

S|T|K INNEHÅLL 3 2019

Ledare

Samuel Byrskog 145

En re-presentation av det sekulära

Bruno Latour i dialog med den postsekulära diskursen

Fredrik Portin 147

Exploring Fictive Kinship among Unaccompanied Refugee Minors in the Church of Sweden

Jonathan Morgan 165

Ett ovälkommet hopp?

Om gästfrihet och teologisk integritet i kristen eskatologi

Jakob Wirén 179

Hope in Dark Times

Theological Accounts of Hope as Critical Resources for Coping with Political Defeatism

Jayne Svenungsson 193

Recensioner 208

Thomas Kazen, *Smuts, skam, status: Perspektiv på samkönad sexualitet i Bibeln och antiken*

Cecilia Wassén 208

Matthew D.C. Larsen, *Gospels Before the Book*

Joel Kuhlin 209

Marie Rosenius, *Spänning och samspel: En orientering i ecklesiologi och liturgi*

Karin Rubenson 211

Stina Fallberg Sundmark (red.), *Kristen gudstjänst: En introduktion*

Elin Lockneus 213

Ledare

SAMUEL BYRSKOG

Höstnumret av *Svensk Teologisk Kvartalskrift* – det tredje för 2019 – innehåller fyra artiklar som alla adresserar nutida teologisk och religionsvetenskaplig debatt och, på ett eller annat sätt, rör sig bortom det traditionellt inom-akademiska spelfältet till frågor om religionens och teologins relevans. Lunds universitet hävdar som en övergripande del av sin utbildning och forskning att det vill förstå, förklara och förbättra vår värld och människors villkor. I föreliggande nummer hålls dessa tre aspekter av forskningen samman i diskussioner av teman som sträcker sig från religionens roll i det offentliga samtalet, det mångkulturellas potential för kyrklig verksamhet och självförståelse och den ”Andres” annorlundahet i ett eskatologiskt perspektiv, till återupptäckten av det messianska hoppet i dag.

Fredrik Portin presenterar sociologen och filosofen Bruno Latours tänkande och vill därigenom skapa förutsättningar för att bemöta den postsekulära kritiken mot religioners marginalisering och i stället främja en inklusiv och ständigt föränderlig offentlighet där religionen i större utsträckning kan ta plats. Religionens roll blir också föremål för Jonathan Morgans undersökning av de ensamkommande barnens berättelser om tillhörighet i Svenska kyrkan och de konsekvenser som deras närvaro får för den svenskkyrkliga synen på prästers och Bibelns roll. Artikeln antyder möjligheter för fortsatt inomkyrklig reflektion om det mångkulturella i skärningspunkten mellan tradition och förändring. I sin artikel om gästfrihet och teologisk integritet anlägger Jakob Wirén ett eskatologiskt perspektiv på frågan om judars omvändelse och skisserar och argumenterar för en kristen eskatologi där Kristi roll inte är fastslagen och den religiöst ”Andre” behåller sin integritet. Det judiska och kristna messianska hoppet tematiseras i Jayne Svenungssons bidrag som en politisk potential som till skillnad från apo-

kalyptiken håller samman visioner med rättvisefrämjande handlingar och strukturer och ger vägvisning för teologens uppgift i den offentliga debatten.

Artiklarna påminner om den roll teologin kan spela i och utanför akademien. Denna roll har sett olika ut genom historien. För en nytestamentlig bibelforskare var det speciellt att en av de stora konferenserna i somras var förlagd till Marburg i Tyskland. Det var där nästan alla de mer kända teologerna och filosoferna under första hälften av 1900-talet periodvis forskade och undervisade. Vid en rundvandring i den gamla stadskärnan passerade vi såväl det parhus Rudolf Bultmann delade med historikern Wilhelm Mommsen under andra världskriget som den villa där Martin Heidegger bodde innan kriget bröt ut, på gångavstånd från Hannah Arendts mer oansenliga boende. Under förra århundradet, särskilt under mellankrigstiden, var det här man satte agendan för en världsvid debatt om den meningsfulla existensen i den tid som är här och nu. Vare sig teologer eller filosofer skyggade för att korsa gränsen mellan ett analytiskt förhållningssätt till historia och samtid och ett konstruktivt engagemang för ett meningsfullt liv. Det var i mångt och mycket denna vetenskapliga symbios som gjorde Marburg känt världen över.

Artiklarna i föreliggande nummer av STK, inte minst de som profilerar politiskt engagemang och eskatologi, går i annan riktning än den forskning som fokuserade på individens existens och därmed såg förbi eller missbrukade samhälleligt engagemang, men uppfattningen att existensen bara kan studeras inifrån, eftersom vi alla möter och lever den i historiens nu, har gett avgörande impulser till genomreflekterade vetenskapsteoretiska ståndpunkter inom teologi. Den teologiska fakulteten har därmed sällsynta möjligheter att såväl förstå och förklara som att förbättra vår värld och människors villkor och en central roll för att upprätthålla Lunds universitets målsättning. De artiklar vi här presenterar konkretiserar denna ambition. ▲

En re-presentation av det sekulära

Bruno Latour i dialog med den postsekulära diskursen

FREDRIK PORTIN

Fredrik Portin är forskare i teologisk etik med religionsfilosofi vid Åbo Akademi och Göteborgs universitet.

fportin@abo.fi

Den franska sociologen och filosofen Bruno Latour är en välkänd tänkare inom framför allt samhällsvetenskaperna, och han har i synnerhet uppmärksammats som en av förgrundsgestalterna för *Actor-Network-Theory*. Han är en av de mest citerade forskarna inom humaniora och samhällsvetenskap, och för sina akademiska gärningar tilldelades han 2013 det prestigefyllda Holbergpriset. Holbergkommittén motiverade priset genom att bland annat uppmärksamma att "[the] impact of Latour's work is evident internationally and far beyond studies of the history of science".¹

Trots sitt inflytande, och trots att Latour även började sin forskarkarriär inom teologin² och att han skrivit flera böcker som behandlar religion,³ har hans tänkande bara använts i begränsad utsträckning av teologer. Det är däremot min mening att hans tänkande kan fungera som en viktig intellektuell resurs inom bland annat den systematiska teologin. Hans tänkande erbjuder inte enbart metodiska resurser för empirisk forskning,⁴ utan

1. "Bruno Latour wins the 2013 Holberg Prize", <https://www.holbergprisen.no/en/holberg-prize-2013.html>, besökt 2019-08-13.

2. Han disputerade i teologi vid Tours universitet 1975 med avhandlingen *Exégèse et ontologie: À propos de la resurrection*.

3. Se här till Bruno Latour, *Rejoicing: Or the Torments of Religious Speech*, Cambridge 2013; Bruno Latour, *An Inquiry into Modes of Existence: An Anthropology of the Moderns*, Cambridge, MA 2013, 295–325.

4. Se Jonas Idestrom, *Spåren i snön: Att vara kyrka i norrländska glesbygder*, Skellefteå 2015.

kan även användas (och har även använts) för att formulera teologier kring bland annat nåd.⁵ Där jag särskilt upplever att hans tänkande kan bidra är inom politisk-teologisk forskning, särskilt den politiska teologi som utvecklats som en del av den postsekulära diskursen.⁶

Den postsekulära diskursen används här som ett samlingsnamn för framför allt en akademisk diskurs kring religionens offentliga inflytande, vilken främst uppstått utifrån en kritik av den så kallade sekulariseringstesen. Under stora delar av 1900-talet var det vedertaget inom sociologin att religioner skulle tappa sitt offentliga inflytande och en dag till och med försvinna som ett resultat av en allt hastigare moderniseringsprocess.⁷ Sekulariseringstesen har däremot de senaste årtiondena ifrågasatts i och med religionens förnyade synlighet. Några historiskt signifikanta uttryck för religionens nya synlighet är exempelvis den iranska revolutionen 1979 som ersatte en mer eller mindre sekulär regent med ett kalifat, samt framväxten av den amerikanska evangelikala högern som en politisk maktfaktor. Kanske det mest påtagliga exemplet från det senaste årtiondet var attackerna mot World Trade Center den 11 september 2001. Från att ha spelat en förhållandevis marginell roll i den offentliga diskursen har alltså religion återkommit i det offentliga samtalet.⁸ Detta har fått sociologen Peter J. Berger, som tidigare var en förespråkare för sekulariseringstesen, att revidera sina tidigare antaganden. Han har skrivit:

[The] assumption that we live in a secularized world is false. The world today, with some exceptions [...] is as furiously religious as it ever was, and in some places more so than ever. This means that a whole body of literature by historians and social scientists loosely labelled "secularization theory" is essentially mistaken.⁹

5. Se Adam S. Miller, *Speculative Grace: Bruno Latour and Object-Oriented Theology*, New York 2013.

6. Politisk teologi har en lång utvecklingshistoria och har därför tagit många olika uttryck. Se Elizabeth Phillips, *Political Theology: A Guide for the Perplexed*, London 2012. För syftet med denna artikel kommer jag med politisk teologi att hänvisa till (kristna) teologiska diskussioner som behandlar offentliga frågor utifrån teoretiska och narrativa resurser inom kristendomen.

7. William H. Swatos & Kevin J. Christiano, "Secularization Theory: The Course of a Concept", *Sociology of Religion* 60 (1999), 209–228.

8. Jürgen Habermas, "Notes on Post-Secular Society", *Nonprofit Quarterly* 15:3 (2008), 17–29; Philip S. Gorski et al., "The Post-Secular in Question", i Philip S. Gorski et al. (red.), *The Post-Secular in Question: Religion in Contemporary Society*, London 2012, 3; Joel Halldorf, *Gud: Återkomsten*, Stockholm 2018.

9. Peter L. Berger, "The Desecularization of the World: A Global Overview", i Peter L. Berger (red.), *The Desecularization of the World: The Resurgence of Religion in World Politics*, Grand Rapids, MI 1999, 2.

