i allmänhet och om människorna som lever i detta och vars svar är av största vikt för att samhället ska kunna fungera och för att vi ska kunna leva tillsammans. Religion har inte som förutspåddes av tidiga sociologer på något sätt försvunnit från samhället. Kanske är det i stället så att religion har kommit att få en ökad betydelse för både människor och samhällskonstruktioner.

Perspektivet i denna artikel kommer att vara hur jag som universitetslärare och forskare inom ämnet förhåller mig till denna epistemologiska fråga. Först kommer jag att visa hur kunskapskumulationen om religion kan ske i relation till undervisningen om ämnet, för att sedan visa hur den sker i relation till forskningen om ämnet, med betoning på den forskning jag bedrivit om religion i nutida samhällen under de tjugo år som jag haft förmånen att få göra detta. Den kunskap jag genom detta får om religion har jag som lärare och forskare möjlighet att sedan föra vidare till det nutida samhället ge-

1. Artikeln bygger till stor del på min docentföreläsning vid teologiska fakulteten, Lunds universitet, den 6 december 2017.

nom undervisning och forskning och på så sätt skapas en vetenskaplig kunskapsökning, något som jag menar är av allra största vikt för ett samhälle som allt mer ger intryck av att präglas av "fake news" och kunskapsresistens.

Kunskap om religion genom undervisning

Det finns främst två orsaker, menar jag, till att undervisning om religion ger en ökad möjlighet till en växande kunskap om religion i nutida samhällen. Den första hör samman med att de tankar och frågor som studenter har om ämnet också blottlägger hur religion kan förstås. Den andra hör samman med hur jag som föreläsare om ett fenomen som är så komplext som detta måste vara mycket tydlig med vad som avses och vara lyhörd för de frågor studenterna har, eftersom dessa inte endast blottlägger brister i min undervisning, utan även att det kan finnas andra sätt att förstå religion på som jag ännu inte kommit till insikt om.

Studenterna befinner sig mitt i det nutida samhället

Om vi börjar med den första orsaken kan den illustreras genom att påvisa hur de svar såg ut som jag fick på kursen om identitet, etnicitet och religion vid IMER-utbildningen på Malmö universitet i mitten av 2000-talets första decennium.² Över 190 olika termer lyftes fram av studenterna och det kunde röra sig om allt från "Gud" och "tro" till "fiende", "fred", "heliga tempel", "kärlek", "lagar", "livsstil", "uppfostran", "tröst" och "profeter", och mycket annat.³ Även svaren från läkarstudenter som jag undervisat om religion i dagens Sverige vittnar om en stor bredd i hur religion uppfattas. Svaren från dem på frågan om hur många de tror skulle instämma i påståendet "jag tror på Gud" spänner från fem till 90 procent (rätt svar är cirka 45 procent). På frågan om religion är mycket viktig för dagens svenskar menar läkarstudenterna att detta kan stämma för mellan en procent upp till 70 procent av befolkningen (rätt svar är cirka åtta procent).

Uppfattningen om vad religion kan vara är alltså bred och varierande bland dagens studenter och detta visar, menar jag, inte på kunskapsbrist hos dessa utan på att religion kan uppfattas vara en mängd olika saker bland människor i nutida samhällen. Även de frågeställningar som studenter har inför uppsatsskrivande vittnar om en bred förståelse av vad som kan ingå i religion. Jag har genom åren haft privilegiet att handleda studenter på både grund-, avancerad och forskarnivå. Dessa studenter har kommit till mig med tankar om att studera religion i nutida samhällen från ett brett spek-

2. IMER står för Internationell migration och etniska relationer.

3. Magdalena Nordin, "Religion och etnicitet", i Anna Davidsson Bremborg, Göran Gustafsson & Gunilla Hallonsten (red.), *Religionssociologi i brytningstider*, Lund 2009, 284–297.

trum av idéer. Många av dessa utgår från studenternas personliga intresse av frågeställningen, det vill säga att det handlar om något som direkt berör deras liv. Så här kan det låta: ”Jag skulle vilja skriva om personer som förlänger sitt hår med tempelhår, alltså hår som offrats av religiösa skäl, uppfattar detta hår som religiöst, för det tycker jag är spännande”, eller ”jag är kristen och feminist och skulle därför tycka det var intressant att skriva om muslimska feminister”, eller ”jag har varit på en namngivningsfest i helgen och skulle vilja skriva om det”. Allt det som studenterna vill skriva om religion utifrån sina egna erfarenheter av detta innebär att de har fått syn på religion i en form som inte är självklar för dem och därmed en form av religion som på något sätt är ny. Att studenterna har frågor om den religion som finns i deras närhet vittnar om att det finns något som vi ännu saknar svar på och genom dessa frågor och de svar studenterna kommer fram till när de genomfört sina studier ger en ökad kunskap om religion i nutida samhällen.

Tydlighet i undervisningen

Den andra förklaringen till att kunskap om religion i nutida samhällen ökar i samband med undervisning om religion hör samman med hur jag föreläser om detta. Denna förklaring handlar om det som alla som undervisar känner till, nämligen att genom att lära någon annan om något kommer det att vara den som lär ut som kommer att lära sig mest. För att lära studenterna om vad religion har varit tidigare och kan vara i dag, behövs detta göras tydligt och förståeligt. För att få studenterna att förstå detta svårfångade fenomen behöver det göras begripligt. Detta kräver av mig som undervisar att jag noggrant reflekterar över och formulerar ett sammanhängande system över hur religion kan förstås. Denna process innebär att det blir tydligt vad som passar in i detta system och vad som inte gör det. Dessutom kommer de frågor som studenterna ställer, och de svar som sedan kommer in vid examinationen, att visa hur denna kunskapsförmedling har fungerat, och jag kommer än en gång behöva tänka igenom vad religion kan vara i nutida samhällen. Sammantaget kommer undervisningen ge en god inblick i vad vi redan vet och varför, men även i allt det som vi ännu inte vet och vad som behöver beforskas, vilket leder över till det andra fältet för kunskapsproduktion om religion i nutida samhällen, nämligen forskning.

Kunskap om religion genom forskning

Genom åren har jag haft möjlighet att forska om religion i nutida samhällen inom ett flertal olika områden, men mestadels har det handlat om religion i Sverige i relation till migration och globalisering.⁴ Fältet migration och

4. Forskningen har även handlat om bland annat religion hos ungdomar, religionsämnets

globalisering menar jag vara av avgörande betydelse för att få kunskap om religion i nutida samhällen. Dagens samhälle präglas av migrationsrörelser och många av de religiösa förändringar som sker i dagens samhälle hör nära samman med detta. För att få kunskap om religion i nutida samhällen kan vi inte bortse från migration och globaliseringsprocesser. Den forskning som jag bedrivit inom fältet har behandlat förändringar som en följd av migration när det gäller individers religiositet såväl som förändringar av samfund och i relationer mellan samfund och hur religionens plats och funktion förändrats inom den offentliga sfären.

Migration och förändringar i religiositet

Det första större forskningsprojekt som jag var del av handlade om förändringar i livsåskådningar hos svenskar och genomfördes i slutet av 1990-talet. Inom detta projekt studerade jag om och hur migration kunde komma att förändra människors livsåskådning.⁵ Utifrån en enkät med frågor om människors livsåskådning, som både skickades ut till ett allmänt urval av människor boende i Sverige och personer födda i Chile, gavs en möjlighet att se om dessa skilde sig åt. Dessutom ingick det frågor till Sverige-chilenarna om hur deras religiositet sett ut i Chile innan flytten till Sverige och hur den såg ut nu, vilket gav en möjlighet att studera förändringar. För att minska inflytandet av primära, och till viss del sekundära, socialisationsprocesser som en orsak till förändringar i religiositet var det endast personer som var över tjugo år när de flyttade till Sverige som ingick i urvalet. För att kunna studera förändringar över tid skulle de dessutom ha bott i Sverige under ett flertal år, vilket var en av orsakerna till att det var just Sverige-chilenare som studerades. Den övervägande delen av dessa kom till Sverige fram till slutet av 1980-talet. Svaren från enkäten visade att Sverige-chilenarna var något mer religiösa i förhållande till svenskar i allmänhet, förutom när det gällde att tillhöra ett religiöst samfund och att de i lägre utsträckning var religiösa nu än innan migrationen. Dessa resultat bekräftade därmed tidigare forskning, och bekräftades även av senare forskning, på området om hur människor som flyttat till länder där religionen har ett mindre inflytande i samhället än i de länder de växt upp i är religiösa i mindre utsträckning.⁶

didaktik och begravnningar.

5. Magdalena Nordin, "Immigrant Language Groups in Religious Organisations", *Nordic Journal of Religion and Society* 20 (2007), 65–86; Magdalena Nordin, *Religiositet bland migranter: Sverige-chilenares förhållande till religion och samfund*, Lund 2004.

6. Siobhan McAndrew & David Voas, "Immigrant Generation, Religiosity and Civic Engagement in Britain", *Ethnic and Racial Studies* 37 (2014), 99–119; Frank Van Tubergen, "Religious Change of New Immigrants in the Netherlands: The Event of Migration", *Social Science Research* 42 (2013), 715–725; Eva Hamberg, *Livsåskådningar, religion och värderingar i en invandrargrupp: En studie av sverigeeungrare*, Stockholm 2000; Robert E. Lewis, Mark W. Fraser

För att undersöka vad som skulle kunna förklara förändringarna i religiositet som enkäten uppvisade genomfördes även en intervjustudie där Sverige-chilenare boende i södra Sverige fick berätta om sina liv före och efter flytten till Sverige med fokus på deras religiositet. I intervjuerna framkom hur sociala strukturer på samhälls- och gruppnivå påverkade detta. Utmärkande var att upplevelsen av Sverige som ett utpräglat sekulariserat land ledde till att de minskade sitt eget religiösa engagemang och hur deras föräldrars tidigare inflytande i den religiösa socialisationen nästan helt försvann. Detta innebar dessutom att de därmed upplevde sig mer fritt kunna välja hur deras barn skulle fostras i religiöst avseende. Det som också blev tydligt i studien var hur förändringar i religiositet hos de intervjuade inte endast hörde samman med flytten utan i stor utsträckning också med tiden, det vill säga att deras liv förändrades som en följd av att de blev äldre och att livssituationen *under* tiden i Sverige förändrades.

Migration och religion i den offentliga sfären ur ett individperspektiv

I ett av de forskningsprojekt som sedan följde studerade jag hur bland annat immigration till Sverige kommit att påverka religionens plats och funktion inom den offentliga sfären.⁷ I studien, som genomfördes tillsammans med Tobias Schölin vid Malmö universitet, sökte vi svar på vilka religiösa behov som finns hos människor som befinner sig på sjukhus eller andra omsorgsinrättningar, hur de upplevde att dessa behov tillgodosågs och hur de önskade att det skulle vara. Eftersom Sverige tidigare varit relativt homogent i religiöst avseende har det varit Svenska kyrkan, och till viss del frikyrkorna, som haft ansvaret för att tillgodose religiösa behov hos personer som befunnit sig på sjukhus eller andra vårdinrättningar. Bland annat som en följd av immigration har emellertid den religiösa mångfalden hos befolkningen ökat och därmed kommer andra religiösa behov än de som Svenska kyrkan och frikyrkorna kan vara behjälpliga med att öka. Det empiriska materialet för

& Peter J. Pecora, "Religiosity Among Indochinese Refugees in Utah", *Journal for the Scientific Study of Religion* 27 (1988), 272–283; Hans Mol, "The Decline in Religious Participation of Migrants", i Thomas R. Ford & Gordon F. de Jong (red.), *Social Demography*, Englewood Cliffs, NJ 1970, 255–260. Dessa tendenser är emellertid inte helt entydiga och skiljer sig åt mellan generationer, religion, etnicitet och integration. Se till exempel Konstanze Jacob & Frank Kalter, "Intergenerational Change in Religious Salience Among Immigrant Families in Four European Countries", *International Migration* 51 (2013), 38–56; Olav Elgvin & Christian Rose Tronstad, "Nytt land, ny religiositet? Religiositet og sekularisering blant ikke-vestlige innvandrere i Norge", *Tidsskrift for samfunnsforskning* 54 (2013), 63–91.

7. Magdalena Nordin, "Blurred Religion in Contemporary Sweden – Health Care Institutions as an Empirical Example", *Journal of Religion in Europe*, kommande; Magdalena Nordin, "Religiös integritet: Hur tillgodoser hälso- och sjukvården den enskilda patientens behov?", i Anne Sofie Roald (red.), *Den mångkulturella vården*, Kristianstad 2014, 27–36; Magdalena Nordin & Tobias Schölin, *Religion, vård och omsorg: Mångkulturell vård i praktiken*, Malmö 2011.

studien bestod i huvudsak av intervjuer med personer som varit patienter eller var boende på omsorgsinrättningar och med representanter från ett flertal olika samfund som hade kontakt med sjukhus och omsorgen.

Studien visade att det fanns en stor bredd av religiösa behov bland vårdtagarna, men att de upplevde att dessa inte alltid kunde tillgodoses. En orsak till detta var att det kunde vara svårt att få kontakt med representanter för det samfund som personen tillhörde om det inte var Svenska kyrkan eller frikyrkosamfunden det gällde. Det kunde även vara så att tillhöriga till Svenska kyrkan inte kom i kontakt med sjukhuskyrkan för att personalen inte uppfattade att dessa personer hade religiösa behov. Studien visade även att det fanns en hög grad av flexibilitet och pragmatism i hur de religiösa behoven tillgodosågs och i dessa fall förekom många gånger religiösa praktiker som korsade religions- och samfundsgränser. Vad som också framkom var att de intervjuade ville att personalen skulle fråga om religiösa behov, men att det helst skulle vara någon som var frikopplad från vårdinrättningarna som tillgodosåg dessa behov. Sammantaget kom studien att visa en stor bredd i religionens plats och funktion inom vård och omsorg som en följd av en större religiös mångfald i Sverige i dag, vilken främst har uppstått som en följd av immigration. Denna religiösa mångfald kan dock även förklaras av förändringar i religiositet där individuella religiösa uttryck, som en personlig andlighet och en religionspraktik över religionsgränser, blir allt mer utmärkande.

Migration och religion i den offentliga sfären ur ett grupperspektiv

I ett forskningsprojekt som jag genomförde under delvis samma tid som det ovan nämnda, behandlades också religion i den offentliga sfären.⁸ I detta projekt var det, till skillnad från det om religion inom vård och omsorg som utgick från individer, grupper som studerades och mer specifikt handlade det om interreligiösa grupper på lokal nivå i Sverige. Syftet med studien var att få kunskap om de allt mer vanligt förekommande lokala interreligiösa gruppernas samarbetade med det övriga samhället med särskilt fokus på samarbete med den offentliga sfären. Det fanns vid denna tid mycket nationell och internationell forskning om interreligiösa grupper, men ytterst lite

8. Magdalena Nordin, "Secularization, Religious Plurality, and Position: Local Inter-Religious Cooperation in Contemporary Sweden", *Social Compass* 64 (2017), 388–403; Magdalena Nordin, *Religionsdialog och interreligiös samverkan i Svenska kyrkans församlingar 2016: En kvantitativ studie*, <https://www.svenskakyrkan.se/religionsdialog-och-interreligios-samverkan-i-svenska-kyrkans-forsamlingar-2016>, besökt 2018-05-14; Martha Middlemiss Lé Mon, Annette Lies-Peters & Magdalena Nordin, "Religiösa organisationer och civilsamhället", i Mia Lövheim & Magdalena Nordin (red.), *Sociologiska perspektiv på religion i Sverige*, Malmö 2015, 107–122; Magdalena Nordin, "Interreligiösa gruppernas samarbete med kommuner i Sverige", *Politik* 17 (2014), 37–44.

om hur dessa grupper relaterade till resten av samhället.⁹ Liksom i den ovan nämnda studien bestod det empiriska materialet av intervjuer med personer som på olika sätt varit i kontakt med lokala interreligiösa grupper, men även med personer som aktivt valt att inte vara det. Dessutom observerade jag möten bland fem lokala interreligiösa grupper.