Det tidigare moderna antagandet att religion har ett bäst före-datum och att framtiden därför kommer att vara icke-religiös är därmed inte längre självklart. Utifrån denna insikt har flertalet teologer, filosofer, samhälls-, litteratur- och konstvetare med flera diskuterat den sekularistiska grunden i liberala demokratier och försökt reflektera över implikationerna för det offentliga livet i och med religionens förnyade synlighet.¹⁰ Framför allt har flera av dessa forskare kritiskt granskat sådana sekularistiska principer som begränsar religiösa aktörers möjlighet att bidra i det offentliga rummet utifrån sina religiösa grundförutsättningar. Kritiken mot sekularismen lyfter överlag inte fram huruvida samhället behöver principer som garanterar att ingen ideologi eller religion ges en privilegierad ställning. Det som kritiken däremot vill synliggöra är hur sekularismen som ideologi bygger på vissa narrativ kring religion, vilka motiverar religionens privatisering och begränsade inflytande i det offentliga livet.¹¹

Den postsekulära diskursen beskriver därmed dessa forskares samlade reflektion kring religionens offentliga ställning och kritik av sekularismen som politisk ideologi. Generellt sett tar denna reflektion både ett deskriptivt och ett normativt uttryck. Det deskriptiva innefattar i synnerhet historiska undersökningar av bakgrunden till sekularismens utbredning globalt och sociologiska undersökningar om hur religionens förnyade synlighet kommer till uttryck i offentligheten. Det normativa i sin tur uttrycks som en strävan att forma en ny samhällsordning utifrån en kritik av sekularismens hegemoniska ställning i offentligheten.¹² Som ett led i detta normativa arbete har flera teologer framträtt för att erbjuda rationella och praktiska resurser som utvecklats utifrån kristna praktiker och föreställningar. Kristna teologiska resurser används därmed för att kritiskt granska den offentliga ordningen och för att erbjuda positiva bidrag till hur det allmänna goda kan föreställas och förverkligas.¹³ För dessa politiska teologer erbjuder sålunda talet om det postsekulära en öppning för att undvika kristendomens privatisering och en väg för att ge kristna föreställningar och praktiker offentlig legitimitet.¹⁴

10. Josef Bengtson, *Explorations in Post-Secular Metaphysics*, Hampshire 2015, 13–17.

11. Av den anledningen gör Rowan Williams en distinktion mellan en programmatisk sekularism, där alla offentliga uttryck för religion ifrågasätts och förbjuds, och en procedurrell sekularism, som innebär att staten inte ger någon religion eller ideologi någon privilegierad ställning i det offentliga livet, utan strävar efter att skapa jämlika förutsättningar för alla. Rowan Williams, *Faith in the Public Square*, London 2012, 2–4. Se även José Casanova, "The Secular, Secularizations, Secularisms", i Craig Calhoun, Mark Juergensmeyer & Jonathan VanAntwerpen (red.), *Rethinking Secularism*, New York 2011, 66–73.

12. Bengtson, *Explorations in Post-Secular Metaphysics*, 14–17.

13. Ola Sigurdson, *Det postsekulära tillståndet: Religion, modernitet, politik*, Munkedal 2009, 10–22.

14. Detta konstruktiva teologiska arbete har generellt beskrivits som en "postsekulär teologi", där teologiska ansatser används i syfte att ge positiva bidrag när det allmänna goda

I syfte att bidra till den postsekulära diskursen och därmed även det politiska teologiska arbetet som sökt stöd i den diskursen, kommer jag i denna artikel att presentera hur Latours tänkande i relation till den postsekulära diskursen. Två specifika aspekter av hans tänkande lyfts fram. För det första erbjuder Latour en analys av modernitetens och sekularismens utbredning i framför allt västvärlden. I artikeln skrivs denna analys in i den postsekulära diskursen genom att relatera Latours ansatser till resonemang som förts av några tongivande forskare inom den postsekulära diskursen. För det andra erbjuder Latours politiska filosofi en normativ väg genom att presentera teoretiska förutsättningar för en inklusiv offentlighet där religionen i större utsträckning uppmuntras ta en offentlig roll. Denna väg presenteras kort i slutet av artikeln.¹⁵

Den naiva tiden överges

En viktig del av Latours filosofiska tänkande är hans kritik av moderniteten genom beskrivningen av ett specifikt folk – de moderna. I flera böcker bedriver han, som han förklarar, en antropologisk undersökning av de moderna.¹⁶ Trots att dessa undersökningar ger sken av att beskriva ett folk som kan skildras genom empiriska metoder, är det viktigt att betona att talet om de moderna enbart utgör idealtyper i hans tänkande. Talet om de moderna bör därmed enbart förstås som ett heuristiskt verktyg utifrån vilket vissa fenomen under moderniteten kan göras begripliga.¹⁷

Enligt Latour är ett utmärkande drag för de moderna att de insisterar på att de är ”moderna”. De moderna upplever alltså att de representerar ett uppbrott med tiden innan moderniteten: ”The adjective ‘modern’ designates a new regime, an acceleration, a rupture, a revolution in time.” Detta uppbrott utgår från att det fanns en tid innan moderniteten som de moderna är ett alternativ till, och identifieringen som modern kommer därför, som

föreställs. Se Ola Sigurdson, ”Beyond Secularism? Towards a Post-Secular Political Theology”, *Modern Theology* 26 (2010), 177–196; Jayne Svenungsson, *Guds återkomst: En studie av gudsbegreppet inom postmodern filosofi*, Munkedal 2004, 40. Några nämnvärda teologer som kan påstås bedriva en sådan postsekulär teologi är John Milbank, William T. Cavanaugh, Sarah Coakley och Rowan Williams. Inom den nordiska teologin kan bland annat Ola Sigurdson, Arne Rasmusson, Jan-Olav Henriksen, Jayne Svenungsson och Joel Halldorf nämnas.

15. Denna artikel kan förstås som en utveckling av ett resonemang jag förde i Fredrik Portin, *Hopp om en okänd framtid: Förutsättningar för en inklusiv offentlighet utifrån Bruno Latours och Alasdair MacIntyres tänkande*, Åbo 2016.

16. Det är bland annat värt att uppmärksamma att den franska versionen av Latours mest kända bok *We Have Never Been Modern* (1993) har undertiteln ”Essais d’antropologie symétrique”, och att hans bok *An Inquiry into Modes of Existence* (2013) – hans mest uttömmande undersökning av moderniteten – har undertiteln ”An Anthropology of the Moderns”.

17. Se Latour, *An Inquiry into Modes of Existence*, 8.

Latour skriver, att uppmärksamma ”a break in the regular passage of time, and it designates a combat in which there are victors and vanquished”.¹⁸

Detta uppbrott kan förstås med hjälp av filosofen Charles Taylors ansatser i den uppmärksammade boken *A Secular Age*. I boken beskriver Taylor hur samhällen som präglats av en europeisk-latinsk kristenhet gick från en tid då gudstro var en självklarhet till en där denna i allt större utsträckning blivit ifrågasatt. Medan det förmoderna samhällets medborgare inte hade någon anledning att rättfärdiggöra deras gudstro, menar Taylor att den moderna människan överlag har helt motsatta utgångspunkter: ”[The] change [...] is one which takes us from a society in which it was virtually impossible not to believe in God, to one in which faith, even for the staunchest believer, is one human possibility among others.”¹⁹

Som ett heuristiskt utgångsläge för att beskriva detta paradigmskifte använder sig Taylor bland annat av sociologen Max Webers (1864–1920) ansatser. Weber framhöll att moderniteten uppstod vid övergången från en förtrollad till en avförtrollad värld.²⁰ Den förtrollade världen, menar Taylor, präglades av ett allmänt tillstånd under medeltiden där tron på någon gudom var självklar: ”Atheism comes close to being inconceivable in [such] a world.”²¹ Taylor beskriver denna värld (dock inte i syfte att vara nedlåtande) som ”naiv”, i betydelsen att man aldrig ifrågasatte att gudomar, andar och demoner rörde sig i världen.²² Av den anledningen, menar Taylor, var det även naturligt att många medeltida människor gav kyrkans riter och helgonreliker en närmast magisk funktion, i tron att dessa kunde beskydda dem från onda andar.²³

När mänskligheten genomgår en moderniseringsprocess framträder i stället en avförtrollad värld. Den transcendent föreställningsvärld som, enligt modern logik, leder människan till fåfänga och inbillning överges och i stället förstås tillvaron utifrån vad Taylor kallar ett immanent ramverk. Materiella snarare än transcendent förklaringar började nu i allt större utsträckning prioriteras: ”This notion of the ’immanent’ involved denying – or at least isolating and problematizing – any form of interpenetration between the things of Nature, on one hand, and ’the supernatural’ on the other, be this understood in terms of the one transcendent God, or of Gods or spirits,

18. Bruno Latour, *We Have Never Been Modern*, Cambridge, MA 1993, 10.

19. Charles Taylor, *A Secular Age*, London 2007, 3.

20. Max Weber, ”Science as a Vocation”, i Hans Heinrich Gerth & C. Wright Mills (red.), *From Max Weber: Essays in Sociology*, New York 2009, 139.

21. Taylor, *A Secular Age*, 26.

22. Taylor, *A Secular Age*, 12.

23. Taylor, *A Secular Age*, 32–33.

or magic forces, or whatever.”²⁴ Det immanenta ramverket beskriver därmed konsekvensen av en samhällsutveckling under moderniteten där den kosmiska, sociala och moraliska ordningen helt och hållet förstås utifrån dess inneboende förutsättningar, oberoende av hänvisningar till det transcendent. Denna utveckling innebär emellertid inte att religiositet försvinner helt och hållet. I stället innebär det att religiösa uttryck blir separerade och underställda världsliga och materiella förklaringsmodeller.²⁵

När detta moderna narrativ om sekularisering återges framträder det ofta som en berättelse om befrielse. Genom att orientera sig utifrån ett immanent ramverk kunde nämligen mänskligheten bli upplyst och på grund av denna upplysning kunde inte religionen längre kontrollera människans framtid. Den moderna människans ursprungsberättelse kan därför, enligt Taylor, beskrivas som en ”subtraktionsberättelse”, vilken han definierar som ”stories of modernity in general, and secularity in particular, which explain them by human beings having lost, or sloughed off, or liberated themselves from certain earlier, confining horizons, or illusions, or limitations of knowledge”.²⁶

Även Latour betonar att befrielsen från det transcendent utgör ett grundläggande narrativ för de moderna. Enligt honom är nämligen de moderna de som upplever att de övergett en irrationell och arkaisk tidsålder, medan de har möjliggjort en framtid som värderar rationellt tänkande: “[The] Moderns were those who were freeing themselves of attachments to the past in order to advance toward freedom. In short, who were heading from darkness into light – into Enlightenment.”²⁷

Myten om framsteg

Latour förklarar att framväxten av en modernare framtid möjliggörs genom formuleringen och etableringen av ”den moderna konstitutionen”. Det är inte möjligt inom ramen för denna artikel att beskriva denna konstitution i dess helhet.²⁸ Kort kan däremot nämnas att den beskriver en offentlig princip som möjliggör en bedömning av faktaanspråk. Detta motiveras utifrån föreställningen att det existerar två separata och oberoende ontologiska sfärer – den naturliga och den samhälleliga.

Latour förklarar att den naturliga sfären enligt modern logik utgörs av det icke-mänskliga, i betydelsen att dess existens inte är beroende av människan

24. Taylor, *A Secular Age*, 15–16.

25. Taylor, *A Secular Age*, 59, 208–210.

26. Taylor, *A Secular Age*, 22.

27. Latour, *An Inquiry Into Modes of Existence*, 9.

28. För Latours beskrivning av den moderna konstitutionen, se Latour, *We Have Never Been Modern*, 13–48.

– naturfenomen, atomer, kemiska reaktioner med mera. Den samhällliga sfären i sin tur utgörs av sådana mänskliga fenomen som kan förstås oberoende av hänvisningar till det icke-mänskliga – demokrati, kultur, ekonomi med mera. Latour förklarar att de moderna, i syfte att institutionalisera denna separation mellan det naturliga och samhällliga, skapar två offentliga institutioner som upprätthåller gränsen mellan de båda ontologiska sfärerna – laboratoriet och det politiska systemet. Institutionerna bär ansvar för varsin sfär – laboratoriet för det naturliga, och det politiska systemet för det samhällliga – vilket betyder att det uppstår en fördelning av auktoritet mellan de olika institutionerna. Detta innebär bland annat att aktörer inom laboratoriet (framför allt forskare) inte ska befatta sig med politiska frågor, och aktörer inom det politiska systemet (framför allt politiker) inte ska befatta sig med frågor som berör vetenskap.²⁹

Viktigt för att förstå den moderna konstitutionens förankring i den post-sekulära diskursen är att denna ansvarsfördelning skapar förutsättningar för att de moderna ska kunna fälla avgöranden i vilka resonemang som har offentlig legitimitet. Eftersom alla fenomen enligt de moderna måste vara förankrade i endera det naturliga eller det samhällliga bör de granskas utifrån de principer som formulerats inom antingen laboratoriet eller det politiska systemet. Av den anledningen kan ett resonemang endast erhålla faktastatus i den mån det är förenligt med de faktabaserade normer som erhållits genom sökandet efter det sant naturliga (i laboratoriet) eller det sant samhällliga (inom det politiska systemet). Då de modernas förhoppning är att kunna skapa en allt modernare framtid, förklarar Latour att det moderna offentliga projektet kan beskrivas som en strävan att rena det offentliga livet från sådana faktaanspråk som varken kan förstås som en naturlig eller samhälllig fråga.³⁰

Detta har vidare en direkt förankring till religionens offentliga roll, vilket de moderna hävdar är i konflikt med framväxten av en modernare framtid. Så länge som religionens syfte exempelvis kan reduceras till ett resultat av människans evolutionära utveckling (en naturligt förankrad angelägenhet) eller till ett socialt behov som individer har (en samhällligt förankrad angelägenhet), utgör de inget hot mot denna framtid. Men om religiöst motiverade sanningsanspråk kring naturen – till exempel om jordens skapelse – eller kring samhället – till exempel om monarkers gudomliga ställning – ges offentlig legitimitet, kommer de att hota eller åtminstone att försvåra framväxten av en ren modern offentlighet. Eftersom religionen enligt de moderna förvaltar och vill sprida sådana faktaanspråk i offentligheten

29. Latour, *We Have Never Been Modern*, 13–35.

30. Latour, *We Have Never Been Modern*, 10–12.

måste religion (tillsammans med bland annat vissa ideologier, vidskepelse och populärkultur)³¹ uteslutas ur den offentliga sfären och göras till en privat angelägenhet.³²

Förutom att den moderna konstitutionen påbjuder att religion görs till en privat angelägenhet menar Latour att den därtill utmanar föreställningen om en transcendent verklighet som har inflytande över det naturliga och det samhällliga. Under den naiva tiden, så som Taylor beskriver den, innehade föreställningar och praktiker kring det gudomliga en självklar plats i offentligheten. ”One could not but encounter God everywhere”, som Taylor skriver.³³ Det naturliga och det samhällliga representerar däremot två sfärer som inte är beroende av det gudomliga. På grund av framgångar inom naturvetenskapen fanns det inte längre något behov av att hänvisa till ”gudshypotesen” för att förstå naturlagarna. Gud fann inte heller någon plats i samhället, eftersom människan själv hade förmågan att bestämma samhällets ordning. De moderna ger därför Gud en annan roll – en internaliserad och andlig roll – och blir, som Latour skriver, ”the crossed-out God of metaphysics”.³⁴

De moderna gjorde därmed Gud till en passiv åskådare till det naturliga och samhällliga dramat: ”He would no longer interfere in any way with the development of the moderns, but He remained effective and helpful within the spirit of humans alone.”³⁵ Detta innebar att det icke-mänskliga kunde erfaras utan att läsa in Gud i naturliga processer och människan kunde själv få kontroll över det egna livsödet. De som däremot fortfarande förstod naturliga och samhällliga fenomen utifrån det transcendenta – i synnerhet de religiösa – började i allt större utsträckning uppfattas av de moderna som naiva, förledda eller till och med galna. Religionssociologen José Casanova sammanfattar denna moderna föreställning på följande sätt:

To be secular means to be modern, and therefore, by implication, to be religious means to be somehow not yet fully modern. This is the ratchet effect of a modern historical stadial consciousness, which turns the very idea of going back to a surpassed condition into an unthinkable intellectual regression.³⁶

31. Se Bruno Latour, *On the Modern Cult of the Factish Gods*, London 2010, 14.

32. Latour, *We Have Never Been Modern*, 10–12.

33. Taylor, *A Secular Age*, 25.

34. Latour, *We Have Never Been Modern*, 33.

35. Latour, *We Have Never Been Modern*, 34.

36. Casanova, ”The Secular”, 59.

Den moderna historiska utvecklingen kan därför beskrivas som linjär, i betydelsen att de moderna med den moderna konstitutionen som stöd anser att de går mot en allt modernare framtid. Filosofen Georg Henrik von Wright (1916–2003) beskrev denna eskatologiska dimension i modernt tänkande som en myt om framsteg, då den utgår från narrativet att modernitetens spridning med nödvändighet kommer att leda till en ljusare framtid för hela mänskligheten.³⁷ För att skapa förutsättningar för denna ljusa framtid måste det offentliga livet, enligt Latours resonemang, vara befriat från religion. Sekulariseringstenen behöver därmed inte enbart förstås som en teori kring religioners framtid, utan bör även förstås som en del av de modernas berättelse om frihet från en förmodern tidsålder.

Uteslutningen av fetischer

De moderna, enligt Latours beskrivning, upplever utifrån denna myt om framsteg att de är de bästa, till och med de enda, aktörerna som bör ha auktoritet över offentliga angelägenheter. Att vara förmodern innebär nämligen enligt modern logik att man av nödvändighet är fast i det förflutna, och för att mänskligheten ska gå framåt måste världens samhällen genomgå en moderniseringsprocess. För att möjliggöra denna moderniseringsprocess måste den offentliga sfären därmed renas från förmodern rationalitet, eftersom rationella relikter endast kommer att vara ett hinder för framsteg. Denna reningsprocess verkställs främst genom att ogiltigförklara, marginalisera och trivialisera förmoderna praktiker och narrativ.

Denna rensning sker bland annat genom att identifiera och utmana det som de moderna upplever är förmoderna ”fetischer”. Ett utmärkande drag hos de moderna är nämligen enligt Latour att de anklagar de förmoderna för ”fetischism”. Enligt de moderna är en fetisch ett objekt som skapats av en eller flera människor. Men i stället för att den som skapat objektet erhåller makt över det har en fetisch förmågan att vända makten från den som skapar den tillbaka mot skaparen själv: ”[In] a single wave of a magic wand, its creator can turn himself from a cynical manipulator into an ingenuous dupe.”³⁸ Enligt de moderna är sålunda fetischer mänskliga konstruktioner eller fantasier som tvingar människan till en form av underkastelse.

Så länge som mänsklighetens framtid bestäms av sådana krafter som man varken kan förstå eller kontrollera kommer man att vara fången i en förmodern tidsålder. Därför måste dessa fetischer utmanas. De moderna strävar följaktligen efter att synliggöra hur de förmoderna fetischcherar vissa objekt genom att ge fetischerna makt, trots att det var de själva som skapade

37. Georg Henrik von Wright, *Myten om framsteget: Tankar 1987–1992 med en intellektuell självbiografi*, Falun 1993, 24–64.