Förutom teorier om migration, globalisering och sekularisering, teorier som även genomsyrade studien om religion inom vård och omsorg, utgick jag i den här studien även från teorier om styrning (*governance*). Redan i analysen av religion inom vården blev det tydligt att det fanns olika former för styrning av hur de olika religiösa behoven inom det offentliga kunde tillgodoses. En allt större religiös mångfald innebär en större komplexitet, med ett flertal intressenter, samtidigt som en långt gången sekularisering lett till att det inte fanns någon övergripande styrning för om och hur religiösa behov skulle tillgodoses. Det här skapar en mångfald av mer eller mindre tydliga styrande regimer, något som även visade sig vara betydelsefullt när det gällde de lokala interreligiösa gruppernas samarbete med den offentliga sfären. Dessa styrande regimer påverkade både dessa gruppers sammansättning, det vill säga vem från vilket samfund som skulle få delta, och vilken extern part de kunde samarbeta med. Styrningen skedde dessutom från båda håll. Det skedde från offentligt håll, till exempel i samarbete med kommuner för integrationsarbete, genom att gruppen skulle representeras av ”rätt” samfund för att ett samarbete skulle vara aktuellt och det skedde inifrån grupperna, där teologiska, men även politiska, praktiska, ekonomiska och normativa skäl, styrde gruppernas arbete och vem som fick vara med i grupperna. Studien visade att vilken faktisk och upplevd position i samhället samfunden hade i stor utsträckning styrde de interreligiösa gruppernas samarbete med det offentliga och att det fanns en stor obalans mellan samfunden i detta avseende. Samfund som hade stora resurser och var etablerade i landet, så som Svenska kyrkan, kunde delta i större utsträckning än samfund med små resurser och liten etablering i samhället, så som olika ortodoxt kristna samfund och olika muslimska samfund. När det gällde scientologerna, ett samfund med stora resurser men svag etablering i samhället, var deltagande i grupperna komplext och många gånger problematiskt.

9. Se Klas Borell & Arne Gerdner, ”Cooperation or Isolation? Muslim Congregations in a Scandinavian Welfare State: A Nationally Representative Survey from Sweden”, *Review of Religious Research* 55 (2013), 557–571; Maria del Mar Griera, ”Public Policies, Interfaith Associations and Religious Minorities in Barcelona”, *Social Compass* 59 (2012), 570–587; Jacques Palard et al., *Gods in the City: Intercultural and Interreligious Dialogue at Local Level*, Strasbourg 2007.

Migration och förändringar hos religiösa samfund

Genomgående i den forskning om relationen mellan religion och migration i Sverige som jag genomfört har kristna migranter och kristna samfund funnits med i studierna, men aldrig varit huvudfokus för forskningen. Under de senaste åren har jag dock kommit att fokusera mer på dessa, vilka i Sverige, men även internationellt, inte studerats i någon högre utsträckning.¹⁰ I stället har fokus för mycket av forskningen om migration och religion varit på muslimska immigranter och islam i västerländska samhällen.¹¹ Av intresse för mig har varit ortodoxt kristna och de förändringar som följer av att på grund av migration vara en kristen minoritet i samhällen med huvudsaklig protestantisk tradition, men där religion inte har någon dominerande ställning i samhället.

I januari 2018 påbörjade jag tillsammans med Andreas Westergren, Lunds universitet, Henrik Rydell Johnsén, Stockholms universitet och Önver Cetrez, Uppsala universitet ett av Vetenskapsrådet finansierat fyraårigt forskningsprojekt om den syrisk-ortodoxa kyrkan i Sverige ("Integration och tradition: Framväxten av en syrisk-ortodox kyrka i Sverige"). I projektet kommer vi att studera hur relationen ser ut mellan integration och religiös tradition i samband med de förändringar som samfund genomgår som en följd av migration. Den här studien skiljer sig alltså från den första jag gjorde om förändringar av religion i samband med migration, där det var förändringar hos individer (Sverige-chilenare) som studerades; här är det förändringar hos en grupp som studeras. Frågor som vi hoppas få svar på är hur integrationsprocesser – både i relation till det omgivande samhället, extern integration, och inom samfunden, intern integration – ser ut och hur dessa är kopplade till religiösa traditioner. På vilket sätt förändras och förhandlas religiösa traditioner i samband med detta? Och på vilket sätt kan religiösa traditioner vara hindrande och splittrande i dessa processer? Även i den här studien kommer teorier om sekularisering och styrning att inkluderas för att ge möjlighet att närmare studera och förstå integrationsprocesser i relation till förändringar av religiösa traditioner. Med denna studie kommer vi skapa ytterligare kunskap om religion i nutida samhällen. ▲

10. Se Magdalena Nordin, "Vad vi vet och inte vet om kristna migranter i Sverige", i Anders Aschim, Olav Hovdelien & Helje Kringlebotn Sodal (red.), *Kristne migranter i Norden*, Kristiansand 2016, 21–38; Peter Kivisto, *Religion and Immigration: Migrant Faiths in North America and Western Europe*, Cambridge 2014; Tuomas Martikainen, *Religion, Migration, Settlement: Reflections on Post-1990 Immigration to Finland*, Leiden 2013; Roland M. Synnes, *Kristne migrantmenigheter i Oslo*, Oslo 2012.

11. Se Kivisto, *Religion and Immigration*; Synnes, *Kristne migrantmenigheter*.

SUMMARY

In this essay, I explore ways in which to gain knowledge about religion in contemporary Sweden, both in relation to teaching and research. The point of departure is that in times of knowledge resistance and fake news it is of utter importance to be aware of how this production of knowledge is achieved, and that knowledge about religion is of great significance to understand and uphold today's society. My experience in how to get knowledge about religion through teaching is that the students' perception about religion tells us a lot about this, and by teaching about religion I constantly have to reflect over what can be considered as religion in contemporary society. In the research I have done, knowledge about religion have been achieved foremost by studying religion in relation to migration, on individual as well as group level, and in relation to institutions in the public sphere, such as the health care sector and local authorities.

På bägge sidor om Åreskutan

Undervisningens utmaning i Norska och Svenska kyrkan

JAKOB WIRÉN

Jakob Wirén är docent i systematisk teologi vid Lunds universitet.

jakob.wiren@svenskakyrkan.se

Inledning

Hur förmedlas egentligen en tradition?¹ Hur förs den vidare från en generation till en annan? Det är grundläggande frågor för både utbildningsinstitutioner och religiösa samfund. En sak är uppenbar: förutsättningarna är inte konstanta. När jag bläddrar i min svärmors lärobok *Kristendomskunskap för realskolan*, som gavs ut första gången 1959, möts jag av skolundervisning av ett slag vi inte ser i dag.² Här kan man läsa om de synoptiska evangelierna och om Lukasevangeliets särstoff. Prydliga anteckningar och läsanvisningar varvas med en och annan teckning utan tydlig anknytning till bokens tema. Svärmoder Birgitta har gjort understrykningar vid avsnitten om urkyrkans församlingsliv och antecknat i marginalen till redogörelser om gudstjänstens *Kyrie*, *Gloria* och *Credo*.

Om jag relaterar till min egen erfarenhet som konfirmandlärare, gymnasielärare i religionskunskap och universitetslärare i systematisk teologi står det klart att eleverna vid Svalövs samrealskola under 1960-talets början förväntades förstå och förklara sådant som skulle få många av dagens teologistudenter – ja, kanske rentav en och annan STK-läsare – att börja humma och flacka med blicken. Om jag jämför med vad mina barn får med sig av religionskunskapen blir detta än tydligare. Det är ofta nedprioriterat bland

1. Artikelns är en bearbetning av författarens docentföreläsning vid teologiska fakulteten, Lunds universitet, den 6 december 2017.

2. Erik Sjöberg, *Kristendomskunskap för realskolan*, Uppsala 1960.

SO-ämnena och det exotifierar inte sällan religiöst liv till något föråldrat och främmande som alltid någon annan ägnar sig åt, som Karin Kittelmann Flensners studie om religion i gymnasieskolan också visar.³

Vän av bildning kan lätt bli nostalgisk i samband med den här sortens jämförelser. Vän av ordning invänder att de sällan är rättvisa. Vi kan fråga oss vad realskoleeleverna ännu minns skillnaden mellan Augustinus respektive Luthers syn på arvsyndsläran och i ärlighetens namn vilken glädje de i sådana fall haft av den.

Men det som står ut i undervisningen är inte bara omfattningen och nivån utan också tilltalet. Jag citerar:

Det finns ett enkelt svar på frågan, vad det är att vara en kristen: det är att vara en Jesu lärjunge. En lärjunge är inte färdig. Han [*sic*] vet ännu inte allt, men han håller på att lära sig. Han är långt ifrån fullkomlig, men han är på väg framåt [...] Paulus säger [...] om sig själv: ”Icke som om jag redan hade vunnit det eller redan hade blivit fullkomlig, men jag far efter att vinna det, eftersom jag själv har blivit vunnit av Kristus Jesus” (Fil 3:12).⁴

Avsnittet fortsätter med en redogörelse för hur Jesu ord kan vara en ledstjärna för ens liv, uppmaning till nästankärlek och hopp inför döden. Förmedlingen innehåller alltså ett tydligt mått av förkunnelse och formation.

Många av oss är nog tacksamma för den konfessionsneutrala religionskunskapen i dagens skola, men den förändring som skett har betydelse för traditionsförmedlandets förutsättningar. Det gäller i första hand den tidigare statskyrkan som i hög grad förlitat sig på skolans undervisning som en viktig beståndsdel i det egna arbetet med undervisning och lärande. Men det gäller också frikyrkosamfund vars faktiska och potentiella medlemmar härigenom haft en generell kännedom om bibliska berättelser och böner. Och det gäller det ökande antalet icke-kristna trossamfund för vilka förändringen från ett ensidigt fokus på den kristna tron till en mer allmänorienterande religionsundervisning kan antas vara välkommen.

Den religionspedagogiska forskningen är i dag främst fokuserad på skolans värld, vilket är rimligt, men det har lett till ett kunskapsunderskott när det gäller annan form av religionsundervisning. Detta håller på att vidgas

3. Karin Kittelmann Flensner, *Religious Education in Contemporary Pluralistic Sweden*, Göteborg 2015. Se även Nathalie Liljeqvist, ”Kunskap om andras religion? En kvalitativ läromedelsanalys om samtida perspektiv i svensk religionskunskapsundervisning”, Södertörns högskola 2015, <http://www.diva-portal.se/smash/get/diva2:898349/FULLTEXT01.pdf>, besökt 2018-04-19.

4. Sjöberg, *Kristendomskunskap*, 269.

och vi ser nu ett växande intresse bland pedagoger och didaktiker för andra arenor och kontexter.⁵

I FN:s barnkonvention slås fast att alla barn har rätt till andlig utveckling.⁶ Här har Sverige ett internationellt åtagande som i dag i första hand tillgodoses utanför skolans ramar. Av den anledningen är det intressant och angeläget att vetenskapligt studera hur pedagogiskt arbete bedrivs i sammanhang som tydligt handlar om andlig utveckling. För att ställa det på sin spets: Vilka är förutsättningarna för att leva upp till denna del av barnkonventionens krav?

Det är tydligt att arbetet med undervisning och lärande organiseras på mycket olika sätt. En viktig faktor i detta sammanhang är vilket som är undervisningens övergripande syfte. En kyrklig undervisningssatsning kan ha flera olika mål och dessa kan vara mer eller mindre explicit framskrivna. Men jag menar att vi kan renodla några idealtyper utifrån vilket som är undervisningens syfte:

- Att leda till gudstjänst och den gudstjänstfirande församlingen som kyrkans centrum och mittpunkt (till exempel Church of Englands arbete med *Pilgrim*).
- Att leda till personlig överlåtelse och tro (till exempel Alpha-kurser i stora delar av Europa).
- Att skapa starka församlingsgemenskaper. Gemenskaper som sedan ansvarar för många av medlemmarnas behov i samhället (till exempel Evangelical Lutheran Church in America och satsningen *Lifelong Faith Formation*).
- Att bygga en stark och ihållande relation till Bibeln (till exempel Episkopalkyrkan i USA och särskilt *Godly Play*-metodiken).
- Att främja bildning och fostra kristna medborgare för hela samhällets bästa (till exempel Norska kyrkans Trosupplärningsreform).⁷

I ett mångkulturellt samhälle finns det förstås många kontexter att se närmare på: synagogor, pingstförsamlingar och källarmoskéer, men i den här texten ska jag fokusera på två nordiska lutherska kyrkor, Norska kyrkan och Svenska kyrkan. De är i detta sammanhang särskilt intressanta bland annat på grund av sin tidigare starka relation till skolan.

5. Detta avspeglar sig i både konferenser och forskarseminarier i Sverige. För ett enskilt exempel, se Caroline Gustavsson, *Delaktighetens kris: Gudstjänstens pedagogiska utmaning*, Skellefteå 2016.

6. *Barnkonventionen: FN:s konvention om barnets rättigheter*, Stockholm 1989, art. 27.

7. För en fördjupad beskrivning och analys av nämnda satsningar, se Jakob Wirén, *Utmaningsdriven undervisning: Hur kyrkan kan dela tro och liv idag*, Stockholm 2017.

Norska kyrkan har på ett tydligt sätt svarat på den situation som skolans förändrade roll fört med sig. Här ser vi prov på undervisning som drivits fram av utmaningarna.

Norska kyrkan och frågan om en systematiserad trosupplärning

Norska kyrkans Trosupplärningsreform är ett program för undervisning och lärande för barn upp till 18 år. Fram till 1997 kunde norska skolelever ännu läsa kristendomskunskap, men sedan påbörjades en förändring mot mer generell religionsundervisning. Trosupplärningsreformen kan ses som Norska kyrkans svar på skolans förändrade uppdrag i relation till kyrka och kristendom.

Trosupplärningsreformen inleddes med en pilotstudie 2003–2008 där 350 församlingar deltog och är sedan 2009 en permanent del av Norska kyrkans arbete. Till förutsättningarna för reformen hör ett ansevärt statsbidrag för trosupplärning (andra trossamfund inklusive humanisterna får proportionerligt sett motsvarande statsbidrag).⁸

Trosupplärningens ambition är att vara systematisk och sammanhängande, den ska ha ett visst omfång och den ska vara till för alla döpta. Genom att mixa olika sorters pedagogiska aktiviteter strävar man efter både bredd och djup i arbetet.⁹

Fyra övergripande mål formuleras: För det första ska den syfta till att väcka och stärka kristen tro, för det andra att ge kunskap om Gud som treenig, för det tredje att bidra till kristen livstolkning i tanke och handling och, för det fjärde ska den väcka engagemang och deltagande i kyrka och samhälle.¹⁰

Det är alltså tydligt att den norska trosupplärningen inte är ett renodlat undervisningsprojekt: Det handlar inte bara om att veta mer om kristen tro utan också om att väcka tro och om att hjälpa människor att gestalta ett kristet liv i både teori och praktik. Fram träder ändå en plan som är relativt skollig och rik på stoff. Här finns en tydlig ambition om en kontinuerlig kontakt med barnen. Ett visst antal timmar per barn, 315, avsätts till detta.

Det är värt att notera hur den innehållsmässiga betoningen förändras över de tre ålderssegmenten. De första fem åren handlar om att skapa kontakt med hemmen, bidra till kristna ritualer för vardag och fest. I åldern 6–12 år lyfts utantillinläring, bibelkurs och kyrkskola fram, medan år 13–18 karaktäriseras som en tid för mer existentiella frågor. Fokus är då att bi-

8. År 2014 uppgick detta till 315 miljoner NOK. <https://www.regjeringen.no/no/tema/religion-og-livssyn/den-norske-kirke/innsiktsartikler/trosopplering/id2009708/>, besökt 2016-03-23.

9. Se *Plan for trosopplering: Gud gir – vi deler*, Oslo 2010, 3.

10. *Plan for trosopplering*, 4.

behålla relationen till tonåringarna, reflektera över allmänmänskliga teman och vistas i en trygg miljö, för att de över huvud taget ska vara en del av församlingarna.¹¹

Om vi med rubriker skulle karaktärisera de tre ålderssegmentens pedagogiska tyngdpunkt är ett möjligt resultat att:

- 0–5-årsperioden benämns som *nätverk*,
- 6–12 som *förmedling* och
- 13–18 som meningsskapande.

En stor del av satsningen handlar om att barnen ska bli förtrogna med delar av den kristna traditionen, så som de bibliska berättelserna, gudstjänstens struktur, psalmer och kyrkohistoria. Norska kyrkan talar om tre aspekter av kristen tro som inom sig rymmer ett flertal olika teman:

- livstolkning och livstydning (existentiella individuella livsåskådningsfrågor),
- kyrkans tro och tradition,
- kristen tro i praktiken (konsekvenser av min kristna tro).

Den första av dessa, livstolkning och livstydning, är ett av de förnyande inslagen för en kyrka som tidigare haft ganska traditionell undervisningssyn. Här får existentiella frågor och barnens egna erfarenheter stå i centrum. Resultatet är en kombination av målsättningar och pedagogiska hållningar: en uttalad syn att lärande handlar om att tolka sitt eget liv i ljuset av de kristna berättelserna, men också en mer traditionell förståelse som präglas av förmedling och informationsöverföring.¹²

De tre aspekterna samsas med elva dimensioner. Det för alltför långt att diskutera innehållet i dessa, men det antyder en plan som är relativt rik på stoff och med flera lärandeteorier inom sig.