38. Latour, *On the Modern Cult*, 9.

fetischerna från första början. De moderna ser därför sig själva som ”anti-fetischister”, eftersom de vill göra fetischen maktlös genom rationellt kritiskt tänkande: ”Carried away by the critic’s denunciation, humans would finally realize that they are sole masters in a world forever emptied of its idols.”³⁹

Även detta anti-fetischistiska behov hos de moderna blir relevant i ljuset av den postsekulära diskursen. Eftersom den moderna konstitutionen fråntar Gud (tillsammans med andra transcendent varelser och fenomen) all offentlig auktoritet kan man nämligen argumentera för att religion är bland de främsta fetischerna som de moderna försöker utmana. Den förmoderna föreställningen om gudomliga väsen som aktivt handlar i världen utgör enligt modern logik en arkaisk föreställning som endast kan vilseleda mänskligheten och hindra en strävan efter framsteg. Genom att förstå gudomar som en fetisch kan de därmed reduceras till fantasier från en tid som i allt större utsträckning håller på att falla in i glömska. Om man använder specifikt den kristna guden som ett exempel kan de moderna visa hur de förmoderna skapade Gud utifrån en bristande förståelse av den världsliga ordningen – en ordning som utgår ifrån separationen mellan det naturliga och samhällsliga – och hur Han sedan erhöll makt över dem. För att kunna befria mänskligheten från Hans auktoritet måste därför människan medvetandegöras om hur hen fetischerar Honom, så att hen sedan kan förpassa Honom till den enda roll Han kan ha i en modern verklighet – som en privat angelägenhet; närvarande som ett uttryck för individens personliga andliga upplevelse.

Den sekularistiska ordningen

Latour beskriver sålunda ett folk, de moderna, som utgår från den moderna konstitution vars syfte är att möjliggöra framsteg för mänskligheten. För att den moderna världen ska bli möjlig, måste de förmodernas offentliga legitimitet utmanas, eftersom de inte accepterar eller anpassar sig efter en modern rationell hållning. Därför utmanar de moderna dem genom att synliggöra hur deras övertro på fetischer styr deras framtid.

Som redan konstaterats fungerar de moderna som idealtyper för Latour. De utgör alltså enbart ett analytiskt hjälpmedel och ska därför inte förstås som en beskrivning av ett folk som verkligen existerar och är verksamma i samtiden. Men genom detta analytiska hjälpmedel synliggör han ett modernt narrativ – ett narrativ som skildrar människans frigörelse från en tid som utgick från begränsade rationella förutsättningar – som motiverar framväxten av en sekularistisk ordning – en ordning vars syfte är att, i

39. Latour, *On the Modern Cult*, 9.

positiv tolkning, neutralisera eller, i negativ tolkning, avskaffa eller åtminstone marginalisera offentliga uttryck av religiösa narrativ och praktiker.

Om detta narrativ tolkas genom den postsekulära diskursen kan man argumentera för att det skapade förutsättningar för att etablera sekularism som ett dominant ideologiskt förhållningssätt för samhällets politiska och juridiska ordning. Hur sekularistiska principer utvecklats och tillämpats har varierat.⁴⁰ Men syftet med dessa sekularistiska principer är åtminstone att erhålla neutrala bedömningsgrunder för offentliga beslut. Som flera postsekulära tänkare har argumenterat bygger den sekularistiska logiken på grundantagandet att religiös rationalitet inte kan omfattas av alla samhällsaktörer. Detta innebär i sin tur att den offentliga neutrala hållningen skulle vara hotad om religionen erhöll en offentlig närvaro.⁴¹ Av den anledningen måste det upprättas en ”principiell distans”, för att använda statsvetaren Rajeev Bhargavas begrepp, mellan offentlig politik och privat religiositet.⁴²

Separationen mellan religion och politik har utvecklats till en nästan självklar förutsättning för den västliga samhällsordningen, och därför är det även vanligt att västerlänningar reagerar med förvåning och bestörtning när man observerar samhällen där det religiösa och det politiska sammanblandas. Här utgör förhållningssättet till vissa samhällen med en muslimsk majoritet ett talande exempel. Generellt sett existerar det nämligen en allmän kritik i västvärlden av så kallade muslimska nationer, då muslimer i dessa inte upplevs kunna separera sina religiösa liv från den politiska ordningen. Därför är det inte heller så konstigt att västerlänningar vill göra politiska uttryck av islam illegitima i den offentliga diskursen, eller att man anklagar muslimer som sammanblandar politik och religion för fundamentalism.⁴³

Detta är ett förhållningssätt till religiösa aktörer som blivit föremål för kritik inom den postsekulära diskursen. Bland annat Jürgen Habermas har hävdat att separationen mellan religion och politik har inneburit att religiös rationalitet har marginaliserats i offentligheten. Den potential de bär på för att föreställa och förverkliga det allmänna goda ges därmed ingen offentlig

40. Alfred Stepan, ”The Multiple Secularisms of Modern Democratic and Non-Democratic Regimes”, i Craig Calhoun, Mark Juergensmeyer & Jonathan VanAntwerpen (red.), *Rethinking Secularism*, New York 2011, 114–115; Sindre Bangstad, *Sekularismens ansikten*, Oslo 2009, 21, 43.

41. Casanova, ”The Secular”, 66–69; Clayton Crockett, *Radical Political Theology: Religion and Politics After Liberalism*, New York 2011, 2.

42. Rajeev Bhargava, ”What is Secularism for?”, i Rajeev Bhargava (red.), *Secularism and its Critics*, Oxford 1998, 520.

43. Aslam Farouk-Alli, ”The Second Coming of the Theocratic Age? Islamic Discourse after Modernity and Postmodernity”, i Ibrahim M. Abu-Rabi’ (red.), *The Blackwell Companion to Contemporary Islamic Thought*, Oxford 2006, 285–288; Sigurdson, *Det postsekulära tillståndet*, 63–64.

legitimitet och blir därför mer eller mindre obrukbar. Därför bör man, enligt Habermas, i stället erbjuda religiösa möjligheter att vara en aktiv del av det offentliga samtalet, utan något krav på att de innan detta samtal måste avsäga sig sin religiösa identitet eller tro.⁴⁴

Denna vilja att erbjuda marginaliserade aktörer möjlighet att bidra till det allmänna goda är förenligt med det övergripande syftet med Latours politisk-filosofiska tänkande. Enligt min läsning av Latours arbete vill han nämligen utmana alla aktörer som marginaliserar andra aktörers offentliga legitimitet. Av den anledningen utmanar han de modernas reningsprocess, men även till exempel samhällsvetares marginalisering av de sociala aktörer som de studerar⁴⁵ och mänsklighetens utarmning av planeten.⁴⁶ Latour är därför kritisk till att den moderna konstitutionen skapar en alltför skarp distinktion mellan de som är moderna och de som påstås vara förmoderna. Det innebär inte att han anser det vara oproblemiskt med offentliga uttryck av religion. Det innebär inte heller att han är okritisk till olika former av fundamentalism – tvärtom framhåller han att fundamentalism går emot religionens sanna väsen.⁴⁷ I stället vill han problematisera försök att frånta den offentliga legitimiteten från vissa samhällsaktörer utifrån föreställningen att man själv företräder en överlägsen och mer legitim rationalitet. Den moderna processen av rening är central för Latour eftersom han är kritisk till de modernas strävan att utesluta de förmoderna.

I ljuset av denna kritik av en sekularistisk samhällsordning blir det relevant att fråga sig vad alternativet till en modern-sekular ordning för offentligheten är. Hur kan religiösa (och andra marginaliserade) aktörer ges möjlighet att bidra till det allmänna goda? Den postsekulära diskursen bör som sagt inte enbart förstås som en omvärdering av en dominant sekularistisk ordning, utan har även normativa syften i det att den inleder en diskussion kring hur en ny samhällsordning kan föreställas och förverkligas – en samhällsordning där religiösa praktiker och narrativ uppfattas som en resurs för det allmänna goda. Så som påvisats ovan kan Latours beskrivning av de moderna och deras strävan att rena det offentliga livet från religiösa

44. Se Jürgen Habermas, "Pre-political Foundations of the Democratic Constitutional State?", i Jürgen Habermas & Joseph Ratzinger, *The Dialectics of Secularization: On Reason and Religion*, San Francisco 2006, 19–52; Habermas, "Notes on Post-Secular Society".

45. Bruno Latour, *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*, Oxford 2005.

46. Bruno Latour, *Facing Gaia: Eight Lectures on the New Climatic Regime*, Cambridge 2017. En av de mera omdiskuterade uppfattningarna som Latour har är att en aktör inte nödvändigtvis behöver vara mänsklig, utan även icke-mänskliga aktörer påstås ha agens i det offentliga rummet. På samma sätt som han kritiserar vissa aktörers försök att marginalisera vissa människors offentliga legitimitet, är han därmed även kritisk till marginaliseringen av planetens angelägenheter. Latour, *Reassembling the Social*, 71–78.

47. Se Latour, *An Inquiry Into Modes of Existence*, 280–281, 300.

inslag tjäna det deskriptiva-kritiska syftet inom den postsekulära diskursen. Men Latours politisk-filosofiska ansatser kan även erbjuda ett positivt och normativt bidrag som kan fungera som ett alternativ till den sekularistiska ordningen. Det bidraget presenteras kort nedan.⁴⁸

Re-representativ politik

Latours politisk-filosofiska tänkande erbjuder ett första steg mot en mer inklusiv offentlighet genom att erbjuda teoretiska referensramar för hur en sådan offentlighet kan föreställas och förverkligas. Dessa referensramar utgår från en specifik förståelse av politik.

Latour förklarar att politik utgör en distinkt kategori vid sidan av ekonomi, juridik, vetenskap och religion. Som sådan har den sina egna kriterier för att döma mellan falskt och sant – politik har ett eget ”tillstånd av sällhet” (”felicity condition”), som Latour skulle uttrycka det.⁴⁹ I akademiska diskurser, mediebevakningar och vardagstal tenderar man att reducera politik till en parlamentarisk praktik – en verksamhet för framför allt professionella politiker. En sådan beskrivning är inte nödvändigtvis felaktig. Men som statsvetaren Andrew Heywood framhåller är risken med en sådan beskrivning av politik att den upprättar alltför skarpa gränser mellan dem som har politisk makt och dem som primärt är föremål för deras politik.⁵⁰ Latour delar Heywoods kritik och skriver: ”One can be a member of Parliament and not talk in a political way. Conversely, one can be at home with one’s family, in an office, at work, and start talking *politically* about some issue or other even if none of one’s words have any apparent link with the political sphere.”⁵¹

Latour betonar därmed att politik inte är begränsat till en specifik arena, utan beskriver en specifik process som även påträffas utanför etablerade politiska system. Det essentiella i denna process – alltså, politikens tillstånd av sällhet – beskriver han som *re-presentation*.

I och med att politik enligt Latour inte är begränsat till parlamentariska processer ska inte *re-presentation* missförstås som att Latour primärt diskuterar representativ politik, där politiska ledare väljs in som representanter för sina väljare genom ett elektoralt system. *Re-representativ politik* utesluter

48. Jag har utvecklat denna sida av Latours tänkande ytterligare i Portin, *Hopp om en okänd framtid*; Fredrik Portin, ”The Politics of Critique: Bruno Latour and the Scholar as a Political Actor”, *Lychnos* (2017), 143–155; Fredrik Portin, ”Legitimacy for Some: Right-Wing Populist Rationality and Antagonistic Politics”, *Scripta Instituti Donneriani Aboensis* 28 (2018), 30–50. Se även Graham Harman, *Bruno Latour: Reassembling the Political*, London 2014.

49. Bruno Latour, ”What if we Talked Politics a Little?”, *Contemporary Political Theory* 2 (2003), 145–146; Latour, *An Inquiry Into Modes of Existence*, 18, 21.

50. Andrew Heywood, *Politics*, New York 2002, 5–6.

51. Latour, ”What if we Talked”, 145.

inte representativ politik, men reducerar inte heller politiskt ledarskap till dem som invalts att tjäna sina väljare. Med utgångspunkten i en re-presentativ politik kommer i stället en politisk ledare vara den som gång på gång är villig att *presentera* olika samhällsaktörers angelägenheter väl.⁵²

Vidare, om det offentliga livet strävar efter att prioritera politisk re-presentationen av *allas* angelägenheter kan ingen angelägenhet – inte heller de som påstås vara moderna – ges någon privilegierad ställning. När *allas* angelägenheter presenteras innebär det att ingen angelägenhet marginaliseras, utan de lyfts fram och ges samma legitimitet som alla andra angelägenheter. Om man lyckas vara politisk i latoursk mening kommer det sålunda inte att finnas någon given auktoritet som från en upphöjd position tillåts döma mellan olika aktörer. I stället kommer den politiska processen att ”platta till” världen, vilket innebär att alla samhällsaktörer sätts på samma plan.⁵³

Enligt Latours tänkande är följden av att alla aktörer existerar på samma plan att de sammanförs till ett gemensamt kollektiv – de måste existera på samma plan, inte i olika kontexter utan anknytningspunkter till varandra. En förutsättning för att den politiska processen ska fungera är därmed att dessa aktörer strävar efter att bilda associationer med varandra och sålunda forma ett gemensamt nätverk.⁵⁴ Enligt Latour är därmed politikens syfte att möjliggöra existensen av en entitet som inte annars skulle existera: det offentliga.

Enligt Latour har däremot den offentlighet som politiken möjliggör ingen bestående stabilitet. I stället kommer den alltid att vara definierad utifrån de aktörer som för stunden har presenterats. Eftersom dessa aktörer ständigt fluktuerar, så kommer det att finnas ett behov av att gång på gång omdefiniera det offentliga. Politik är som sagt inte enbart presentation, utan *re-presentation*, och därför förklarar Latour att det offentliga är ”a temporarily defined totality”.⁵⁵

Det som därmed framträder i Latours beskrivning av politik och den politiska processen är en kritik av den offentliga ordning som ett sekularistiskt förhållningssätt upprätthåller. Om Latours ansatser tolkas genom den postsekulära diskursen kommer nämligen sekularism att motarbeta politik, då den hindrar att alla aktörers, i synnerhet religiösa aktörers,

52. Latour, ”What if we *Talked*”, 145–149.

53. Jämför Latour, *Reassembling the Social*, 165–172.

54. Detta är en beskrivning av den politiska processen som framträder i *Actor-Network-Theory*, som är ett teoretiskt grepp för att beskriva hur aktörer formar nya associationer med varandra. Se Latour, *Reassembling the Social*. Jag har argumenterat för att *Actor-Network-Theory* kan förstås som en del av Latours politiska filosofi, och bör därför inte förstås enbart som ett teoretiskt och metodiskt förhållningssätt till samhällsvetenskaplig forskning. Portin, *Hopp om en okänd framtid*, 42–43, 185–190.

55. Latour, ”What if we *Talked*”, 147–148.

angelägenheter presenteras väl. När endast de angelägenheter som kan anpassas efter ett immanent-sekularistiskt ramverk ges offentlig legitimitet kan samhället inte fånga in totaliteten av de aktörer som är verksamma där.⁵⁶ Om man vill skapa en inklusiv offentlighet måste därför det offentliga livet motarbeta dem som vill marginalisera vissa aktörer. Det offentliga livet måste helt enkelt bli politiskt, och därmed sträva efter att re-presentera allas angelägenheter väl.

Demokratins återkomst

Latours politiska filosofi kräver ett stort mått av acceptans av det annorlunda, och det är värt att fråga om inte den vision för offentligheten som han lyfter fram går för långt. Innebär inte det Latour föreslår att offentligheten relativiseras, i det att inga grundläggande värderingar, regler eller principer ges större legitimitet än andra? Bör vi i sådana fall acceptera att vissa religiösa aktörer skapar egna juridiska processer utifrån religiöst auktoriserade principer för att lösa konflikter – exempelvis i fråga om ekonomiska avtal och våld inom hemmet? Ska könsstympning tolereras?

Latour erkänner att han i någon utsträckning kan beskrivas som en relativist. Han förespråkar däremot inte en form av relativism där inga principer har större offentlig legitimitet än andra: "If there is a mistake that, for our own salvation, we must not commit, it is that of confusing respect for the various alterations [...] with the resources of critical thought."⁵⁷ Eftersom allt inte bidrar till det allmänna goda är det självklart att allt inte bör värderas likvärdigt: "Yes, there are things to discuss [...] there are beings that do not deserve to exist [...] we have to judge and decide."⁵⁸

Eftersom han inte förnekar att man måste döma mellan olika angelägenheter bör därför hans relativism hellre förstås som en hållning där inga angelägenheter *på förhand* kan påstås ha större legitimitet än andra.⁵⁹ Av den anledningen är det utifrån det politiska kriteriet viktigt att alla religiösa angelägenheter re-presenteras i offentligheten. Men även alternativa perspektiv – sådana som potentiellt står i konflikt med vissa religiösa perspektiv – bör utifrån samma politiska kriterium re-presenteras. Konflikt kommer därför att utgöra ett essentiellt drag i offentligheten. Det är däremot även viktigt att uppmärksamma att det relativistiska perspektiv som Latour företräder betonar att det är först när alla angelägenheter presenterats – när de är på samma plan – som det är möjligt att jämföra och värdera dem med varandra. Då framträder en inklusiv offentlighet som aktivt strävar efter det

56. Jämför Latour, "What if we *Talked*", 149–152.

57. Latour, *An Inquiry Into Modes of Existence*, 157.

58. Latour, *An Inquiry Into Modes of Existence*, 142–143.

59. Latour, *Reassembling the Social*, 23–24; Latour, *We Have Never Been Modern*, III–II4.

allmänna goda genom att jämföra och värdera olika angelägenheter med varandra: "It's time, perhaps, to speak of democracy again."⁶⁰

Latours syfte är därmed inte att göra alla angelägenheter lika legitima, utan att skapa teoretiska kriterier som möjliggör jämförelse och värdering av olika angelägenheter. När man är politisk tar man alla angelägenheter på allvar, utan att för den sakens skull garantera att de kommer att värderas jämlikt efter att de har blivit re-presenterade. I stället för att legitimera olika angelägenheter genom att betona vissa givna principer – att de måste vara förenliga med den moderna konstitutionen och/eller sekulära – skiftar han fokus till en politisk process där olika angelägenheter re-presenteras och där olika aktörer strävar efter att skapa nya associationer med varandra.

Utifrån Latours politiska filosofi framträder en vision om en inklusiv offentlighet där religiösa angelägenheter tas på allvar, men som inte erbjuder någon garanti om hur de kommer att värderas efter att de presenterats. När religioner får en förnyad synlighet i offentligheten innebär det därmed inte en återgång till klerikalt styre. I stället kommer religiösa aktörer att fungera i en arena där deras angelägenheter inte har större legitimitet än någon annans, och där det finns ett krav på att ta alternativa angelägenheter på allvar.