Ett centralt inslag för att nå en stor del av barnen i varje ålderskull är de så kallade breddningsaktiviteterna.

Med reformen följer förslag på aktiviteter som *Klarvaken*, *Tornagent* och *Kod B*, där församlingen bjuder in alla döpta barn i en viss årskull till detektiväventyr i kyrktornet, bibeljakt eller övernattning i kyrkan.¹³ I samtliga fall knyts detta till gudstjänsten genom att barnen bidrar till att förbereda den.

11. *Plan för trosoppläring*, 19–21.

12. *Plan för trosoppläring*, 14–17.

13. Se till exempel ”Størst av alt – trosopplæring for barn og unge”, <https://kirken.no/nb-NO/kristen-tro/trosopplaring/>, besökt 2018-04-19.

I resursbanken finns detaljerade handledningar, metodtips och förslag på såväl inbjudningsbrev som fikameny.

Utvärderingar visar att vissa av dessa breddningsaktiviteter fått påtaglig spridning. Några av dem genomförs på samma tid över hela landet och kan komma att bli ett begrepp, ungefär som fyraårsbok eller konfirmation.¹⁴

Kritisk analys

Trosupplärningsreformen har diskuterats ur många olika perspektiv. Den har kritiserats för att tala för tyst om luthersk arvsyndslära och för att innehålla för mycket støj och lek. Den har beskyllts för att ha för tunt innehåll och för att vara för rik på innehåll.¹⁵ Att kritisera något för att vara för innehållsrikt kan låta märkligt, men religionspedagogen Elisabeth Tveito Johnsen pekar på hur ett alltför omfattande innehåll leder till ett ofrivilligt fokus på kunskapsstoff som i sin tur kan tränga ut mer spontana samtal om tro och liv: ”Det att trosupplärningen har flyttat från klassrummet till kyrkorummet förnyar inte nödvändigtvis sättet på vilket den pedagogiska praktiken genomförs”.¹⁶

Metodiskt är den präglad av vad teologen Stephen Bevans skulle beskriva som en syntetisk modell där dialogen mellan den kristna traditionen, det omgivande samhället och barnets erfarenheter är utgångspunkt för teologisk reflektion.¹⁷ Trosupplärningens funktion som kulturbärare sätter sin prägel också på det teologiska urvalet. De tre personer som lyfts fram som kyrkohistoriskt viktiga är alla tänkare som betyder mycket för den nationella identiteten: Martin Luther (1483–1546), Lars Levi Læstadius (1800–1861) och den norske lekmanpredikanten Hans Nielsen Hauge (1771–1824).¹⁸

Det kan tyckas förvånande – åtminstone som svensk läsare – att frågor om religiös och kulturell mångfald inte får större utrymme, inte minst mot

14. Sedan de implementerades har drygt 20 procent av målgruppen bland medlemmarna i Norska kyrkan deltagit. Det kan inte jämföras med äldre och mer etablerade traditioner som en fyraårsbok till alla döpta (över 50 procent) och konfirmation (cirka 85 procent), men framstår ändå som breddningsaktiviteter i kraft av sin besöksfrekvens. Siffrorna är hämtade från Pål Ketil Botvar, Elisabet Haakedal & Frode Kinserdal, *Når porten gjøres vid: Evaluering av trosopplærings breddetiltak*, Oslo 2013, 24.

15. Till exempel Sivert Angel, ”Hva kan dagens trosopplæring lære av tidligere tiders lutherske katekismeundervisning?”, i Knut Alfsvåg & Joar Haga (red.), *Hva betyr det? Luthers katekisme i trosopplæringen*, Oslo 2013, 19–30; Bård Norheim, ”Mer enn noe annet ungdommen det her gjelder: Trosopplæringsplanen og utviklinga av ein konfesjonell identitet for ungdom”, i Knut Alfsvåg & Joar Haga (red.), *Hva betyr det? Luthers katekisme i trosopplæringen*, Oslo 2013, 203–216.

16. Elisabeth Tveito Johnsen, ”Hvordan medierer undervisningspreget trosopplæring kristen tro og tradisjon? En Vygotskij-inspirert analyse av læringssituasjoner i Den norske kirkes trosopplæring”, *Teologisk Tidsskrift* 1 (2012), 159.

17. Stephen B. Bevans, *Models of Contextual Theology*, Maryknoll, NY 2002.

18. *Plan for trosopplæring*, 17.

bakgrund av reformens samhällsbyggande uppdrag. Det finns inte någon sådan reflektion över huvud taget. Frågor om internationell solidaritet och kristen ekumenik lyser också med sin frånvaro. Samtidigt som detta är värt att poängtera är det också något som är enkelt att kompensera för i de lokala varianterna av trosupplärningen.

Pedagogikforskaren Dag Hallen urskiljer fyra olika slags orsaker – intentionstyper – hos föräldrarna: Den *trosintegrerade* typen har en direkt önskan att tron ska integreras som en del av barnets vardag. Den *traditionsförmedlande* typen som vill föra vidare den egna uppväxtens upplevelser av kristen tro och värderingar genom exempelvis söndagsskola och aftonbön. Den *realitetsaccepterande* typen som egentligen inte är så intresserad av trosförmedling utan snarare anser att faktakunskaper om kristendomen är något positivt. Slutligen, den *pragmatiska* typen som inte tillmäter det specifikt kristna någon särskild betydelse utan har fokus på kvaliteten och karaktären i den enskilda aktiviteten och som är öppen för allt det som kan vara positivt för barnet.¹⁹ Även om den trosintegrerade typen kan framstå som idealet från kyrkans perspektiv visar Hallen att föräldrarnas bevekelsegrunder till varför de väljer att låta barnen delta många gånger är andra.

Sammanfattningsvis vill jag lyfta fram fyra viktiga faktorer i Norska kyrkans reform: För det första handlar det om *konkretionsnivån i programmet*. Här finns läroplan, kursmål och specificerade undervisningstimmar. I ursprungsförslaget var trosupplärningsplanen betydligt mindre konkret, men önskemål från församlingar ledde till en högre grad av konkretion.

För det andra, *den lokala friheten* att utforma arbetet. Varje församling har till uppgift att sammanställa och reflektera över hur trosupplärningen bedrivs utifrån de lokala förutsättningar som råder. Detta möjliggör en dialogisk rörelse där såväl den nationellt samordnade riktningen och de lokalt präglade villkoren kommer till tals. Programmet fordrar att varje församling tar ett helhetsgrepp över sitt arbete med undervisning och mission, teologiskt, pedagogiskt och strukturellt. Samtidigt låter det sig anpassas till församlingarnas olika förutsättningar.

För det tredje, faktumet att en forskargrupp kartlagt och analyserat arbetet från första början har bidragit till en kontinuerlig, oberoende utvärdering. Det har också försett reflekterande praktiker i kyrkan med ytterligare input till deras arbete.

För det fjärde, resursbanken och den pedagogiska infrastruktur som trosupplärningen skapat i Norska kyrkan i form av konferenser, hemsidor och

19. Dag Hallen, "Trosopplæring i familiepedagogisk perspektiv: Hva kan kirken gjøre for å støtte foreldrene i oppdragelseoppgaven?", i Turid Skorpe Lannem & Hans Stifoss-Hanssen (red.), *Metode, mål og mening i Den norske kirkes trosopplæringsreform*, Bergen 2006, 46–47.

nätverk gör att goda exempel sprids och delas fortare och i högre utsträckning än förut.

Detta till trots är det uppenbart att det program som Norska kyrkan utvecklat med stöd av staten inte förmått axla skolans roll. Det gäller särskilt hur stor andel av barnen som berörs av undervisningen. Ändå får det beskrivas som ett omfattande och kraftfullt svar på de stora förändringar som skett på skolans område.²⁰

Hur ser det ut i Svenska kyrkan?

Man kan fråga sig hur detta ser ut i Svenska kyrkan? Norska kyrkan delar flera förutsättningar med Svenska kyrkan. Båda är tidigare statskyrkor av evangelisk-luthersk tradition som fortfarande är stora, numerärt sett. För bägge gäller också att det finns nationell lagtext som reglerar kyrkans roll i samhället.

Norska kyrkan har 3,8 miljoner medlemmar, vilket motsvarar ungefär 73 procent av befolkningen (2015) och Svenska kyrkan har ungefär 6,2 miljoner medlemmar, det vill säga cirka 62 procent av befolkningen. Kyrkliga handlingar som dop och konfirmation har i dag en starkare ställning i Norska kyrkan.²¹

I Sverige har skolans relation till kyrka och kristendom förändrats i flera steg sedan slutet av 1960-talet när kristendomskunskapen ersattes av en mer neutral religionsundervisning.

Religionssociologerna Jørgen Straarup och Mayvor Ekberg ger oss viktiga pusselbitar i sin undersökning om hur kunskapen om och intresset för kristen tro utvecklats i Sverige sedan 1970-talet. Utifrån en fallstudie tecknar de en bild av kraftig tillbakagång på en rad områden och finner att den främsta förklaringen till sjunkande kyrkostatistik och svaga kunskaper om kristen tro är kyrkans brist på undervisningsstrategier under 1900-talet. Författarna talar om ”den sorglöst försumliga kyrkan”:

[Allt] har sina rötter i försumlighet från kyrkans ledning under 1900-talet. Deltagandet i högmässan har mer än halverats, och det underlag av kunskap om kristendom och religiöst tänkande ur vilket ett intresse för gudstjänstlivet skulle kunna tänkas uppkomma har lagts för fåfot. Kyrkan har försummat att etablera ett alternativ till den un-

20. Som nämnts ovan har de aktiviteter inom trosupplärningen som haft bredest uppslutning engagerat ungefär 20 procent av medlemmarna i en åldersgrupp. Botvar, *När porten göres vid*, 24.

21. Anne-Louise Eriksson, Göran Gunner & Niclas Blåder (red.), *Exploring a Heritage: Evangelical Lutheran Churches in the North*, Eugene, OR 2012. Se även Erika Willander, ”Church Statistics in Nordic Comparison”, Uppsala 2017, opublicerad.

dervisning i den kristliga tron, som den allmänna skolan erbjöd fram till mitten av 1900-talet. [...] Ändå gör kyrkan inget [...] och resultatet blir [en] intresse mortalitet.²²

Det är ord och inga visor! Låt oss dröja ett tag vid denna kraftfulla kritik. Vad ligger bakom? Handlar det om en sorglös försumlighet och en avsaknad av krismedvetenhet? Det finns onekligen tecken på det motsatta under stora delar av 1900-talet. Redan i prästmötesavhandlingar från 1900-talets första decennium beklagas det om husförhören att de ”övas ej som önskligt vore”.²³ Dessutom sägs de vara dåligt besökta. Man bekymras över att såväl gudstjänstdeltagande som dop- och konfirmationspraxis minskar drastiskt. År 1900 talar biskop Gottfrid Billing (1841–1925) om den allt svagare kopplingen mellan skolan och kyrkan: ”När föräldrarna släppa barnen ifrån sig och när lärarna ej taga dessa med sig till gudstjänsten, huru, när och av vem skola de då lära att hitta vägen till kyrkan?”²⁴ Billing efterlyser en ”klar och sammanhängande kristendoms kunskap” och konstaterar sedan: ”Mig förekommer det som en förnedring, om vår kyrka ej förmår att göra detta”.²⁵

”Ändå gör kyrkan inget”, konstaterar Straarup och Ekberg. Detta påstående är inte grundlöst – jag ska återkomma till det, men här finns också sådant som pekar i en annan riktning. Den första planen för konfirmandarbete publicerades 1942 i en tid när *Lilla katekesen* fortfarande användes flitigt.²⁶ År 1955 publiceras en ny *Handbok för konfirmandlärare*. Här talas det om ”tilltagande sekularisering” och manas till en ”kraftuppladdning” i den ”nya missionssituation” som råder för hela kyrkans undervisning.²⁷ Under 1960-talet och som ett försök till svar på skolans förändrade uppdrag påbörjades ett nytt arbete med att skapa ett sammanhållet förhållningssätt till undervisning i Svenska kyrkan, ett ”helhetskatekumenat”. Upplevelsen var att undervisningsmomentet i de kyrkliga förrättningarna hade en alltför ”punktuell karaktär” och att ”det saknas en samordning av kyrkans peda-

22. Jørgen Straarup & Mayvor Ekberg, *Den sorgligt försumliga kyrkan, belyst norrifrån*, Skellefteå 2012; Anne-Louise Eriksson, *Att predika en tradition: Om tro och teologisk literacy*, Lund 2012, 182, 187.

23. Sven-Åke Selander, *Livslångt lärande i den svenska kyrkoförsamlingen Fleninge 1820–1890*, Uppsala 1986, 110. Se även Rune Larsson, ”Från kateketik till församlingspedagogik: Utvecklingslinjer i Svenska kyrkans undervisning under 1900-talet”, i Jan-Olof Aggedal, Carl-Gustaf Andrén & Anna J. Evertsson (red.), *Kyrka – universitet – skola: Teologi och pedagogik i funktion – Festskrift till Sven-Åke Selander*, Lund 2000, 139.

24. Selander, *Livslångt lärande*, 98.

25. Selander, *Livslångt lärande*, 167.

26. *Grundplan 42*, Uppsala 1942. Se även Karl-Erik Brattgård, *Kyrkans dopundervisning: Utredning verkställd på uppdrag av Svenska kyrkans centralråd*, Stockholm 1970, 16–18.

27. *Handbok för konfirmandlärare*, Stockholm 1955, 8–9.

gogiska verksamhet”.²⁸ Syftet var att utarbeta en undervisningsplan för alla stadier i kyrkan och samtidigt tydliggöra vad kristen fostran och undervisning innebär. Den satsningen kom aldrig helt i mål, men ledde till flera pedagogiska styrdokument under 1970-talet: så som *Kyrkans dopundervisning* (1970) och *Kyrkans utbildning* (1978).

År 1990 publicerades *Undervisning för alla*, en reviderad utgåva som slår fast undervisningens syfte till ”att hjälpa människan upptäcka, förstå och i sitt liv tillämpa den kristna tron”.²⁹ I *Grunddokument för Svenska kyrkans undervisning* från år 2000 samlas texter om den teologiska och pedagogiska syn som ska prägla Svenska kyrkans undervisning och lärande för alla åldrar och nivåer. Det är korta och enkelt skrivna texter med tillhörande frågor som samtalsunderlag. Det är tänkt som dels ett stöd i församlingarnas reflektion över det pedagogiska arbetet och dels som en resurs för Svenska kyrkans ledarskaps- och yrkesutbildningar.³⁰ *Riktlinjer för Svenska kyrkans konfirmandarbete* lanserades ursprungligen 1994. I denna skrift omtalas konfirmationsundervisningen som ”livstydning på dopets grund”.³¹ År 2008 kom riktlinjerna ut på nytt.³² I den nya versionen sätts konfirmandarbetet tydligare i sitt sammanhang, nämligen församlingens undervisning av barn och unga. Ärkebiskop Anders Wejryd skriver i förordet:

Genom konfirmandarbetet har Svenska kyrkan en unik möjlighet att möta ungdomar i ett brytningsskede i deras liv. Kyrkan vill vara ett stöd för unga människor och hjälpa dem att bearbeta angelägna frågor i ljuset av kristen tro. Uppgiften är betydelsefull och hur den utförs bidrar på olika sätt till att forma både Svenska kyrkans och samhällets framtid.³³

Uppräkningen ovan är inte komplett, men visar ändå de samordnade ansatser som gjorts för att bedriva undervisning och mission i takt med tiden.

28. Brattgård, *Kyrkans dopundervisning*, 8. Se även Lars Eckerdal, *Vägen in i kyrkan: Dop, konfirmation, kommunion – aktuella liturgiska utvecklingslinjer*, SOU 1981:66, Stockholm 1981, 350.

29. *Undervisning för alla: Mål och grundprinciper för Svenska kyrkans undervisning*, Uppsala 1990, 8–9.

30. *Lärande och undervisning: Grund för Svenska kyrkans pedagogiska arbete*, Uppsala 2000, 8–9.

31. *Riktlinjer för Svenska kyrkans konfirmandarbete*, Uppsala 2000, 7.

32. För en analys av dessa riktlinjer se Caroline Gustavsson, ”Mellan verklighet och vision: En diskursanalys av riktlinjer för Svenska kyrkans konfirmandarbete”, *Prismet* 67 (2016), 201–214.

33. *Riktlinjer för Svenska kyrkans konfirmandarbete*, Stockholm 2008, 8.

I sin analys är Straarup och Ekberg tydliga med vilket som är problemets grundorsaker ("Allt har sina rötter i [...] kyrkans ledning"). Det är riktigt att de med ledningsuppdrag i Svenska kyrkan under 1900-talet bär ett ansvar för hur utvecklingen sett ut, men som huvudsaklig förklaringsmodell har den sina brister. I sin empiriska studie beskriver Straarup och Ekberg förvisso symptomen, men orsakerna till förändringarna kan inte, menar jag, utläsas ur empirin. En del samhällsförändringar som får stora konsekvenser för kyrkor, så som globalisering, individualisering, urbanisering och sekularisering, står helt enkelt inte i en enskild kyrkas makt att påverka. Det ser vi också om vi tittar på medlemsutvecklingen i relation till folkmängd i de nordiska länderna. Mönstret är detsamma, även om Svenska kyrkan utmärker sig negativt.³⁴ Här behövs en realistisk bild av situationen.

Rätt bild av förändringarna

Medlemssiffrorna pekar neråt och Svenska kyrkan har inte många år kvar som majoritetskyrka. Vi ser också en tydligt avtagande utveckling när det gäller dop och konfirmation.³⁵ Gudstjänstsiffrorna går neråt, precis som Straarup och Ekberg hävdar, och det gäller särskilt den ordinarie söndagsgudstjänsten. Här har skett stora förändringar de senaste 20 åren. Nya gudstjänstformer och -tider gör dock att den totala minskningen av årliga gudstjänstbesök inte är lika stor. Det är en missuppfattning att "alla" gick i kyrkan för 100 år sedan.³⁶ Tittar vi på deltagande i regelbunden veckoverksamhet så ser vi till och med positiva siffror. Antalet unga frivilligledare har fördubblats sedan 2001.³⁷

I korthet är alltså inte skillnaden riktigt lika påtaglig när det gäller den trofasta kärnans storlek. Det är i stället bland det stora antalet i befolkningen som de mest dramatiska förändringarna skett. Inte minst dopsiffrorna, som också är vägen in i Svenska kyrkan, talar tydligt om framtiden.

I den bemärkelsen har Straarup och Ekberg rätt i att svaret inte stod i proportion till förändringarna. Den mest konkreta gäller skolan: Från att ha lagt en grund för kristen fostran och utgjort en länk till kristna riter och gemenskap som kyrkan sedan kunde bygga vidare på till att ha ett uppdrag helt skilt från kyrkans fostrande ambitioner. När vi talar om undervisning och skolans förändrade roll handlar det alltså inte bara om kunskap i kognitiv bemärkelse, utan också om riter och delaktighet. I antologin *Sedd men osedd* är den tidigare ärkebiskopen Anders Wejryd självkritisk:

34. Willander, "Church Statistics in Nordic Comparison".

35. Willander, "Church Statistics in Nordic Comparison".

36. Erika Willander, *What Counts as Religion in Sociology? The Problem of Religiosity in Sociological Methodology*, Uppsala 2014.

37. "Svenska kyrkan i siffror", <https://www.svenskakyrkan.se/statistik>, besökt 2018-04-24.

Med sextioalet flyttade kristendomsundervisningen slutligt ut ur den allmänna skolan. [...] Av skäl som någon borde undersöka djupare så tog aldrig Svenska kyrkan något riktigt grepp om barn- och ungdomsundervisningen och med tiden inte heller om vuxenundervisningen.³⁸

I det norska exemplet har vi sett nyckelfaktorer bakom ett systematiskt och samordnat program för lärande och dessa tycks inte vara knutna till förutsättningar som är unika för Norska kyrkan. Det är också Straarup och Ekbergs bild: ”Kan en trosupplärningsreform beslutas och genomföras väster om Åreskutan bör det kunna gå även öster om samma berg”.³⁹ Givet att likheterna mellan de två kyrkorna är så pass stora kan man fråga sig varför Svenska kyrkan inte gjort något liknande? Det är en spekulativ fråga, men jag tror inte att sorglös försumlighet räcker som förklaringsmodell. Jag menar i stället att vi finner nycklar till svar i teman som organisation och pedagogisk grundsyn.

Organisation

Det är frestande att jämföra processen fram till ny kyrkohandbok i Norska kyrkan 2011, med Svenska kyrkans 2017. Arbetet liknar det som krävs för att ta fram en plan för undervisning så till vida att det handlar om centralt led- da processer där teologiska, organisatoriska och ekonomiska frågor samsas. I Sverige har arbetet kantats av kritik om såväl toppstyrning som svagt ledarskap. Präster och musiker har skrivit upprop och tidsplanen har förlängts. Röster har höjts för att musiken skulle släppas fri och församlingarna få göra som de vill.⁴⁰

Det faktum att Norge efter en snabbare och mer harmonisk process antog en handbok i bred enighet kan förstås handla om själva hantverkets kvalitet, men jag utesluter inte att det också säger något om hur de två kyrkorna är organiserade. I Norska kyrkan är präster anställda centralt och det finns en större möjlighet att fatta beslut för hela kyrkan. I Svenska kyrkan är stiftens självständigare och präster och övriga anställs lokalt.

Svårigheten i att samordna en undervisningssatsning av det här slaget nämns återkommande i de intervjuer jag gjort med präster och pedagoger i Svenska kyrkan:

38. Anders Wejryd, ”En svårförklarlig kyrka”, i Anders Bäckström & Anders Wejryd (red.), *Sedd men osedd: Om folkkyrkans paradoxala närvaro inför 2020-talet*, Stockholm 2016, 25.

39. Jørgen Straarup, ”Från outsourcing till ’insourcing’: Trosundervisningen i Svenska kyrkan under 1900-talet”, *Kyrkohistorisk årsskrift* 113 (2013), 54.

40. Se till exempel debatten om kyrkohandboken i *Kyrkans Tidning*, <http://www.kyrkanstidning.se/amne/kyrkohandbok>, besökt 2018-14-19.

Jag tror att det finns en väldigt liten vilja till samordning. Jag tror att det finns ganska mycket vilja till... till att ”vi känner våra behov, vi vet mest här. Vi kan bäst själva”. Lite brutalt uttryckt. Och sedan så kan vi gärna ta del av pengar från ett nationellt projekt.⁴¹

Och en annan:

Jag hoppas verkligen att det blir så [ett samordnat program för undervisning och lärande], men det är också ganska mycket ångest, för vi är lite ovana med att jobba så tror jag, både som församling och kyrka. Jag tänker att det är... när jag läser om den norska satsningen, så är det kanske också det som blir problemen, att vi har svårt för att ta en färdig mall.⁴²

I dag ser arbetet med lärande och undervisning för barn olika ut i Svenska kyrkans församlingar. Konfirmandarbetet, som också är det tydligast reglerade, håller som regel hög kvalitet. Det vittnar de pedagoger och präster jag intervjuat om och det bekräftar också uppgifter från ett gemensamt europeiskt forskningsprojekt. Av de tio kyrkor från olika länder som deltar hamnar Svenska kyrkan i topp med 90 procent som säger sig vara nöjda eller mycket nöjda med konfirmandtiden.⁴³ Ändå sjunker konfirmandseden i högre takt än i något av de andra jämförda länderna. En delförklaring till detta tror jag att vi finner i arbetet med de yngre åldrarna. Många medarbetare i Svenska kyrkan känner igen sig i pedagogens bild av den egna församlingen:

På barnsidan så är jag fortfarande bekymrad. Där finns det för lite och... Det är fortfarande ganska mycket så att vi ger en slags förlängd uppfostran. Vi blir bara en... ja, den undervisningen som sker handlar om att vi ska vara snälla mot varandra, men det får inget djup... och ingen växtmån egentligen.⁴⁴

En viktig tanke när Norska kyrkan planerade trosupplärningsprogrammet var att möjliggöra en jämn och kontinuerlig kontakt med barnen. Upplevelsen var att kyrkan gjorde framgångsrika punktinsatser, men att det däre-

41. Intervju GV, 4.

42. Intervju KD, 2.

43. Christoph H. Maass & Henrik Simojoki, ”Minding the Gap: Overall Satisfaction and Perceived Daily Life Relevance of Confirmation Work”, i Friedrich Schweitzer, Kati Tervo-Niemelä & Thomas Schlag (red.), *Youth, Religion and Confirmation Work in Europe: The Second Study*, München 2015, 127.

44. Intervju HS, 2.

mellan fanns långa perioder utan egentlig kontakt med barnen. Situationen känns igen i Svenska kyrkan: det finns några åldrar i vilka många kommer i kontakt med kyrkan och andra där detta är betydligt mer sällsynt. Forskning visar att detta i längden riskerar minska intresset för allt deltagande.⁴⁵ En pedagog i Svenska kyrkan reflekterar till exempel över sambandet mellan församlingens barntimmeverksamhet och konfirmationsdeltagandet. Hon är positiv till en samordnad plan som syftar till en jämn kontakt med barnen och ser följderna av den barntimmeverksamhet som lades ner för knappt tio år sedan:

Vi har haft så otroligt mycket konfirmander på sommaren i vår församling. Mycket barn i kommunen. Nu börjar konfirmationsdeltagandet dala lite grann och det är naturligtvis konsekvenser av... att det var första året som konfirmanderna inte gått på barntimmar. Så nu har vi inte den kopplingen bakåt... Men det är ju jätteviktigt att fylla den här 6–12-årsbiten, så att man inte tappar dem. Att skapa de här rutinerna, att komma till kyrkan regelbundet. De här 145 timmarna på 6–12 år, de är jätteviktiga.⁴⁶

Nedläggningen av barntimmeverksamheten, förklarar pedagogen, var motvillig och liksom i många andra församlingar ett resultat av den utökade allmänna förskolan. Det är alltså ett exempel på förändring som inte står i enskilda församlingars makt att påverka. En systematisk och samordnad plan för lärande kan inte rå över den sortens omständigheter. Däremot kan den ge verktyg att pedagogiskt analysera förändringen ur ett lokalt perspektiv och väcka frågan om alternativa strategier.

Församlingar i Svenska kyrkan har också i dag dokument som reglerar arbetet med undervisning. Dels finns församlingsinstruktionen i vilken församlingen reflekterar över sitt uppdrag på ett mycket generellt plan. Därutöver finns som regel olika former av handlingsplaner för till exempel konfirmandarbete och barnverksamhet. En systematisk och samordnad plan, i Norska kyrkans tappning, är mer övergripande och strategisk än lokala handlingsplaner, men mer detaljerad och omfattande än församlingsinstruktionens korta skrivningar.

Pedagogisk grundsyn

I Svenska kyrkan framhålls avsaknaden av program och läroplan ibland som ett medvetet pedagogiskt vägval som bottnar i övertygelsen att kristen tro

45. Se till exempel Intervju HS, 2; Jonas Bromander, *Svenska kyrkans medlemmar*, Stockholm 2011, 87–102, 133–143.

46. Intervju LP, 4.

inte låter sig fångas i ett systematiskt program. Till skälen som hörs och som även anförts när frågan diskuterats i Kyrkomöten under 1990- och 2000-talen är att det står i konflikt med Svenska kyrkans kunskapssyn (underförstått: ett samordnat program implicerar en förlegad kunskapssyn), att det hämmar den lokala kreativiteten och att det inte passar en kyrka där församlingarna har så olika förutsättningar (underförstått: det samordnade programmet saknar flexibilitet). Planer ska i stället upprättas lokalt.⁴⁷ Synpunkter av dessa slag äger sin riktighet, men drabbar egentligen *en viss sorts program*, inte förekomsten av ett program.

Läroplansforskare som Ulf P. Lundgren och Anita Kärner är tvärtom tydliga med att en välgjord läroplan i själva verket förstärker den önskade inriktningen, har svängrum för skiftande kontexter och möjliggör lokal anpassning. Förekomsten av program och läroplan i sig säger ingenting om vare sig innehåll eller inriktning.⁴⁸

När Svenska kyrkans kyrkomöte och kyrkostyrelse 2012 beslutade om en större satsning på undervisning och lärande, *Dela tro – dela liv*, valde man att låta stift och församlingar söka pengar för enskilda projekt utan inbördes samordning. Det regionala prioriterades framför det samordnade och det tidsbegränsade framför långsiktigare lösningar.⁴⁹

Avslutning

Jag tror inte att frågan om ett systematiskt och sammanhängande program är ödesfrågan, varken för Svenska kyrkan eller någon annan kyrka. Däremot tror jag att den kastar ljus över en fråga som är det: nämligen den om undervisning mer generellt. Både kyrkor och utbildningsinstitutioner vet alltför väl att minskad kunskap sällan leder till nyfikenhet och vetgirighet, utan snarare till avsaknad av intresse och snabbt sjunkande relevans.

Det kan finnas en frestelse för fackteologer att göra detta till en fråga om ecklesiologi och kyrkosyn. ”Först och främst måste vi ta reda på vad det är att vara kyrka!”, heter det ibland. Något liknande kan gälla pedagoger som vill avgränsa det till frågor om kunskap och pedagogisk grundsyn. Bådadera är viktiga men otillräckliga. Som vi sett är detta frågor med teologiska och

47. ”Församlingsutskottets betänkande 1992:504 ’Om Svenska kyrkans arbete i skolan’”, i *Ombudsmötet 1992, bihang 2–13*, Stockholm 1992.

48. Ulf P. Lundgren, *Att organisera omvärlden: En introduktion till läroplansteori*, Stockholm 1981; Anita Kärner et al., ”Principal Steps towards Curricular Freedom in Estonia”, i Wilma Kuiper & Jan Berkvens (red.), *Balancing Curriculum Regulation and Freedom across Europe*, Enschede 2013, 21–38.

49. När detta skrivs har Svenska kyrkan på nationell nivå påbörjat ett nytt arbete med undervisning och lärande där erfarenheterna från *Dela tro – dela liv* är en av utgångspunkterna i vad som beskrivs som en mer systematisk och samordnad satsning. Se ”Ett program för lärande och undervisning i Svenska kyrkan”, Kyrkostyrelsen, dnr 2016/088, Uppsala 2018.

pedagogiska dimensioner, men också organisatoriska och ekonomiska. Kort sagt, här behövs en bred uppsättning analysinstrument.

Här bidrar läroplansforskningen med väsentliga insikter hur lärande organiseras och styrs och Norska kyrkan utgör ett intressant exempel för de andra nordiska kyrkorna.

För den som är intresserad av att studera förutsättningarna för kyrkans undervisning i dag är det välkommet med en bred ansats. Det är klokt att skapa sig en realistisk bild av utmaningarna för att på så sätt förstå vilka möjligheter som dessa utmaningar kan driva fram. ▲

SUMMARY

This article explores Christian education and learning in the Church of Sweden and the Church of Norway today. Given the impact of major changes in society and in school curricula over the last fifty years, the conditions of this work are changing. What major challenges are identified today? How have these two churches responded to the new circumstances? The Church of Norway has developed a systematic programme for education and learning in all congregations. What is the rationale behind this approach and to what extent does it resonate with the challenges in the Church of Sweden? The author argues that so far, the Church of Sweden has not responded strategically and systematically to a situation where the schools are no longer responsible for the teaching of Christian faith. Even though the Church of Norway's programme is developed from specific conditions and in a certain context, there may be lessons to be learnt for other churches, such as the Church of Sweden. In the concluding part of the article, these alleged lessons are reflected on theologically and pedagogically.

Historievetenskap utan dogmatiska skygglappar

En replik till Tobias Hägerland och Cecilia Wassén

MATS WAHLBERG

Mats Wahlberg är docent och lektor i systematisk teologi vid Umeå universitet.

mats.wahlberg@umu.se

Jag är tacksam för Tobias Hägerlands och Cecilia Wasséns bitvis mycket tänkvärda respons på min artikel ”Tre myter om mirakel”.¹ Det är glädjande att frågan om den metodologiska naturalismens rimlighet som historievetenskapligt paradigm kan belysas genom en vetenskaplig dialog i svensk kontext.

Är tro på mirakel oförenlig med vår naturvetenskapliga kunskap? I min artikel kritiserade jag denna uppfattning, som jag karakteriserade som en myt (”Första myten: Vår naturvetenskapliga kunskap utesluter mirakel”).² För att vederlägga myten resonerade jag så här: Naturlagarna dikterar bara hur fysiska kroppar beter sig *ceteris paribus*, det vill säga under förutsättning att inga andra krafter än de som naturlagarna omnämner blandar sig i skeenden. Ingen naturlag (naturvetenskaplig teori) innehåller påståendet att *endast* de krafter som naturlagarna omnämner existerar. Det betyder att vår kunskap om naturlagarna – vår samlade naturvetenskapliga kunskap – inte utesluter att fysiska kroppar ibland påverkas av andra krafter än de som naturlagarna omnämner, till exempel övernaturliga krafter (Guds oförmedlade handlande). Om så sker, har vi att göra med mirakel.