Vilken sorts offentlighet som kommer att bestå efter att allas angelägenheter re-presenterats är okänt. Det offentliga har nämligen ingen given framtid, utan kommer ständigt att vara föremål för förändring i den mån nya aktörer med egna angelägenheter framträder och re-presenteras. Som sagt, den offentlighet som skapas genom re-representativ politik har ingen bestående stabilitet, utan är enbart en temporärt definierad totalitet. Latour sammanfattar:

When we abandon the modern world, we do not fall upon someone or something, we do not land on an essence, but on a process, on a movement, a passage – literally a pass, in the sense of this term as used in ball games. We start from a continuous and hazardous existence – continuous because it is hazardous – and not from an essence; we start from a presenting, and not from permanence.⁶¹

Avslutning

Denna artikel har kort uppmärksammat två bidrag som Bruno Latour kan ge till den postsekulära diskursen. För det första utvecklar han ett narrativ om sekularismens framväxt som är förenligt med de narrativ som kritiskt

60. Latour, *We Have Never Been Modern*, 142.

61. Latour, *We Have Never Been Modern*, 129.

granskats inom den postsekulära diskursen. Det som är särskilt värdefullt med hans narrativa bidrag är att han visar hur modernitetens utbredning är förankrad i en strategi av marginalisering och uteslutning – ett reningsprojekt som eftersträvar rationell hegemoni i den offentliga sfären. Utifrån detta reningsprojekt framträder sekularismen som en ideologisk grundförutsättning för att organisera offentligheten, vilket direkt missgynnar religiösa. Den moderna konstitutionens spridning och bevarande är nämligen beroende av religionens uteslutning. Genom att uppmärksamma denna koppling möjliggörs därmed en kritik av sådana sekularistiska principer som utesluter religion ur offentligheten.

För det andra erbjuder Latour en ny vision om offentligheten – en vision som värderar religioner och deras bidrag till det allmänna goda. Det som är tankeväckande med denna vision är att den inte grundar den offentliga ordningen i någon princip eller struktur, utan den beskrivs som en konfliktfylld arena vars stabilitet alltid är på undantag. Latours arbete kan förstås som en betoning av politikens nödvändighet för det goda, i betydelsen att det allmänna goda endast kan eftersträvas i den mån alla aktörers angelägenheter presenteras om och om igen i offentligheten. En re-presentativ politik utgör därmed en grundförutsättning för en offentlighet som välkomnar och värderar religioner (och andra aktörer). Den är ett svar på den postsekulära diskursens kritik av religionens marginalisering i offentligheten.

Den kritik mot ett sekularistiskt tolkningsföretråde i offentligheten och den vision för en mer inklusiv offentlighet som Latours tänkande erbjuder, utgör därmed i min mening tänkvärda bidrag till den postsekulära diskursen. Latour är även av särskilt intresse för teologin eftersom han trots sitt internationella erkännande hittills inte använts i någon större utsträckning inom systematisk-teologisk forskning. Av den anledningen erbjuder Latour inte enbart intressanta perspektiv på den postsekulära diskursen. ▲

SUMMARY

As a contribution to the post-secular discourse, this article deals with the French sociologist and philosopher Bruno Latour's work. Latour is of interest, not only because his thinking is consistent with the post-secular discourse, but also because it has not to any greater extent been used within theology. Two of Latour's major contributions are highlighted in the article. First, Latour's description of modernity provides a narrative basis for understanding the spread of secularism in the West. Latour argues that modern rationality marginalizes those actors that are claimed to represent pre-modern rationality, as they, according to modern rationality, impede the development of a more modern world. For that reason,

modernity develops a general criticism of the public influence of religion, as it is maintained that religion, which is understood as part of the pre-modern world, prevents progress. Second, Latour challenges the public marginalization of religion by offering an alternative vision for organizing public life. He emphasizes that an inclusive public requires that all actors' concerns be presented over and over again. Such a "re-presentative" politics furthermore enables the formation of a new collective of actors – the public. Characteristic of this public is that it has no permanent stability. Instead, it will constantly change depending on which actors are being re-presented for the moment.

Exploring Fictive Kinship among Unaccompanied Refugee Minors in the Church of Sweden

JONATHAN MORGAN

Jonathan Morgan is a doctoral student in ethics at Lund University.

jonathan.morgan@ctr.lu.se

Introduction

Between 2014 and 2016, Sweden saw an influx of 44,617 unaccompanied refugee minors (URM) claiming asylum and seeking to build a new life far from their homelands. Many of these were Afghans who had lived and even been born in Iran. Since their arrival, the Church of Sweden has received hundreds of these young people desiring to join the church and become Christians.¹ This phenomenon is notable in an institution that is known for its declining membership and which does not have a reputation for actively recruiting new members.² The question of Christian conversion among refugees has been the subject of recent debate after it emerged that Sweden's migration office has been ruling consistently that URM converts lack the grounds necessary to be granted asylum.³ Those denied asylum have faced deportation to their homelands. Advocates within the Swedish Pentecostal Movement, among others, have been contesting the type of questions used

1. At the time of writing, exact statistics on this phenomenon were not available from the Church of Sweden.

2. Jonas Bromander & Pernilla Jonsson, *Medlemmar i rörelse: En studie av förändringar i Svenska kyrkans medlemskår*, Uppsala 2018.

3. Micael Grenholm, "Why Is Sweden Deporting Christians to Persecution?", <https://pcpj.org/2019/02/17/why-is-sweden-deporting-christians-to-persecution/>, accessed 2019-08-14; Ulrik Josefsson, "Migrationsverket skickar konvertiterna till döden", *Expressen* 2018-11-07, <https://www.expressen.se/debatt/migrationsverket-skickar-konvertiterna-till-doden/>, accessed 2019-08-14.

to determine if an individual is really Christian, arguing that they are theologically complex and skewed towards a particular understanding of what it means to be a Christian.⁴

The aim of this article is to contribute to the discussion on URM conversion by presenting an alternative perspective to the outside-in approach that typifies much of the analysis on the subject and which reduces conversion to merely a strategy for improving the individual's chance of asylum.⁵ It looks at the phenomenon of conversion on two levels. First, giving voice to the URMs themselves provides us with a bottom-up picture which helps us to understand their reasoning and experiences as individuals whose identity journeys we are interested in. Secondly, by including contributions made by priests and deacons working with these young people, we gain an understanding of the phenomenon from the perspective of the church structure, its leadership and administration, and any tensions and challenges that exist therein.

For this article, I take Pierre Bourdieu's theory of practice as a point of departure for understanding the predominance of practice over theory in the value formation of groups and individuals. For Bourdieu, an individual's position in a social field is determined by his habitus, a "system of structured, structuring dispositions" which "is constituted in practice and is always oriented towards practical functions". Habitus consists not simply of hard skills, but also mannerisms, language, ways of dressing, and indirectly associated knowledge which has been internalized. It functions as "accumulated capital" which influences one's position within a social field.⁶ URMs living in Sweden find themselves in an environment in which the dominant habitus is different from their homelands and where, if they are to succeed, they must adapt. Bourdieu calls this mismatch between habitus and social field *hysteresis*, a form of crisis which necessitates the rapid transformation of habitus.⁷

Bridging Bourdieu's habitus and Charles Taylor's social imaginaries, James Smith offers the concept of cultural liturgies, which could be seen as

4. Micael Grenholm, "These Are the Questions Sweden Asks Asylum Seekers to See If They're 'Real' Christians", *The Christian Post* 2019-02-12, <https://www.christianpost.com/voice/sweden-asks-asylum-seekers-real-christians.html>, accessed 2019-08-14.

5. Szabolcs Kéri & Christina Sleiman, "Religious Conversion to Christianity in Muslim Refugees in Europe", *Archive for the Psychology of Religion* 39 (2017), 283–294; Marlene Ringgaard Lorensen & Gitte Buch-Hansen, "Listening to the Voices: Refugees as Co-Authors of Practical Theology", *Practical Theology* 11 (2018), 29–41; Admir Skodo, "Migrant Smuggling, Reasons for Fleeing, and Uses of Asylum Capital among Afghan Asylum Seekers in Sweden", *Nidaba* 3 (2018), 1–11.

6. Pierre Bourdieu, *The Logic of Practice*, Stanford, CA 1990, 52, 56.

7. Cheryl Hardy, "Hysteresis", in Michael Grenfell (ed.), *Pierre Bourdieu: Key Concepts*, Stocksfield 2008, 148.

a teleological approach to practice theory. Cultural liturgies hinge on the idea that we continuously participate in practices which shape us as human beings in the direction of a particular *telos*. Liturgies exist in all spheres of life and shape our social imaginaries towards the embodiment of a particular vision. Social imaginaries are distinct from worldviews in that they are situated in one's understanding, rather than in one's knowledge and are thus "closer to the body".⁸ This echoes the concept of habitus, which operates on a deeper level than the conscious, forming a kind of "muscle memory" which our conscious does not control.⁹ Habitus is, in a sense, programmed into us through continuous training in the home and through education.¹⁰ We all participate, by choice or convention, in practices which (largely covertly) direct our beings towards a particular goal.

Just as habitus is identity in practice, fictive kinship is family enacted. Fictive kinship looks at how non-blood relationships mimic, and often replace, those of biological family members.¹¹ Fictive kin can provide a sense of belonging that is not possible with one's blood relatives, because of social or geographical distance.

As argued elsewhere, identity in the context of migration should not be understood as something fixed and permanent, but rather in terms of ongoing processes.¹² Individuals on migration journeys are themselves forced to redefine and re-evaluate their identities in response to encountering new social fields which differ markedly from those of their homelands. Identity fluidity emerges along with freedom to contest and reject the norms of the societies they have left.¹³ This can result in individuals redefining themselves according to categories that are altogether new, or broadening their definition of existing categories.¹⁴ Reflecting on her work with Syrian refugees in

8. James K.A. Smith, *Desiring the Kingdom: Worship, Worldview, and Cultural Formation*, Grand Rapids, MI 2009, 65.

9. Pierre Bourdieu, *Language and Symbolic Power*, Cambridge 1991, 17, 21.

10. See Loïc Wacquant, "Habitus as Topic and Tool: Reflections on Becoming a Prizefighter", *Qualitative Research in Psychology* 8 (2011), 81–92.