1. Tobias Hägerland & Cecilia Wassén, ”Mirakler och historievetenskaplig metod: En replik till Mats Wahlberg”, *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 93 (2017), 209–221.

2. Mats Wahlberg, ”Tre myter om mirakel: Reflektioner kring övernaturliga förklaringar och historisk metod utifrån boken *Den okände Jesus*”, *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 93 (2017), 193–195.

När de pressas lite brukar även de mest övertygade ateister instämma i detta enkla resonemang. ”Strängt taget”, brukar de säga, ”råder ingen logisk oförenlighet mellan vår kunskap om naturlagarna och förekomsten av mirakel”.

Jag hade väntat mig att Hägerland och Wassén skulle göra ett liknande medgivande, och erkänna att deras uttalanden om oförenlighet i boken *Den okände Jesus* var retoriska överdrifter.³ I stället försvarar de sina formuleringar på följande sätt: ”Att mirakelberättelser är ’omöjliga’ eller ’oförenliga med vår naturvetenskapliga kunskap’ är snarast att betrakta som truism – annars vore det ju inte fråga om mirakler!” (212). De verkar alltså mena att mitt ovanstående resonemang motsäger en truism och alltså är självklart falskt. Jag lämnar till läsaren att avgöra om så är fallet.

Ett mycket intressantare argument levererar Hägerland och Wassén när de diskuterar den tredje ”myten” (”Vetenskapen kan inte befatta sig med Gud”). Till min glädje instämmer författarna delvis i min kritik av denna myt. De är villiga att medge att vetenskapen kan befatta sig med Gud. Akademiska religionsfilosofer kan legitimt överväga om Gud är en rimlig förklaring till exempelvis universums existens. Dock kan inte *historievetenskapen* befatta sig med Gud på ett motsvarande sätt, det vill säga överväga om Gud eller något annat övernaturligt skulle kunna vara en rimlig förklaring till mirakulösa händelser i historien. Varför inte? Hägerland och Wassén ger inte något direkt skäl, men anför följande resonemang:

Som historiker kan vi inte vara mer öppna för övernaturliga skeenden än vad en naturvetare eller medicinare är i sin forskning. Den som kritiserar historiker för att inte vilja släppa in Gud som en aktör i det förgångna måste, för att vara konsekvent, också kritisera en forskande läkare som inte överväger Gud som förklaring. (212)

Denna passage antyder att författarna ser historievetenskapen som närmare besläktad med naturvetenskap än med religionsfilosofi – ett antagande många skulle ifrågasätta. Men låt mig ge ett direkt svar på deras invändning. Måste jag i konsekvensens namn säga att också naturvetare bör överväga Gud som en förklaring? Nej, det finns nämligen en mycket relevant skillnad mellan naturvetenskap och historievetenskap. Naturvetenskapernas studieobjekt är *naturen och dess lagar*. Om Gud finns är han inte en del av naturen, och hans eventuella handlande hamnar därför – i egenskap av övernaturligt – utanför de paradigmatiske naturvetenskapernas studieobjekt. Det är alltså

3. Cecilia Wassén & Tobias Hägerland, *Den okände Jesus: Berättelsen om en profet som misslyckades*, Stockholm 2016.

väldigt rimligt för naturvetare att inte överväga Gud som förklaringsfaktor. Guds handlande kan visserligen påverka naturliga processer, men studiet av denna påverkan är inte en naturvetenskaplig uppgift. Guds beteende kan ju inte – till skillnad från naturfenomen – inordnas under allmängiltiga lagar och förutsägas eller replikeras under identiska omständigheter. Om Gud finns är han en personlig agent som inte på någon nivå kan reduceras till naturvetenskapligt beskrivbara mekanismer.

Historievetenskapens studieobjekt motiverar inte på motsvarande sätt en begränsning av förklaringsfaktorerna till naturliga orsaker. Historiker studerar ju inte naturen och dess inneboende lagar, utan den mänskliga civilisationens förflutna. Allt som har påverkat det mänskliga samhället och kulturen i det förflutna är därmed i princip relevant för historievetenskapen. Om utomjordingar landade år 1000 f.Kr. och interagerade med människor är detta i högsta grad av historiskt intresse. Ingenting i historievetenskapens natur eller studieobjekt utesluter per definition utomjordiska orsaker från att beaktas i historiska förklaringar. Precis samma sak gäller för eventuella övernaturliga agents påverkan på mänsklig civilisation. Historikerns studieobjekt är inte – som naturvetarens – ”det naturliga”, utan ”det förflutna”, och personliga agents icke-lagbundna handlande kan mycket väl figurera i historiska (till skillnad från naturvetenskapliga) förklaringar. För historievetenskapen spelar det alltså ingen roll att Guds eventuella handlande inte kan inordnas under allmänna lagar och replikeras under identiska omständigheter. Detta gäller i större eller mindre utsträckning för alla historiska agenter.

Förvisso finns det många som menar att det är epistemologiskt omöjligt att bevisa att någonting övernaturligt skett i det förflutna, och att mirakler av *detta* skäl undandrar sig historisk undersökning. Detta påstående är identiskt med vad jag kallade den andra myten: ”Även om mirakler kan förkomma, är det aldrig rationellt att acceptera en mirakelrapport som sann eller sannolik” (195–201). Det är David Hume (1711–1776) som gett upphov till denna myt, och i artikeln visar jag varför de flesta filosofer i dag underkänner Humes resonemang, eller tolkar hans poäng som väldigt begränsad. Mirakler kan inte avföras på förhand från historisk undersökning med hänvisning till att de skulle vara epistemiskt otillgängliga. Hägerland och Wassén ger inget svar på detta, och påstår att den andra myten knappast ”har någon förankring alls” i deras bok (212). De visar dock att de baserar sitt tänkande på denna myt när de säger följande: ”Att världen i grunden fungerar på samma sätt i dag som den gjorde i antiken är ett grundläggande antagande som måste göras för att den historiska metoden ska kunna användas” (220). Detta påstående kan den historiefilosofiskt beläste identifiera

som Ernst Troeltschs (1865–1923) ”analogiprincip”, som bara är en omformulering av Humes huvudpoäng i ”Of Miracles”.⁴ Analogiprincipen uttrycker dock Humes poäng på ett klumpigt sätt: Frågan är inte om vi måste anta att världen fungerar på samma sätt i dag som under antiken, utan om vi kan ha goda skäl att tro att världen ibland *inte fungerar normalt* (i dag eller under antiken spelar ingen roll). Hume och Troeltsch menar att vi aldrig kan ha goda skäl att tro det. De flesta samtida filosofer menar att Hume och Troeltsch har fel, och att man mycket väl kan bedriva historiska studier utan att på förhand utesluta mirakler.

Hägerland och Wassén ger dock ytterligare två skäl till varför de menar att historiker måste vara metodologiska naturalister. Det ena skälet är att ett sådant förhållningssätt är kutym inom historievetenskapen, och särskilt inom icke-biblisk historievetenskap. Att ta möjligheten till mirakel i beaktande ”vore otänkbart på andra antik- och historievetenskapliga områden” (210). Den metodologiska naturalismen är ”ett normalt akademiskt förhållningssätt till historievetenskap” (213). ”I de allra flesta humanvetenskapliga sammanhang torde en diskussion av detta slag [om mirakler] framstå som ganska obegriplig” (220).

Det är möjligt att metodologisk naturalism är en hållning som omfattas av en majoritet bland historiker. Men är hållningen motiverad? Min artikel ifrågasätter den filosofiska grundvalen för den metodologiska naturalismen som historievetenskaplig princip. Ett sådant ifrågasättande kan inte bemötas med hänvisning till vad som är ”normalt”. Vetenskapshistorien visar att metodologiska paradigmen ibland måste överges när deras rationella grundval underminerats. Även en metodologi som betraktas som normal måste kunna försvaras. I detta sammanhang är ett klagande på sin plats: Den mer öppna metodologi som jag föreslår som alternativ till metodologisk naturalism innebär inte, som författarna antyder, att *olika* metodologiska normer skulle gälla inom biblisk och icke-biblisk historievetenskap. Min tes är att den metodologiska naturalismen bör avskaffas inom *all* historievetenskap.⁵

4. ”Humean considerations are [...] rechristened as the ‘principle of analogy’ in the writings of the theologian Ernst Troeltsch”. Michael Levine, ”Miracles”, in Edward N. Zalta (red.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/miracles/>, besökt 2018-05-17. Se också Joe Houston, *Reported Miracles: A Critique of Hume*, Cambridge 1994, 66–82.

5. Ingenting hindrar förstås historiker från att studera historien med utgångspunkt i explicit naturalistiska (eller kristna, eller marxistiska, eller buddhistiska) ontologiska bakgrundsövertygelser. Men såvida inte dessa bakgrundsövertygelser etableras genom argument, handlar det då om konfessionell historievetenskap. En invändning som kan resas mot min ovan nämnda tes är följande: Skulle inte historiker drunkna i mirakelberättelser att utreda om de inte kunde avfärda dem kollektivt med hänvisning till principen om metodologisk naturalism? Det finns inget skäl att tro detta, eftersom de flesta mirakelberättelser i historiska källor inte stöds av särskilt stark evidens. Vi kan jämföra historikerns situation med forskare som studerar vår samtid. Nuförtiden väller det in UFO-

Det andra skäl som Hägerland och Wassén anför till stöd för den metodologiska naturalismen är att utan denna princip kommer subjektivt godtycke att präglade de historievetenskapliga bedömningarna. I min artikel skriver jag att mirakelrapporter bara förtjänar att tas på allvar om det finns omständigheter som är ”mycket svåra att förklara” utan att anta att det rapporterade miraklet verkligen hänt. Denna princip tas för given av de flesta som försvarar möjligheten till en vetenskaplig bedömning av mirakelrapporters sannolikhet – ingen hävdar ju att *alla* rapporterade mirakel bör accepteras bara därför att det finns påstådda vittnen. Men Hägerland och Wassén menar att principen öppnar för subjektivt godtycke: ”Här visar sig också det grundläggande problemet med Wahlbergs princip: vem ska avgöra när omständigheterna är tillräckligt ’svåra att förklara’? Tillämpningen av principen blir med nödvändighet högst subjektiv” (216). Lite senare skriver de, med hänvisning till samma princip:

Hur svårt är ”mycket svårt”? När upphör en naturalistisk förklaring att vara ” trovärdig”? Hur vet man när samtliga naturalistiska förklaringsmodeller är uttömda? Och vilka krav ska ställas på uppgifter om en anomali [ett mirakel] för att dessa ska anses mer ” trovärdiga” än den naturalistiska förklaringen? (219–220)

Låt mig besvara dessa frågor en i taget. De är alla bra frågor – och frågor som alla vetenskapliga discipliner konfronteras med. När en naturvetare formulerat en hypotes för att förklara något fysiskt fenomen, ställer hon sig alltid frågan: Är denna (naturalistiska) hypotes *trovärdig* som förklaring till fenomenet? Att besvara denna fråga är en komplex process, där olika och ofta inkommensurabla parametrar måste tas i beaktande, till exempel hypotesens överensstämmelse med etablerad bakgrundskunskap, dess enkelhet, dess förmåga att generera nya sanningsenliga prediktioner, dess förhållande till alternativa hypoteser och så vidare. Det finns ingen formel som talar om exakt hur dessa parametrar ska vägas mot varandra. ”När upphör en naturalistisk förklaring att vara trovärdig?” är därmed en fråga som inte har något självklart svar ens inom de mest hårdkokta naturvetenskaperna.

Man *skulle* förstås kunna reducera spelrummet för ”subjektiva” bedömningar inom ett vetenskapsområde genom att helt enkelt stipulera att vissa typer av förklaringar aldrig ska övervägas – till exempel förklaringar som hänvisar till kontroversiella fenomen som parallella universum, eller till

rapporter på daglig basis. Dessa rapporter kan inte avfärdas kollektivt med hänvisning till principen om metodologisk naturalism, eftersom existensen av utomjordiskt liv och flygande tefat är fullt förenlig med naturalismen. Ändå tyder inga tecken på att samtidsforskare skulle drunkna i vederhäftiga UFO-rapporter som de måste ägna tid åt att utreda.

konstigheter som kvantmekanisk obestämdhet. Men denna strategi vore ju uppenbart irrationell, såvida det inte finns mycket goda skäl att tro att parallella universum eller kvantmekanisk obestämdhet faktiskt inte existerar. Ingen naturvetare skulle argumentera på följande sätt: Det är oklart om parallella universum existerar eller inte, men för att reducera spelrummet för subjektiva bedömningar så bestämmer vi att den typen av förklaringar aldrig ska övervägas. Denna argumentationslinje verkar dock drivas av Hägerland och Wassén. De medger ju att det är oklart huruvida Gud existerar eller inte – ”historievetenskapen måste förhålla sig ontologiskt agnostisk till ’den yttersta verkligheten’” (212) – men för att reducera spelrummet för subjektiva bedömningar rekommenderar de att historiker aldrig ska överväga teistiska förklaringar. Kanske är detta sätt att resonera på ”normalt” inom historievetenskapen. Rimligt är det emellertid inte.

”Hur vet man när samtliga naturalistiska förklaringsmodeller är uttömda?”, frågar sig författarna också. Det behöver man förstås inte veta. För att en övernaturlig förklaring ska vara intressant räcker det med att man i *nuläget* inte kan tänka sig en naturalistisk förklaring som implicerar alla relevanta data. Om en ny och bättre naturalistisk hypotes dyker upp i någon forskares hjärna i framtiden, då omprövar man sitt ställningstagande till den övernaturliga hypotesen. Det är så man går tillväga vid hypotesprövning i alla vetenskapliga sammanhang. Bara för att man accepterat en viss (naturlig eller övernaturlig) förklaring som den bästa, betyder inte detta att en slutpunkt nåtts för den vetenskapliga prövningen. Prövningen går vidare genom att nya hypoteser föreslås och jämförs med den för tillfället accepterade hypotesen med avseende på förklaringskraft, enkelhet, överensstämmelse med bakgrundskunskap och så vidare. Som Karl Popper (1902–1994) visat når den vetenskapliga prövningen aldrig en slutpunkt.

”Vilka krav ska ställas på uppgifter om en anomali [ett mirakel] för att dessa ska anses mer ’ trovärdiga ’ än den naturalistiska förklaringen?”, frågar sig författarna vidare. Ett sätt att besvara frågan presenterade jag ganska utförligt i min artikel (199–200). Med hjälp av Thomas Bayes (1702–1761) teorem kan man föra formaliserade sannolikheteoretiska resonemang om hur många oberoende vittnen som behövs – och hur genomsnittligt trovärdiga dessa vittnen måste vara – för att göra sannolik en händelse som i sig själv har en väldigt låg före-sannolikhet, till exempel en uppståndelse. Charles Babbage (1791–1871) demonstrerade, som jag skrev i artikeln, att:

Om ettusen miljarder människor har dött utan att uppstå, kan vittnesmålen från elva oberoende vittnen som samstämmigt säger att den ettusen miljarder-första människan som dog också uppstod, göra det

sannolikt att en uppståndelse faktiskt skett – under förutsättning att dessa vittnen är sådana, att de talar sanning i 99 fall av 100. (199)

Notera att talet *elva* inte är taget ur luften när det gäller vittnen, och inte heller angivelsen *99 fall av 100* när det gäller vittnenas trovärdighet. Dessa tal är de som matematiskt behövs för att kompensera den låga sannolikhet som observationen av *ettusen miljarder människor som dött utan att uppstå* implicerar beträffande möjligheten till en framtida uppståndelse. Så om elva oberoende vittnen med den angivna trovärdighetsgraden vittnar om en uppståndelse, kan man argumentera för att den övernaturliga hypotesen (en faktisk uppståndelse) är sannolikhetsmässigt *mer trovärdig* än det naturalistiska alternativet (att alla de oberoende vittnena samstämmigt har fel).⁶

Självklart kan förutsättningarna bakom detta resonemang kritiseras, och uppskattningen av de numeriska värdena ifrågasättas (liksom fallet är med alla formaliserade sannolikhetsteoretiska resonemang). Exemplet antyder dock att det finns extremt stringenta sätt att vetenskapligt argumentera för en övernaturlig hypotes trovärdighet i förhållande till en naturalistisk hypotes. Måste inte Hägerland och Wassén – innan de avfärdar alla övernaturliga hypoteser med hänvisning till ”subjektivt godtycke” – diskutera det Bayesianska paradigmet resurser i detta avseende? Och borde inte författarna också i rättvisans namn fråga sig om inte spelrummet för det subjektiva godtycket är lika stort när man jämför två *naturalistiska* hypoteser med varandra inom bibelvetenskapen? Hur som helst: höjden av subjektivt godtycke vore att utesluta alla övernaturliga förklaringar från det vetenskapliga samtalet med motiveringen att spelrummet för subjektiva bedömningar då blir mindre.

Låt mig avslutningsvis säga några ord om författarnas kritik av N.T. Wright, och i samma veva räta ut ett missförstånd beträffande definitionen av ”mirakel”. Hägerland och Wassén ser Leon Festingers (1919–1989) teori om kognitiv dissonans som ”ett försök att gå bakom och förklara” uppståndelsevisionerna och upptäckten av den tomma graven (219). Wright däremot menar att teorin presenterar en *alternativ* förklaring till uppståndelse tron, det vill säga en förklaring där visioner och en tom grav inte alls figurerar.

Beträffande den tomma graven har jag ingen aning om hur författarna tänker sig att denna händelse skulle kunna vara orsakad av kognitiv dissonans. Jag begränsar mig därför till att diskutera visionerna. För en lekman kan det förvisso låta rimligt att personer som upplever en kognitiv dissonans

6. Se John Earman, *Hume's Abject Failure: The Argument Against Miracles*, New York 2000, 53–61.

kan drabbas av hallucinationer eller visioner av något slag som bekräftar deras hotade övertygelser. Men det finns ingenting i Festingers studie – eller, så vitt jag vet, i senare vidareutvecklingar av teorin⁷ – som ger något stöd för denna hypotes. Tefatssekten fick inga nya *visioner* sedan deras förutsägelser vederlagts av verkligheten. De började inte hallucinera. Vad som hände var att de började tro att kataklysmen uteblev till följd av deras egen hängivenhet och aktivitet. Den kognitiva dissonansen ledde alltså till att en ny övertygelse föddes, helt utan hjälp av visioner.⁸

Den föreslagna förklaringen av uppståndelsetron i termer av kognitiv dissonans är således, precis som Wright säger, ett *alternativ* till visionerna och den tomma graven. Att postulera en kognitiv dissonans hos lärjungarna tillför inget väsentligt om man som forskare accepterar visionerna och den tomma graven som historiska. Visionerna och upptäckten av graven är ju i sig själva tillräckliga som förklaring till uppståndelsetron, och Festingers teori ger oss inget skäl att tro att kognitiv dissonans skulle ha orsakat visionerna. Hägerlands och Wasséns kritik av Wright är alltså missriktad.

De kritiserar dock Wright i ett annat avseende också, och i denna kritik använder de sig av vad de betraktar som min definition av mirakel:

För Wahlberg är alltså ”mirakel” liktydigt med ”anomali” eller ”något som naturen inte kan åstadkomma”. Den senare formuleringen ska troligen förstås som ”något som naturen, så långt vi för närvarande har kunskap om den, inte kan åstadkomma” [...] annars verkar Wahlbergs påstående om att även naturalisten kan konstatera förekomsten av ”mirakel” ologiskt. (214)

Men denna tolkning av min mirakeldefinition är felaktig. Här måste vi skilja mellan ontologi och epistemologi. Min mirakeldefinition är (liksom de flesta mirakeldefinitioner) ontologisk: Ett mirakel är en händelse som verkligen ”går emot vad totaliteten av naturlagar dikterar” (194), det vill säga en händelse ”som naturen inte kan åstadkomma” (202). Epistemologiskt kan vi aldrig vara *helt* säkra på att en viss händelse är ett mirakel. Möjligheten finns alltid att någon oupptäckt naturlag kan förklara den i naturliga termer. Men i fallet med Jesu uppståndelse vore det uttryck för överdriven skepticism att

7. Eddie Harmon-Jones & Cindy Harmon-Jones, ”Cognitive Dissonance Theory after 50 Years of Development”, *Zeitschrift für Sozialpsychologie* 38 (2007), 7–16.

8. Visserligen kom denna nya övertygelse till dem i form av ett ”meddelande” från den astrala sfären, men sådana meddelanden (förmedlade via ”automatskrift”) hade gruppen tagit emot långt innan sekten försats i ett tillstånd av kognitiv dissonans. Kognitiv dissonans är således inte förklaringen till dem. Leon Festinger, Henry W. Riecken & Stanley Schachter, *When Prophecy Fails: A Social and Psychological Study of a Modern Group That Predicted the Destruction of the World*, Minneapolis, MN 1956, 169.

ta denna teoretiska möjlighet på allvar. Det finns inga skäl att tro att uppståndelsen (om den inträffade) skulle vara replikerbar under liknande (naturalistiskt beskrivna) omständigheter, och att händelser av detta slag skulle kunna förutsägas med hjälp av en modifierad formulering av naturlagarna.⁹ Vi kan inte veta detta med full säkerhet, men å andra sidan kan vi aldrig heller vara riktigt säkra på att händelser som *till synes* följer naturlagarna *inte* är mirakel. Det skulle till exempel kunna vara så att en okänd naturkraft just nu verkar på mig, och skulle dra mig ut i rymden om det inte vore för att Gud på ett mirakulöst sätt håller mig kvar. I sådana fall är min närvaro här ett mirakel, trots att ingen kan veta detta. Men bara överdrivna skeptiker skulle hävda att vi måste ta denna teoretiska möjlighet på allvar. Lika lite behöver vi bekymra oss om den teoretiska möjligheten att någon okänd omständighet skulle kunna förklara en händelse som Jesu uppståndelse i termer av någon okänd lagbundenhet.

Om vi inte är överdrivna skeptiker kan vi alltså lugnt konstatera att Jesu uppståndelse var en händelse som naturen i kraft av sin kausala potential inte kunde ha åstadkommit. Det betyder att uppståndelsen, om den inträffade, antingen var orsakad av en agent utanför naturen (till exempel Gud), eller att den skedde utan orsak. Den sistnämnda möjligheten gör att en naturalist inte med nödvändighet är strikt "ologisk" om han accepterar att uppståndelsen eller något annat ontologiskt mirakel skett. Orsakslösa händelser är dock mycket långsökta, och om en händelse som naturen inte kan åstadkomma sker i en religiös kontext som tycks ge den mening, då ligger en övernaturlig förklaring mycket närmare till hands.

Låt oss nu titta på Hägerlands och Wasséns kritik av Wright. Efter att ha redogjort för Wrights problematisering av Festingers teori, kommer de in på Wrights egen förklaring till uppståndelsevisionerna och den tomma graven. De skriver:

Men här inträffar det anmärkningsvärda: medan dissonansteorin förkastades som värdelös på grund av bräcklig empiri, tveksam metod och bristande generaliserbarhet, förväntas en läsare av Wright acceptera teorin om en unikt förekommande anomali, utan att ställa motsvarande krav på empiri, metod eller generaliserbarhet. (219)

Författarnas beskrivning av Wrights position är här gravt missvisande. De hävdar att hans förklaring till uppståndelsevisionerna och den tomma graven består i det nakna påståendet att en "anomali" (något som naturen

9. För en utveckling av detta resonemang, se Richard Swinburne, *Revelation: From Metaphor to Analogy*, 2:a uppl., Oxford 2007, 115.

inte kan åstadkomma) har inträffat. En sådan förklaring skulle onekligen vara torftig, jämfört med en elaborerad socialpsykologisk teori. Men mot Festingers teori och andra naturalistiska förklaringar ställer Wright en alternativ hypotes, nämligen den som Nya testamentet själv framför: Att Jesus är Guds Messias, vars ankomst förutsades av Gamla testamentet och som Gud har uppväckt från de döda som ett led i sin frälsningsplan. Denna hypotes innehåller – som ett element – påståendet att en ”anomali” har inträffat, men den förklarar också *varför* anomalin inträffade, och varför den hände Jesus. Om hypotesen som helhet förklarar all relevant empirisk evidens, och om ingen bättre hypotes finns – en som är mer koherent, mer teoretiskt integrerad, mer förklaringskraftig – då stödjer den tillgängliga evidensen anomalin. Detta sätt att resonera kallas abduktion, eller slutledning till den bästa förklaringen.

Wrights nytestamentliga hypotes har oberoende stöd i form av argument från naturlig teologi, och från den kreativa resonansen mellan Jesu liv och gammaltestamentliga profetior. Den är inte *ad hoc*, det vill säga tagen ur luften i efterhand för att förklara visionerna och den tomma graven. Hypotesen att Jesus är Guds Messias formulerades nämligen före Jesu död, vilket intåg i Jerusalem då Jesus hyllades som Messias (och som Hägerland och Wassén betraktar som en historiskt sannolik händelse) bär vittnesbörd om. Hypotesen har empiriskt stöd i den utsträckning som den kan förklara relevanta data (till exempel de oberoende vittnestraditionerna om uppståndelsen och Jesurörelsens snabba tillväxt). Enbart det faktum att hypotesen är Nya testamentets *egen* förklaring till vad som hände gör att den förtjänar att prövas vetenskapligt. Hypotesen är visserligen inte generaliserbar, men det beror på att den handlar om hur en specifik person (Gud) har handlat i en specifik situation.¹⁰ Teorin att Olof Palme (1927–1986) mördades av Christer Pettersson (1947–2004) på grund av den senares Palmehat (plus sammanflödet av ett antal olyckliga omständigheter) är inte heller generaliserbar, men ingen skulle förneka att den kan räknas som en legitim historisk förklaring.

Kanske är Wrights nytestamentliga hypotes bristfällig och bör – efter närmare granskning – avvisas av historiker. Men Hägerlands och Wasséns budskap är att hypotesen inte ens ska prövas och övervägas historievetenskapligt. Nytestamentliga forskare kan alltså inte – om de ska kvalificera sig som historiker – pröva Nya testamentets egen teori om vad som hände efter Jesu död.¹¹

10. Jag använder begreppet ”person” om Gud för enkelhetens skull. ”Personlig realitet” vore en mer adekvat term.

11. Författarna skriver: ”En metodologisk ateism, som utesluter varje sannolikhetsresonemang kring mirakler [...] är nödvändig inom historievetenskapen” (212).

Denna hållning behöver backas upp av starka argument om den ska komma i närheten av att framstå som rimlig. I min ursprungliga artikel och ovan har jag visat att inga av de argument som framförts är hållbara. Historievetenskapens studieobjekt är *det förflutna*, och det är en vetenskapligt öppen, intressant, och undersökningsbar fråga huruvida det finns händelser i det förflutna som går utanför naturens normala ordning (mirakler). Historiker som gör anspråk på att bedriva icke-konfessionell historievvetenskap måste närma sig den frågan utan dogmatiska skygglappar. På samma sätt som de inte kan vara metodologiska teister, metodologiska hegelianer eller metodologiska marxister, kan de inte heller vara metodologiska naturalister. ▲

SUMMARY

In this article, I clarify and deepen my criticism of methodological naturalism in biblical studies and other historical disciplines. Responding to Tobias Hägerland's and Cecilia Wassén's defense of this methodological paradigm, I make three main points. First, I argue that while methodological naturalism might be a reasonable posture in the natural sciences, the same is not the case in historical studies. The natural sciences study nature – natural mechanisms and laws – which means that supernatural and irreducibly personal causes (such as God) fall outside their purview. When it comes to the study of history, on the other hand, nothing that has impacted human culture in the past is by definition outside of the discipline's sphere of interest. This goes for supernatural as well as natural causes. History is the study of the past, not the study of the natural. Second, I scrutinize Hägerland's and Wassén's claim that methodological naturalism cannot be abandoned because this would complicate the process of testing historical hypotheses, thereby expanding the role of subjective judgment. This line of argument is fundamentally misconceived. If supernatural explanations are possibly true, it would be patently irrational to exclude them from scholarly consideration on the ground that they would complicate the process of testing and adjudicating between hypotheses. Third, I defend N.T. Wright's argument in favor of the historicity of the resurrection of Jesus against two interrelated lines of criticism.

Celia Deane-Drummond, Sigurd Bergmann & Markus Vogt (red.). *Religion in the Anthropocene*. Eugene, OR: Wipf & Stock Publishers. 2017. 338 s.

Humanvetenskaplig forskning kring globala miljömässiga utmaningar så som till exempel klimatförändringarna, har under de senaste decennierna vuxit. Antologin *Religion in the Anthropocene* utgör dock ett genombrott då teologer, historiker, filosofer, sociologer, antropologer och etiker tar sig an det breda geologiska konceptet ”antropocen”. Begreppet har debatterats flitigt i akademiska rum alltsedan det populariserades år 2000 av Paul Crutzen. Antropocen beskriver en ny geologisk tidsålder i jordens historia där människan anses vara den dominerande geologiska förändringskraften. Jag uppfattar att bokens övergripande syfte är att vidga den ursprungligt naturvetenskapliga inramningen av antropocen, och att kritiskt analysera relationen mellan religion och antropocen som begrepp och era.

Antologin är indelad i sex delar. Den inledande delen ”Setting the Stage” rymmer likt resten av antologin en så rik bredd av perspektiv att det är svårt att göra en rättvisande sammanfattning. De inledande kapitlen slår an tonen för resten av boken genom att visa på att de utmaningar som vi står inför i antropocen både kräver, och har en enorm potential till, att öppna upp för gränsöverskridande och kreativa angreppssätt. Sigurd Bergmann använder konsten för att berika diskussionen, medan Bronislaw Szerszynski använder det som på engelska kallas *theory-fiction* som grepp. Michael Northcott och Christoph Baumgartner resonerar kring hur begrepp som självuppoffring och förvaltar-skap utmanar till ansvar i en antropocen era.

I antologins andra del ”Historical Matters” fördjupar Franz Mauelshagen analysen av den krock mellan de akademiska disciplinerna naturvetenskap, samhällsvetenskap och humaniora som antologin som helhet tar sitt avstamp i. Medan Agustín Fuentes

sätter ljuset på människans ständiga evolutionära människoblivande.

I antologins tredje del, ”Philosophical Analyses” pekar Maria Antonaccio på att antropocen väcker den kvasiteologiska frågan om källan till den norm kring vilken människan orienterar sig själv i världen. Stefan Skrimshire vänder på perspektivet och frågar sig vem vi tänker oss ska vara läsaren av denna vår epok i framtiden: andra människor, utomjordiska varelser eller Gud? Francis Van den Noorthgaete analyserar filosofiska perspektiv på generositet.

Nödvändigheten av såväl transcendent perspektiv som medvetenhet om religioners politiska påverkan framhävs i antologins fjärde del ”Theological Trajectories”. Celia Deane-Drummond lyfter i likhet med Antonaccio fram antropocens religiösa konnotationer. Deane-Drummond och Matthew Eaton visar hur ett antal religiösa föreställningar kan utgöra tolkningsresurser i antropocen. Petra Steinmair-Pösel pekar på den tydliga kopplingen mellan kristen andlighet och social etik. Med skönlitteraturens hjälp visar Marisa Ronan hur religiösa världsbilder ger konsekvenser i det personliga, men även kan påverka politiska diskurser.

Markus Vogt speglar antologins bredd då han tar sig an både den akademiska klyftan mellan naturvetenskaper och socialvetenskaper, och religioners engagemang i socio-politiska dialoger i bokens femte del ”Ethical Deliberations”. Anders Melin argumenterar teologiskt för andra livsformers egenvärde och egna relation till Gud.

I bokens sjätte del ”Sociopolitical Transformations” efterlyser David Joseph Wellman kunskap om religion i global diplomati. Ian Barns argumenterar för att den akademiska debatten om antropocen måste bli centrum för en offentlig diskussion som skär över nationsgränser och involverar hela civilsamhället.

I förordet beskriver Heinrich Bedford-Strohm antologins författare som stigtännare. Uttrycket speglar utmärkt sättet på vilket författarna förmår inte bara bryta ny akade-

misk mark, utan också tar sig an religioners politiska roll. Antologins innehåll relaterar bland annat till det relativt nya forskningsfältet religion och utveckling, inte minst samhällsvetenskaplig forskning om religioners roll i klimatfrågan. Men genom att använda humanvetenskapliga verktyg når analyserna även existentiella djup, som till exempel hos Bergmann och Deane-Drummond. Man förmår hitta stigar som förenar det lokala med det globala och det transcendentia med det politiska. Detta exemplifieras bland annat i bokens avslutande del där Barns och Wellmans analyser sträcker sig från den lokala nattvardsfirande kristna gemenskapen till den globala diplomatins förhandlingsrum.

Antologins författare inte är överens om huruvida begreppet antropocen möjliggör eller försvårar för nya akademiska frågeställningar och människans självreflektion. Men ett återkommande tema i boken är religioners inverkan på samhällsutvecklingen. Bland andra Ronan och Northcott menar att kristna föreställningar utmanar eller redan influerar politiska diskurser. Antologin utgör därmed ett viktigt bidrag till fältet som på engelska kallas *public theology*.