11. Sebnem Koser Akcapar, "Conversion as a Migration Strategy in a Transit Country: Iranian Shiites Becoming Christians in Turkey", *International Migration Review* 40 (2006), 817–853; Steph Lawler, *Identity: Sociological Perspectives*, 2nd ed., Cambridge 2014.

12. Jonathan Morgan, "Choosing Heresy: How Muslim-Background Unaccompanied Refugee Minors Do Identity and Belonging in the Church of Sweden", Lund University MA thesis, 2018. Cf. Kathryn Kraft, "Religious Exploration and Conversion in Forced Displacement: A Case Study of Syrian Muslim Refugees in Lebanon Receiving Assistance from Evangelical Christians", *Journal of Contemporary Religion* 32 (2017), 221–235.

13. Kraft, "Religious Exploration"; Olivier Roy, *Globalized Islam: The Search for a New Ummah*, New York 2004.

14. Ghassan Hage, *White Nation: Fantasies of White Supremacy in a Multicultural Society*, 2nd ed., London 2000; Kraft, "Religious Exploration"; Roy, *Globalized Islam*; Paul Tabar, Greg Noble & Scott Poynting, *On Being Lebanese in Australia: Identity, Racism, and the Ethnic Field*,

Lebanon, Kathryn Kraft remarks that “the break with their former identity already happened when they were forced to flee their homes, often dodging shellfire. Life as a refugee meant picking up the pieces and building something new”.¹⁵ Taking this view, the young people in this study should be understood not in terms of fixed categories, but as individuals in process, reflecting on their previous experiences from a very particular vantage point.

The Church of Sweden

The Church of Sweden was, until 2000, Sweden’s state church. It has approximately six million members,¹⁶ who belong by virtue of being baptized and confirmed in the church. While the Church of Sweden has been disestablished since 2000, officials are nominated by secular political parties, leading some to argue that it is in fact now more deeply integrated with the state than it was before.¹⁷ While the membership of the Church of Sweden accounts for more than 50 percent of the population, a considerable number opt to leave the church each year; in both 2016 and 2017, more than 90,000 people gave up their membership.¹⁸ In terms of visible membership, it is thought that 80,000 of the members are actively involved, through participation in weekly worship services.¹⁹

What the Church of Sweden is, and how it functions, has been discussed at length by those seeking to make sense of its identity following its disestablishment in 2000, and to grasp its relationship with an increasingly pluralistic Swedish society.²⁰ Although it is commonly believed that the Church of Sweden ceased to be under state control when it became formally disestablished, Thomas Girmalm and Marie Rosenius argue that the state continues to define the shape of the Church of Sweden through binding definition enshrined in law.²¹ Part of this state-definition has involved

Beirut 2010.

15. Kraft, “Religious Exploration”.

16. “Svenska kyrkan i siffror”, <https://www.svenskakyrkan.se/statistik>, accessed 2019-08-14.

17. Anders Ekenberg, “The Church in Sweden: Secularisation and Ecumenism as Challenges”, *Polonia Sacra* 20:2 (2016), 23–45.

18. Bromander & Jonsson, *Medlemmar i rörelse*.

19. Ekenberg, “The Church in Sweden”.

20. Ekenberg, “The Church in Sweden”; Johanna Gustafsson Lundberg, “Christianity in a Post-Christian Context: Immigration, Church Identity, and the Role of Religion in Public Debates”, in Ulrich Schmiedel & Graeme Smith (eds.), *Religion in the European Refugee Crisis*, Cham 2018, 123–143; Phil Zuckerman, “Why Are Danes and Swedes So Irreligious?”, *Nordic Journal of Religion and Society* 22 (2009), 55–69; Sven-Erik Brodd, “Impressions of the Church of Sweden: Liberal and Catholic with Nuances of Lutheranism”, *International Journal for the Study of the Christian Church* 17 (2017), 133–155.

21. Thomas Girmalm & Marie Rosenius, “From State Church to Faith Community: An Analysis of Worldly and Spiritual Power in the Church of Sweden”, *International Journal for the Study of the Christian Church* 13 (2013), 48–58.

making the General Assembly (*Kyrkomötet*) the highest decision-making body in the church. Anders Ekenberg has argued that this is tantamount to reducing the status of priests to mere civil servants employed by the parish council, rather than the spiritual leaders they once were.²² In today's Church of Sweden, it is political parties who put forward candidates for political leadership in the church and the church membership that votes for who will represent it.

Some have argued that the Church of Sweden has maintained its privileged position in society through an emphasis on its identity as a folk church (*folkkyrka*).²³ For example, Anders Bäckström and Grace Davie argue that the Church of Sweden has used this concept to redefine itself as something akin to a branch of the welfare state.²⁴ However, Ekenberg argues that this attempt at retaining influence has backfired in the long term since it has meant a steady loss of identity to political actors and, over time, a receding membership.²⁵ While it may not have served the church's post-disestablishment identity formation, folk church ideology provides a conceptual background to the practice of warmly inviting Muslim background refugees into the church community, and creating a space which is religious and yet enables belonging prior to, or without, confession of faith.

While embedded within the political system, the Church of Sweden has also found a voice as a critic of the state, particularly in relation to migration policies;²⁶ this has included joining forces with the Swedish branch of Save the Children to amplify its message.²⁷ The Church of Sweden finds itself consistently at odds with the office for migration, which has proven hostile to those seeking asylum on the grounds of conversion.²⁸ It has been vocal in its support of URM's who face deportation after failed asylum applications, recommending instead that they should be offered amnesty. It is outside the scope of this paper to comment on the correlation between activism against state policy and disestablishment, but such activity demonstrates the ambivalence in the relationship between church and state.

22. Ekenberg, "The Church in Sweden".

23. Anders Bäckström & Grace Davie, *Welfare and Religion in 21st Century Europe: Volume I. Configuring the Connections*, Farnham 2010; Ekenberg, "The Church in Sweden".

24. Bäckström & Davie, *Welfare and Religion*.

25. Ekenberg, "The Church in Sweden".

26. Joakim Lundgren, "Biskop tar strid för ensamkommande", *Dagen* 2017-03-05, <http://www.dagen.se/biskop-tar-strid-for-ensamkommande-1.932222>, accessed 2019-08-14; "Svenska kyrkan välkomnar förslag om ensamkommande barn", <https://www.svenskakyrkan.se/nyheter/svenska-kyrkan-valkomnar-forslag-om-ensamkommande-barn>, accessed 2019-08-14.

27. "Svenska kyrkan och Rädda Barnen: Stoppa utvisningarna till Afghanistan," <https://www.svenskakyrkan.se/nyheter/svenska-kyrkan-och-radda-barnen-stoppa-utvisningarna-till-afghanistan>, accessed 2019-08-14.

28. Lundgren, "Biskop tar strid".

Method

The data discussed in this article were collected between October 2017 and February 2018 as part of fieldwork carried out at two Church of Sweden congregations in southern Sweden. During these months I immersed myself in the activities of these parishes, attending masses and Bible studies. Each congregation was well attended by URM^s and URM-background²⁹ young adults. For the sake of confidentiality, I have obfuscated the names of these congregations as well as those of priests, deacons, and URM^s who took part in this study. Semi-structured interviews were carried out with two priests, one deacon, and six URM-background young adults who participated in the work of these congregations. All interviews were arranged by referral, following a snowball sampling approach,³⁰ in cooperation with staff at the congregations and participants gave consent to their responses being used in the context of academic research. “Verbal iterative” consent was utilized to ensure that participants understood that they could walk away from interviews at any time, without consequence.³¹ Interviews were in Swedish or English and took place on congregation premises or in cafés. At the outset I made it clear that responses were confidential and would have no impact on their asylum processes.

Entry Points into the Church of Sweden

The congregations I visited were highly visible due to their historic buildings, warm in their welcome, and socially engaged. For my participants, there were two general paths by which they came into contact with the Church of Sweden. The first was through exposure to Christians who took interest in them and invited them to church events. This pathway is illustrated by Almas, who encountered two Christians on his journey to Europe. On the boat between Turkey and Greece, he became friends with a convert to Christianity who other passengers had shunned. This man told him stories about Jesus. In Greece, an Orthodox priest welcomed him into his home, where he stayed for several days.³² These experiences cemented an openness in Almas’s mind toward Christians and later, when he was struggling with drug addiction, he sought help from the church.

The second pathway that my participants described was through a journey of curiosity, as they took advantage of their new-found religious

29. Young adults who came to Sweden as URM^s.

30. Anthony Giddens & Philip W. Sutton, *Sociology*, 6th ed., Cambridge 2009, 132.

31. Marcus Herz & Philip Lalander, “An Abstract and Nameless, but Powerful, Bystander – ‘Unaccompanied Children’ Talking about Their Social Workers in Sweden”, *Nordic Social Work Research* 9 (2018), 1–11.

32. Morgan, “Choosing Heresy”.

freedom and used it to explore questions that they had always wanted to ask. Those who came across the church through this pathway found what they described as a unique environment where no question was taboo. This was quite unlike the highly regulated religious environment of Iran. They were able to ask questions that they had never been permitted to in their homeland, and this experience became a springboard into deciding for themselves what to believe.³³ Khaled described life in Iran: “We couldn’t speak openly because we were afraid. I had many questions that I wanted to ask, but my Dad said ‘No! You can’t do that. It’s against their [the imams’] beliefs. You can’t do that or something bad will happen.”³⁴ His natural inquisitiveness was regarded by family members as something of a threat to the peaceful manner in which they sought to live, a liability that could put them at odds with a powerful religious system. Coming to Sweden meant that Khaled was free to ask questions and he began by using Google to learn more about Shia Islam, the stream into which he was born. Before long he was also learning about evolution and Buddhism. Eventually he began reading about Christianity and asked a friend to take him to church. He spent several months attending St. Mary’s church, where he was encouraged to ask questions and described being deeply impacted by the loving atmosphere that he encountered there.³⁵ Apart from the friendship-pathway and the curiosity-pathway, the priests I interviewed described how some of their URM-background members came to the church after having dreams of a religious nature featuring a figure who they believed to be Jesus.³⁶ However, this pathway was not mentioned by any of my URM participants.