Jag hoppas att denna antologi ska nå läsare också utanför akademiska rum. Till politiska rum där okunskapen är stor (inte minst i många västerländska kontexter) om religioners roll i samhället. Men också till religiösa aktörer vars analytiska redskap behöver slipas, och insikt om sin egen roll som positiv samhällsaktör behöver stärkas.

Författarna har höga ambitioner att spegla den vida rubriken *Religion in the Anthropocene*, till exempel lyfter Vogt fram nödvändigheten av en global och kulturellt pluralistisk läroprocess, mellan såväl akademiska discipliner som olika kontexter. Men jag saknar i antologin röster från syd och en bredd av andra religiösa utgångspunkter än kristen teologi. Det senare skulle också bidra till teoriutveckling inom fältet *public theology*. Må vara att antropocen både som koncept och era vuxit fram och orsakats i globala nord, men för kommande generationers skull tror

jag det är avgörande att pröva stigar som trampats upp i en mångfald av kontexter, såväl akademiska som kulturella, men även interreligiösa. Jag hoppas på en uppföljare till antologin för att få del av ännu fler skarp-synta och bokstavligen livsviktiga analyser i vår tid.

Sofia Orelund
FM, Uppsala

Patrik Fridlund. *Brev till en ausomnad vän – om erfarenhetens tänkande*. Stockholm: GML förlag. 2017. 49 s.

Catharina Stenqvist, professor i religionsfilosofi vid Lunds universitet, avled i maj 2014. Patrik Fridlund var hennes elev, doktorand, kollega och vän. Att skriva en distanserad och kylig analys av hennes religionsfilosofiska verk framstod som främmande både för deras inbördes relation och för Catharina Stenqvists akademiska profil. I stället gör Fridlund en djupdykning i en text av Stenqvist från 1992, artikeln ”Två passioner” i tidskriften *Gnosis*, och han gör det i brevform. Vi kan som läsare vara tacksamma för detta val av form och metod! Brevformen gör det möjligt för oss att inte bara möta personen bakom den ursprungliga texten, Catharina Stenqvist, utan också att få del av de personliga reflektioner som den nutida läsaren, Patrik Fridlund, gör och den dialog med en lång rad teologer, filosofer och andra konstnärer han hela tiden tillför (till exempel Jacques Derrida, Emmanuel Levinas, Dorothee Sölle, Karl Jaspers och många andra).

De två passioner som Stenqvist skildrar i sin artikel är kärleken till andra kvinnor och kärleken till Kristus. Och den insikt som Stenqvist förmedlar till oss läsare är, att det var först när hon fullt ut bejakade sin passion för andra kvinnors närhet och beröring som hon kunde fullt ut bejaka sin kärlek, sin passionerade kärlek, till Kristus. Och bakgrunden, Stenqvists förhistoria, är på sitt sätt dramatisk. Hon hade varit postulant i ett

kloster och burit på övertygelsen att kärlek till Kristus krävde klostrets ensamhet och därmed ett celibatsliv. Men ”moder Götas händer” fick henne att överge den valda vägen, och när hon skriver om sina två passioner 1992 har hon varit präst i Svenska kyrkan i femton år, disputerat på Simone Weil och blivit docent. Som präst blev hon ifrågasatt för att hon var kvinna och ännu mera för att hon var öppet lesbisk. 1992 var året då jag blev biskop i Lunds stift och då fortfarande de första frågorna som mötte en nybliven biskop var synen på kvinnliga präster och synen på homosexuella relationer och inte minst homosexuella/lesbiska präster. Jag minns att jag läste *Gnosis*-artikeln 1992 och beundrade hennes mod. Hon hävdade ju inte bara att den som älskade en person av samma kön också måste få plats i kyrkan. Hon hävdade dessutom att den som inte bejakar sin kärlek oavsett föremålet saknar den erfarenhet som på ett passionerat sätt kan förstå utsagan ”Gud är kärlek” och älska Kristus som inkarnationen av Gud/Kärleken. Jag minns att vid samma tid uttalade en av mina teologiska favoriter, den dåtida teologiprofessorn och blivande ärkebiskopen av Canterbury, Rowan Williams, att en samkönad kärlek många gånger illustrerade sann kärlek bättre än den kärlek som återfinns i heterosexuella relationer. I de senare kan alltid en instrumentell syn på kärlek smyga sig in, hoppet om ett resultat av den sexuella gemenskapen, ett barn, något som inte föreligger i en homosexuell sexuell relation. Avståndet till kyrkofadern Augustinus är enormt. Han kunde ju till nöds bara bejaka sexualiteten som medel att alstra barn. Men den hade inget egenvärde.

Åter till Stenqvist och Fridlund! Den förra berättade om hur de frekventa resorna till kärleksmöten i Malmö fick en direkt konsekvens i seminarierummen vid Theologicum i Lund. En erfarenhetsorienterad och förankrad teologi växte fram. Den personliga erfarenheten öppnade upp de teologiska begreppen. Trosrelationen som en kärleksrelation blev inte bara en inlärd lära utan en passio-

nerad erfarenhet trots den kyrkliga traditionens avkylande inverkan. Men den personliga erfarenheten av passion ser olika ut och föremålen för passion är olika. Här kommer den reflekterande brevformen väl till pass när det gäller insikten att det inte kan finnas färdiga roller för människor att träda in i för att uppleva kärlek. Det blir till en utmaning för läsaren att söka en personlig klangbotten för teologiska och filosofiska utsagor. Och till detta kommer att det inte bara handlar om att söka och finna Gud i en passionerad kärleksrelation till Kristus. Det handlar också om att finna sig själv som någon som är värd att älska utan biavsikter. Och det är kanske bara den som upplevt sig som älskansvärd som kan älska sig själv.

När jag första gången läste Fridlunds lilla men innehållsrika och samtidigt vackra text blev jag glad. Jag kände igen både Catharina och mig själv. När jag nu läser om den mera noggrant förstår jag varför jag trivdes så på de religionsfilosofiska seminarier Catharina ledde. Det fanns något ”ovetenskapligt” (Fridlunds uttryck!) i hennes förhållningssätt som gjorde att jag som genom åren i kyrkans tjänst förlorat en del av min vetenskapliga skärpa men förhoppningsvis fördjupat min förståelse av ”existensen” fann en meningsfull plats där. Detta betydde inte att Stenqvist prutade av på sanningslidelsen det minsta. Men den fick aldrig bli ett skydd mot det personliga och existentiellt upplevda.

I ett efterord pekar Fridlund fram mot den postumt utgivna *Gräns och existens – en religionsfilosofisk essä* (2017). De tolkningar och reflektioner av ”Två passioner” från 1992 som Fridlund gör i sitt brev till Stenqvist, bekräftades och fördjupades genom åren. I just den andan inleds essäsamlingen av ett citat från Karl Jaspers: ”Ty all filosofi – eftersom det är den mänskliga andens aktivitet – är såväl i sin tematik som i sina orsaker, intimt förbunden med den personens liv som filosoferar”. För alla oss som försöker leva ut tillämpad teologi i kyrka och samhälle finns ingen bättre handledning att få än den

som den "tillämpande filosofen" Catharina Stenqvist erbjuder.

KG Hammar
Gästprofessor emeritus, Lund

Graham R. Smith. *The Church Militant: Spiritual Warfare in the Anglican Charismatic Renewal*. Eugene, OR: Pickwick Publications. 2016. 278 pp.

Spiritual warfare is often associated with Pentecostal churches, but it is practiced in other denominations as well. In this published doctoral dissertation from the University of Birmingham, Graham Smith offers a brief history of spiritual warfare tradition within the Church of England, interviews with leading figures in Anglican spiritual warfare circles, a case study showing how spiritual warfare is practiced in an Anglican congregation, a critical review of three theologians who have written about the ontology of demons, and a new systematization of spiritual warfare theology for the Anglican charismatic tradition. He operates within several different scholarly traditions: practical theology, church history, and sociology.

Smith is an insider. He is a priest in the Church of England who belongs to the charismatic tradition and has taken part in renewal activities (including spiritual warfare practices) for over thirty years. This allows him access to key figures in the Anglican charismatic tradition and makes his observations of the congregation more insightful than might otherwise have been the case.

The case study showed that contrary to what some critics of spiritual warfare practices would have us believe, people in the congregation did not show paranoid tendencies, but rather reported experiencing less fear. Measured forms of spiritual warfare, which assume that the devil and demons really do exist, "can release a confidence to seek greater levels of personal freedom and see de-

monic influence increasingly marginalized" (pp. 163–164).

In some congregations spiritual warfare practices appear to have positive effects. But are demons for real? That is a central concern for Smith in the second part of the book. He asks, "what is really happening when charismatics claim to encounter and engage with evil forces?" (p. 125) and "is the notion of a battle against ontologically real evil powers coherent, and does it correspond to reality?" (p. 228).

Smith's goal is to offer "a charismatic ontology of evil that remains faithful both to [congregational] experience and to the biblical evidence" (p. 126). In preparation for his own systematization, Smith studies the ontology of evil in the writings of three theologians who were "positively influenced by experience in charismatic and Pentecostal contexts" (p. 125): Nigel G. Wright, Amos Yong, and Gregory Boyd. He interacts critically with all three authors, but stands closest to Boyd. While both Wright and Yong offer non-ontological explanations for demons and evil, Boyd, who is one of the most theologically sophisticated authors in the spiritual warfare tradition, argues on the basis of the New Testament for the real existence of the devil and demons. While generally in agreement with Boyd's approach, Smith does not accept everything Boyd writes. For example, he agrees with Boyd that the best available explanation to how Satan and demons came to exist is by seeing them as fallen angels, but he finds that a better case for this may be made from the New Testament and intertestamental texts than the Old Testament texts Boyd cites.

In systematizing his own view of demons Smith discusses exorcisms in the Gospels, Pauline references to powers and principalities, fallen angels, sin and suffering, and Christ's defeat of evil. Smith's interaction with the literature is competent, but I wish he had worked more closely with the biblical material considering that his goal was to cre-

ate a theology that is faithful to the biblical evidence.

Although the biblical witness is central for Smith, he does “not wish to accept the worldview of early Christians uncritically” (p. 200), but to incorporate insights from other disciplines. But given that theologians in the charismatic tradition cannot in Smith’s opinion be limited by assumptions that govern the natural sciences, I do not know how far he can let other disciplines impact his understanding of reality. Smith notes that some psychologists have come to believe in the real existence of demons, but he ought to clarify that many, if not most, psychologists reject the existence of demons outright; references to demons would never in their view be an adequate explanation for a patient’s behaviour.

I like this work but I am not convinced the central question is one that can be answered. I understand why Smith would want to know whether the demons people experience are real, but I do not think a meaningful answer can be given. I think the best theologians in the charismatic tradition can do is offer a coherent account of the devil and demons that is consistent with the biblical texts and their experiences, but not try to determine whether it corresponds to “reality”. Attempts to answer that question will always be circular: it all depends on how we conceive of reality. Smith emphasizes that in addition to the three traditional bases for theology in the Anglican tradition (scripture, reason, and tradition), our experiences should play a central role when we construct theology. But there are no neutral experiences. Charismatic experiences of battles with demons and the devil are influenced by the tradition to which they belong and their reading of Scripture.

Scholars in the charismatic tradition can investigate the results of spiritual warfare practices, like Smith has done. Smith shows that these practices can indeed have positive results, they can give people a sense of freedom and that they do not have to result in

general paranoia. Such research can influence praxis: If a practice does not contradict Scripture and church tradition and has positive results even in the long term, there may be grounds for using it in the church even if it builds on categories that are completely foreign to modern science. People’s experiences of the devil and demons and of being freed from them are real enough; perhaps we do not have to concern ourselves with how or where they exist.

This is a thought-provoking book, although the various parts do not cohere as strongly as I would wish. More could have been done with the interviews of spiritual warfare pioneers to which Smith had unique access, and perhaps less emphasis given to the writings of Wright and Yong, which do not contribute much to his thesis. On a final note: the very fact that praxis-oriented dissertations like these are written is encouraging. It is theology done in the service of the church.

Torsten Löfstedt
Docent, Växjö

Lennart Thörn. *Ordets tillblivelse: Lukasevangeliet*. Örebro: Libris. 2017. 572 s.

För första gången i modern tid finns nu en Lukaskommentar författad på svenska. Lennart Thörn, pensionerad universitetsadjunkt vid Göteborgs universitet, tidigare lärare på Örebro missionsskola och pastor i EFK, har skrivit den 572 sidor långa kommentaren *Ordets tillblivelse*, i Libris serie Nya Testamentets Budskap. Hittills har elva kommentarer utkommit i serien, den första 2006. Kommentarererna har två huvudavdelningar, dels bibeltextens teologi och budskap i sin egen tid, och dels reflektion, relevans och tillämpning av bibeltexten i dag. Till läsarens hjälp används symboler för att identifiera de olika syftena så som sammanhang och uppbyggnad, utläggning av textens innehåll, faktaruta med fördjupning, sammanfattning av textens budskap samt reflektioner utifrån ett

nutidsperspektiv. Kommentaren utgår från Bibel 2000. Inga fotnoter förekommer, utan förklaringar sker i den löpande texten, där även enstaka grekiska ord transkriberas och kommenteras.

Kommentaren är uppdelad i en introduktion följt av evangeliets förord samt sex stora avsnitt som behandlar resten av evangeliet. Delarna identifieras som ett livslopp, vilket också korresponderar med evangeliets genre som levnadsteckning (*bios*). Ett sammanfattande slutord med rubriken "Lukasevangeliets budskap", avslutar boken. Allra sist återges en lista med åtta standardkommentarer på engelska, för den som vill läsa mer. Här saknar jag L.T. Johnsons Lukaskommentar från 1991, ur serien *Sacra Pagina*, som nog bör räknas till dessa.

Liksom författaren till Lukasevangeliet utgör Thörn en kunnig och tydlig ciceron för sin läsare. I kommentarens inledning lyfts den muntliga aspekten fram mer än vad som kanske annars sker i standardkommentarer och Lukas betydelse som tradent i förhållande till källmaterialet diskuteras. Thörn diskuterar även den historiska situation som förelåg när evangeliet skrevs och beskriver den som en tid av identitetskris med spänningar mellan judendom och kristendom, där frågan om legitimering (av förkunnelsen, den sociala och etiska sammansättningen, av kyrkan samt missionen) utgör en generell bakgrund till det som evangeliet och Apostlagärningarna behandlar. Thörn behandlar även evangeliets förhållande till Apostlagärningarna och hänvisar genomgående till dessa under bokens gång.

Anspelningar till Gamla testamentet redovisas ofta med den litterära beteckningen "eko". Det är dock inte helt klart vad ett "eko" innebär, och här hade jag gärna sett en definition och förklaring, så som ges för beteckningen "kria". Hur skiljer sig till exempel ett "eko" från ett citat eller en alludering? Det är tydligt att benämningen "eko" betonar den verbala och litterära aspekten, som i mitt tycke dominerar Thörns framställning, även om det också finns en tydlig ambition

att redogöra för textens förhistoria samt dess likheter och skillnader gentemot framför allt Markusevangeliet.

Jag hade önskat att den lukanska särarten hade belysts lite tydligare, till exempel hur bilden av Jesus skiljer sig från Markusevangeliets bild, de många parallellberättelserna mellan män och kvinnor, universalismen, måltidernas betydelse med mera. Dessa temata hade även kunnat utgöra de fördjupningsdelar som enligt förordet till kommentarserien är en av fem återkommande avsnitt. I Thörns kommentar återfinns dock bara ett sådant fördjupningsavsnitt, som behandlar barndomsberättelserna. Som läsare förväntar jag mig fler, och eftersom detta enda avsnitt kommer tidigt i kommentaren, letar jag sedan förgäves i resten av boken.

Kommentaren fungerar ypperligt att läsas i sin helhet, och ger då en sammanhållen bild och fördjupning av evangeliet. Jag tänker mig att den fungerar särskilt väl att läsa i en studiegrupp av konfessionell karaktär, till exempel i en bibelstudiegrupp. I det sammanhanget bidrar inte minst kommentarens fortlöpande reflektioner utifrån ett nutidsperspektiv, som också kan läsas separat för sig. Här framträder teologen Thörn tydligast, bland annat i sina förslag till hur textens budskap kan tillämpas inom kyrkans och församlingens kontext. Ibland upplever jag steget som lite långt mellan nutida reflektioner och de traditionella delarna av kommentaren, men läsningen är alltid intressant, tänkvärd och ibland lite utmanande, beroende på inom vilken kyrklig kontext läsaren hör hemma. Ett exempel är nutidstillämpningen av berättelsen om Jesus och barnen, som återfinns under rubriken "Om tillträde till Guds rike". Här resonerar Thörn kring barndop i en mångkulturell kontext och utmanar kanske främst den baptistiska synen med påståendet: "Är det inte dags att låta döpa barn inte för att de ska få tillhöra Guds rike utan för att de redan gör det?" (s. 427).

Kommentaren är dock inte helt enkel att använda för den som snabbt vill kunna konsultera den vad gäller något enstaka bi-

belavsnitt. Det är i mitt tycke sparsamt med kapitel- och versangivelser och rubrikerna kan inte alltid självklart förknippas med den aktuella texten. Det underlättar dock om läsaren har någorlunda kunskap om ungefär var i evangeliet en viss berättelse är placerad. Om jag till exempel letar efter liknelsen om den förlorade sonen så behöver jag veta att den återfinns inom avsnittet ”Jesus på väg till Jerusalem”, vilket omfattar tio evangeliekapitel. Här hittas liknelsen sedan under den relativt allmänna underrubriken ”Jesus och syndare”. Om jag letar efter berättelsen om den lame mannen i Kafarnaum, så hittar jag den under rubriken ”Två botanden” i avsnittet ”Jesus i Galiléen”.

Sammanfattningsvis vill jag betona att jag är mycket glad över att det äntligen finns en svenskspråkig Lukaskommentar att hänvisa till för den bibelläsare som vill fördjupa sin kunskap och som föredrar att läsa på svenska. Thörn har ägnat många år åt att själv fördjupa sig i och fascinerats över det lukanska verket och det lyser igenom i kommentaren, som jag förstår hade kunnat bli mycket mer omfattande än vad den nu är. Jag anar att en hel del har skurits bort för att det skulle rymmas inom nuvarande sidantal och det gör mig nyfiken på vad mer Thörn har att förmedla.

*Lisa Buratti
Doktorand, Lund*

Elisabeth Tveito Johnsen. *Gudstjänster med konfirmanter: En praktisk-teologisk dybdestudie med teoretisk bredd*. Oslo: IKO-Forlaget. 2017. 244 s.

Boken *Gudstjänster med konfirmanter: En praktisk-teologisk dybdestudie med teoretisk bredd* har ett tvådelat syfte: den vill presentera ett forskningsprojekt som på flera olika sätt valt att fokusera gudstjänst och den vill ge studenter en introduktion till kvalitativ forskning och metod. De medverkande forskarna är verksamma inom praktisk teologi

på den teologiska fakulteten vid Oslo universitet.

Studien har inspirerats av en stor europeisk studie, ”Confirmation Work in Europe”, där Norge var ett av sju exempel. Den europeiska studiens kvantitativa resultat visar att konfirmander i de flesta fall är mer negativt inställda till gudstjänsten efter konfirmationsläsningen jämfört med före det att konfirmationsläsningen påbörjades. Den europeiska studien visar därtill att de konfirmander som är mest nöjda är de som själva fått vara med och planera och genomföra gudstjänsten. Den europeiska studien visar samtidigt att det endast är ett fåtal konfirmander som får möjlighet att både planera och delta i gudstjänstens genomförande. Forskarna i projektet ville mot denna bakgrund undersöka de sammanhang där konfirmanderna beskriver positiva erfarenheter och dra lärdom av deras exempel.

De gudstjänster som står i fokus för den redovisade studien beskrivs som ”vanliga”, i den meningen att de liknar gudstjänster som delas i flertalet norska församlingar en söndag klockan elva. Men gudstjänsterna beskrivs samtidigt som ”ovanliga” eftersom konfirmanderna i de utvalda församlingarna är ovanligt nöjda med gudstjänstens gestaltning. I fokus för studien står tre olika församlingar. Man har besökt en gudstjänst i respektive församling, men vid tre sinsemellan olika söndagar under kyrkoåret.

Två forskningsfrågor har utgjort utgångspunkt för studien: frågan om gudstjänstens utformning har betydelse för konfirmandernas upplevelse av gudstjänsten, samt om det finns något samband mellan hur konfirmanderna förbereds och deltar under gudstjänsten och hur de upplever densamma. De olika forskarna har undersökt samma empiriska material men med utgångspunkt i olika teoretiska perspektiv.

Elisabeth Tveito Johnsen tar sin utgångspunkt i aktivitetsteori så som den utvecklats av Yrjö Engeström. I detta perspektiv visar Tveito Johnsen hur de tre gudstjänsterna ger exempel på sinsemellan olika ”objekt” vilket

får till följd att konfirmander som deltar, i de tre sinsemellan olika gudstjänsterna, får helt olika erfarenheter av gudstjänst såväl som av innebörden i att vara församling.

Sivert Angel betraktar i sin delstudie predikningarna som en händelse mellan predikanten, konfirmanden och bibeltextern. I boken presenteras analysen av predikningarnas "relationella retorik", med ett intresse för talarens rörelser, röst användning och de andra aktörer som samtidigt finns i rummet.

Merete Thomassen har undersökt hur konfirmanderna själva upplever att vara ministranter i gudstjänsten. Thomassen tar bland annat sin utgångspunkt i Geir Hellemos definition av liturgisk delaktighet. Hon frågar sig om konfirmanderna upplever sig vara en del av den gemensamma liturgiska gestaltningen eller om de främst upplever sin medverkan som en individuell prestation. Utifrån sin analys menar Thomassen att ministranttjänsten kan fungera som en fristad i en värld som många gånger kräver ungdomarnas individuella prestationer.

Gunnfrid Ljones Øierud har undersökt i vilken grad och på vilket sätt "gudstjänst-kommunikationen" kan uppfattas "passa" konfirmanderna eller ej. Ljones Øierud tar sin teoretiska utgångspunkt i Umberto Ecos begrepp och teoribildning och föreställningen att deltagarroller skapas genom kommunikation. Hon konstaterar att gudstjänsten utgör en komplex kommunikationshändelse och är utpräglad multimodal. Delstudien visar att förutsättningarna för att konfirmanderna ska förstå det som sker i en gudstjänst, inte är de bästa. En orsak till detta menar Ljones Øierud är att de livsfrågor som adresseras i gudstjänsten förutsätter språklig kunskap och en kunskap om kristen praktik som inte är så utbredd bland 14-åringar.

Halvard Johannessen presenterar i boken sin undersökning av hur gudstjänstledarens intentioner och handlingar bidrar till att gestalta erfarenheter av det heliga. Han visar hur det "heliga" konstitueras på tre olika sätt i de tre gudstjänsterna. Johannessen konstaterar att definitionen av det "heliga" som en

avgränsning mot det mindre betydelsefulla, inte behöver innebära att det heliga avgränsar mot det vardagliga.

De olika delstudierna landar i en gemensam argumentation för en mångfald av gudstjänster. Författarna menar att det är först genom att utmana egna och tidigare ideal som en utveckling kan ske, vilken i sin tur möjliggör mer positiva gudstjänstupplevelser bland konfirmander.

Sett i ett pedagogiskt perspektiv är projektets båda inledande frågor svåra att besvara nekande och studiens samlade resultat inte heller särskilt oväntat. Samtidigt bidrar delstudierna genom sina olika teoretiska ingångar, till ett begreppsliggörande av de betydelser gudstjänstens förberedande arbete och genomförande har för konfirmandernas gudstjänsterfarenhet. Ambitionen att presentera forskningsresultat och samtidigt skriva fram en metodbok är vällovligt men gör i vissa delar bokens fokus oklart. Som kurslitteratur är jag samtidigt övertygad om att boken kan bidra till en förståelse för att olika teoretiska ingångar kommer att påverka analys och resultat. Boken kommer därtill finna en läskrets bland de många församlingsmedarbetare, som vill inspireras i arbetet för att möjliggöra en gudstjänst som unga människor längtar till, också efter konfirmationsläsningen.

Caroline Gustavsson
Docent, Stockholm

Tom Wright. *Dagen då revolutionen började: Jesus korsfästelse är mer omvälvande än vi någonsin förstått*. Örebro: Libris. 2017. 570 s.

På baksidan av den bok som här ska recenserar finns en text där Tom Wright kallas för "den kanske viktigaste evangelikala bibelforskaren" i dag, och detta stämmer förstås. Tom, eller N.T., Wright har flera decenniers inflytelserik forskning bakom sig men främst består kanske hans "viktighet" i det faktum att han alltid varit lika mycket teolog och

kyrkoman som forskare. Med ena ögat på kyrkan och hennes behov och det andra på Bibeln, har han vänt sig i lika hög grad till präster, pastorer och lekmän som till andra kritiska forskare. Så är det också med denna bok, *Dagen då revolutionen började* (i översättning av Daniel Braw).

Syftet med boken enligt vad Wright själv förklarar är, att visa vad det betyder att Jesu död innebär en revolution som ”gör all skillnad i världen, och all skillnad *för* världen” (s. 11). Mot slutet av det i mitt tycke alldeles för långa inledningskapitlet formulerar Wright hjälpsamt några frågor som han ska försöka besvara i boken: ”Varför dog Jesus? Varför skulle någon tro att hans död besatt en revolutionär kraft? Och varför upplever så många människor som inte har något svar på dessa frågor ändå att korset, i berättelser och sånger, berör dem så djupt?” (s. 26). Bokens upplägg går sedan ut på att i fyra delar, mer eller mindre systematiskt, diskutera och på över 450 sidor analysera problemet.

I den första, inledande delen lägger Wright upp spelplanen genom att diskutera kors och korsfästelse ur olika synvinklar. Historiska kyrkliga trossatser rörande Jesu död behandlas på ett övergripande sätt, liksom antika uppfattningar om martyrskap och den grekiska tanken om en ädel död i någon annans ställe.

Del två har titeln ”I enlighet med Skrifternas: Israels berättelser” och utgör en kristen läsning av Gamla testamentet, som Wright menar motsvarar de första kristnas bibelteologiska uppfattning om korshändelsen och Jesu uppståndelse. För den reformerte Wright är Gamla testamentet lika viktigt som Nya testamentet när en bibelteologi ska formuleras, och han skiljer sig härigenom tydligt ifrån en mer lutherskt orienterad syn på relationen mellan den kristna Bibelns två testamenten. Förbundstanken, det vill säga idén om att Gud redan från början instiftat ett nådesförbund som löper igenom de hebreiska skrifterna och slutligen kulminerar i Jesu instiftande av det nya förbundet, utgör den begreppsmässiga bakgrunden till

Wrights läsningar i det här kapitlet. Hans eget bidrag till bibelteologin rör främst idén om den oupphävda exilen, något jag vill komma till senare.

I den tredje delen, ”Den revolutionerande räddningen”, rör sig Wright vidare till de nytestamentliga skrifterna, främst evangelierna och Paulus brev. Den tematik som han har spårat i Gamla testamentets böcker följer han nu vidare in i Nya testamentet, och låter de huvudmotiv han identifierat i den förra delen styra hans förståelse av Jesu verk och uppdrag. Här blir texten kompakt och argumenten rörande hur olika passager i Romarbrevet ska förstås är svåra att följa med i om man inte har bibeltexten och dess exegetiska problem aktuella för sig.

Den fjärde delen utgör ett försök att tillämpa de principer som den bibelteologiska undersökningen har alstrat. Här liksom i tidigare delar finns en udd riktad mot stora delar av kyrkan. Det bibliska helhetsbudskapet har på olika sätt förvanskats och det har lett till praktiker som inte ligger i linje med Guds, i Bibeln uppenbarade, vilja.

Hur har då kyrkan både historiskt och i dag gått vilse i sina uppfattningar om Jesu kors och människans räddning, enligt Wright? Han förklarar:

Vi har *platoniserat* vår eskatologi (ersatt den utlovade nya himlen med ”själar som kommer till himlen”). Vi har till följd av det *moraliserat* vår antropologi (bytt ut den bibliska föreställningen om människans kallelse mot krav på kvalificering genom moraliska prestationer). Och det har i sin tur lett till en *paganiserad* frälsningslära (där de äkta bibliska föreställningarna som vi snart ska studera närmare har bytts ut mot idén om att ”Gud dödar Jesus för att stilla sin vrede”). (s. 169–170)

I botten av Wrights invändningar mot gängse kyrkteologi ligger en reformert epistemologisk kritik av konstruktioner där utombibliska ramverk tillåts informera tolkningen av bibeltexterna. Kunskapens grund är Bibeln

själv, Guds ofelbara uppenbarelse, och bara Bibeln kan förklara Bibeln. "Hedniska" och "platoniska" tankegångar är därmed någonting främmande i relation till Guds "uppenbarade sanning" – de är människors dunkla föreställningar som alltid måste anses otillförlitliga på grund av syndafallets nedbrytande inverkan på förnuftet.

Vad erbjuder Wright oss då i stället? Han menar att Bibelns budskap ska förstås som en *berättelse* snarare än i dogmatiska termer. Denna berättelse handlar om avgudadyrkan och dess konsekvens, exilen, om Gud som förbarmar sig över det olydiga folket och åstadkommer dess återlösning och uttåg, vilket påskhögtiden står som symbol för. I allt detta finns en kollektiv och en personlig dimension, det är den levande Guden och dennes förbundsfolk som berättelsen handlar om.

Perspektivet är attraktivt på flera sätt men Wright är förstås naiv när han hävdar att exil-uttågsmodellen är det enda rätta sättet att tolka den kristna Bibelns övergripande berättelse. Modellen bygger i själva verket på en selektiv läsning av gammaltestamentliga favorittexter och motiv, och mycket få skulle hålla med Wright om att uttågsmotivet är så starkt i evangelierna och breven som denne vill göra gällande. Visst finns det där, men det är knappast det dominerande. Själva idén om att Bibeln skulle innehålla en sammanhållen berättelse förutsätter en särskild uppfattning om dess gudomliga inspiration som jag tror är sällsynt bland kristna i Sverige i dag.

Bland annat detta sistnämnda faktum får mig att ställa mig undrande inför vem den tänkta målgruppen för denna översättning är. Boken är för lång, omständlig och invecklad för att tilltala de flesta lekmän. Expertläsare kommer att sakna fot- eller slutnoter, samt bibliografi och register. Ett svenskt förord hade i det här fallet varit till hjälp för att sätta boken i sitt sammanhang.

Martin Wessbrandt
FD, Lund

Magnus Berg & Klas Grinell. *Musealt islam*. Farsta: Molin & Sorgenfrei. 2018. 250 s.

Dean Brackley. *"I allt älska och tjäna": Ignatius av Loyolas andliga övningar i världen av idag*. Skellefteå: Artos. 2018. 296 s.

Asle Eikrem. *God as Sacrificial Love: A Systematic Exploration of a Controversial Notion*. New York: Bloomsbury. 2018. 304 pp.

Lawrence Farley. *Låt oss vara uppmärksamma: En resa genom ortodoxa kyrkans gudomliga liturgi*. Skellefteå: Artos. 2018. 114 s.

Mengistu Gobezie Worku. *The Church of Yimrhane Kristos: An Archaeological Investigation*. Lund: Lund University. 2018. 214 pp.

Lars Hartman. *Bara Markus: Text- och läsarorienterade studier av Markusevangeliet*. Uppsala: Bibelsällskapets förlag. 2018. 160 s.

Simon Heininen. *Mikael Agricola: Hans liv och verk*. Skellefteå: Artos. 2017. 393 s.

Normunds Kamergrauzis (red.). *En gråtande Gud och den förvirrade människan: Om människosyn, livsåskådning och kristen tro*. Stockholm: Verbum. 2017. 380 s.

Oliver Li. *Panentheism, Panpsychism and Neuroscience: In Search of an Alternative Metaphysical Framework in Relation to Neuroscience, Consciousness, Free Will, and Theistic Beliefs*. Uppsala: Uppsala University. 2018. 274 pp.

Paul Linjamaa. *Early Christian Determinism: A Study of the Ethics of the Tripartite Tractate*. Lund: Lund University. 2018. 308 pp.

Christina Lloyd. *Moments of Meaning – Towards an Assessment of Protective and Risk Factors for Existential Vulnerability among Young Women with Mental Ill-Health Concerns: A Mixed Methods Project in Clinical Psychology of Religion and Existential Health*. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis. 2018. 201 pp.

Pia Lundqvist. *Ett motsägelsefullt möte: Svenska missionärer och bakongo i Fristaten Kongo*. Lund: Nordic Academic Press. 2018. 330 s.

Anssi Ollilainen. *Bo Giertz om prästämbetet: Uppdragets teologi*. Skellefteå: Artos. 2018. 437 s.

Thure Stenström. *Den glömde Gyllensten*. Skellefteå: Norma. 2018. 389 s.