Earlier in this text I mentioned the tendency of those who take an outside-in approach to analysis of this phenomenon to assume that conversions are primarily need-driven, driven by the desire to optimize the opportunity of remaining in Sweden.³⁷ This approach tends to view conversions as fake, and to paint churches as either naïve to the cunning of these newcomers, or as somehow profiting from their vulnerability. Szabolcs Kéri and Christina Sleiman describe it this way: “A strong public criticism of Christian religious transformation in Muslim people is based on the assumption that these are not genuine conversions, but reflect personal needs and interests (e.g., gaining refugee status and financial compensation).”³⁸

33. Morgan, “Choosing Heresy”.

34. Interview with Khaled, 2017-10-31.

35. Interview with Khaled, 2017-10-31.

36. Interview with Kurt and Caroline, 2017-10-25.

37. Kéri & Sleiman, “Religious Conversion”; Lorensen & Buch-Hansen, “Listening to the Voices”; Skodo, “Migrant Smuggling”.

38. Kéri & Sleiman, “Religious Conversion”, 290.

However, after looking at the conversion narratives of 124 Muslim-background converts to Christianity in Europe, they found that the most common conversion pattern was one of intellectual enquiry, and not interest or needs-driven. Prior to conversion, their respondents spent time reading the Bible, asking intellectual questions, and learning about a perspective on God that they had not previously been exposed to. Rather than a sudden change, these conversion paths took place over an extended period of time.³⁹

Marlene Ringgaard Lorensen and Gitte Buch-Hansen suggest that an over-emphasis on what first motivated the desire to convert detracts from the more pragmatic reality that “all of us have mixed motives for our religious engagement. The motives may even change during the day [...] we cannot separate faith from feelings of loneliness, from existential anxiety, from a longing to be welcomed, recognised, and loved”.⁴⁰ While there are those who convert out of a natural desire to improve their migration opportunities, such individuals do not represent the whole. There are those who are drawn to the church out of a genuine interest in spiritual matters, and there are those who are drawn to the church because they offer to meet some other need that they have.⁴¹ Of this latter group, there are those who after having their initial need met, embark on a journey of conversion which they had not anticipated at first contact. It is important to note that the dominant narrative ignores a considerable number of genuine conversions and that by regarding all conversions as fake, we lose the opportunity to increase our understanding of this area of identity formation.

A Sense of Belonging

For children, experiencing a sense of belonging has been shown to be of great importance in their processes of adaptation to a new society; it plays a role in educational success as well as reducing the likelihood of involvement in destructive patterns of behaviour.⁴² In-person and virtual social networks are an important factor in the lives of any young person. The URM in this study all experienced relationships of ambivalence with their families back home. For some, converting meant choosing between outright rejection, and withholding information from their parents. When Amir told his parents of his conversion they “got very angry” and ceased contact with

39. Kéri & Sleiman, “Religious Conversion”.

40. Lorensen & Buch-Hansen, “Listening to the Voices”, 36.

41. Kéri & Sleiman, “Religious Conversion”; Kraft, “Religious Exploration”; Lorensen & Buch-Hansen, “Listening to the Voices”.

42. Björn Ramel et al., “Overrepresentation of Unaccompanied Refugee Minors in Inpatient Psychiatric Care”, *SpringerPlus* 4:131 (2015), 1–6; James Reavell & Qulsom Fazil, “The Epidemiology of PTSD and Depression in Refugee Minors Who Have Resettled in Developed Countries”, *Journal of Mental Health* 26 (2017), 74–83.

him.⁴³ This is the reaction that Rahim and Almas feared their families would have, and so at the time of our interviews had not yet informed them about their conversions. However, there are those whose parents accept their new-found Christianity, and continue to express love towards them regardless of their new identity markers. This group includes Sohrab's family, who told him "you can decide for yourself".⁴⁴

Although families reacted differently to their conversions, what my participants all had in common was that they were on their own in Sweden and were compelled to build new support networks here. These churches, with their holistic approach to caring for the needs of URMs, took on the role of family. While there were no blood ties between the members of this group, they looked to other Christian URMs, and to the priests, as family. Sohrab put it this way: "They are like my family because they help me in lots of kinds of situations. Like even [though] we are far away from our families [...] we have a huge family here in Sweden."⁴⁵

These young men formed a band of brothers who supported one another in their challenges and needs in Sweden. In these units of fictive kinship, priests became surrogate parent figures, advising these young men on a range of matters outside of those typically expected of priests. The priests who participated in this study reported being asked questions on everything from God's love to romantic relationships and even fashion as the URM converts sought to determine the boundaries and requirements of their Christian faith. Stefan described this: "They could ask me, 'is it okay to kiss a girl before you're married?' And I said, 'sure.' Or I guess I said, 'it's up to you.' And they said, 'is it okay to tattoo yourself?' 'If you want to,' I said."⁴⁶ Rather than dishing out black-and-white answers to such questions, priests sought to encourage these young men towards deepening their understanding of Scripture and deciding for themselves how to behave. They were clear that it was not their desire to coerce these young people into believing the Christian message, or behaving in a certain way, but instead to create a safe environment to experience peace, love, and acceptance.

As families go, the Church of Sweden is unique in the way that it connects the URMs to the broader society, first through its employed staff members, priests, deacons, and wardens, but also to the wider church community. Whereas children who migrate with their biological families can find them a hindrance to their adaptation to their host society,⁴⁷ the new family that

43. Morgan, "Choosing Heresy", 2.

44. Morgan, "Choosing Heresy", 45.

45. Morgan, "Choosing Heresy", 45.

46. Interview with Stefan, 2018-02-19.

47. Marcus Herz, "Becoming' a Possible Threat: Masculinity, Culture and Questioning

these young people have joined serves to facilitate their acquisition of the capital necessary to succeed.

High Levels of Devotion among URM Members

From a church perspective, one of the remarkable aspects of the conversion processes of these young people is their high level of dedication to the Christian life and to their involvement in the church. Stefan described it this way: “They wanted to become part of the church in the apostolic way, like being disciples, and that’s really more than most.”⁴⁸ Kurt compared this group of URMs with the leadership board at his previous parish. He had struggled to convince the board to attend services and was met with disbelief when he suggested they come to a Bible study once per month: “They told me, ‘we paid you for being in the church on Sundays. Not for us being there.’”⁴⁹ The board expected him to carry out the functions of tradition, even if no-one attended. Regarding this form of Christianity, Kurt told me: “It’s not something lived. It’s culture.”⁵⁰ In contrast, he said, the URM group “is alive. [When] I was working there, I was emotionally [...] tired. Here that is not the case [... I am] happy to meet people [...] happy with the work. We are working with the things which the church should work with.”⁵¹ Working with a highly engaged group of young people and building community around the practices of the church gives Kurt life and energy for the tasks he is involved with.

Bringing the Liturgies of Their Homelands

One possible explanation for the high level of dedication among URM converts is that they are incorporating their new beliefs into old modes of practice. Although in their home countries they may not have liked the way that Islam wrapped itself around their entire way of life, it is the social imaginary to which they have been trained.⁵² It is in many ways the only perspective they have on religion. Much as someone from a highly secularized, Western society might struggle to perceive religion as anything more than something that one participates in for a couple of hours per week, for these young men, it is difficult to conceive of a religion that does not concern itself with every facet of one’s life. Such social imaginaries are not simply a matter of

among Unaccompanied Young Men in Sweden”, *Identities: Global Studies in Culture and Power* 26 (2019), 431–449.

48. Interview with Stefan, 2018-02-19.

49. Interview with Kurt and Caroline, 2017-10-25.

50. Interview with Kurt and Caroline, 2017-10-25.

51. Interview with Kurt and Caroline, 2017-10-25.

52. Smith, *Desiring the Kingdom*, 65.

changing one's ideas about the way the world works, but more about an internal disposition (not dissimilar to Bourdieu's habitus) which has more to do with "noncognitive understanding" than "cognitive knowledge or set of beliefs".⁵³

Olivier Roy argues that in the West there is a "delinking of religious and cultural patterns" which has a marked impact on the identity of the displaced *ummah*.⁵⁴ He believes that the result of this secularization process is a more individualistic approach to religion. Instead of adhering to a highly centralized system governed by Islamic authority figures such as Imams and Ayatollahs, Western Muslims are drawn to religious gurus who offer to tailor modern self-help aesthetic to Islamic sensibilities.⁵⁵ Following Roy's argument, one might expect Muslim-background converts to Christianity to exhibit the same kind of individualization of religious practice. New converts should be seeking religion that has more in common with secular society and displays a distaste for an overly theological approach to spirituality. However, for these young men, group practices are central to their lives of faith.

The participants in this study appear to have appropriated liturgies from their homelands for use in their lives as Christians. These included regular group prayer, learning scripture, or viewing their religious formation as group-situated. They carry with them a sense of identity that is oriented first and foremost around being Christians. For my participants, their Christianity was instrumental in shaping their attitudes and their behaviour towards others outside of the church community. They sought to learn and practice the teachings of Jesus and relate them to everyday life. They would also regularly bring along others from the same background, URM's who were themselves curious about the Christian life.

Priests Seek to Establish Credibility

The priests and deacons I interviewed were well aware of the political implications of the work they do, and sought to tread the line between their roles as public figures and spiritual guides carefully. Indeed, the politics of this work has implications both outside and inside the church, with outside scrutiny coming from those who perceive them as naively meddling with asylum politics, and inside challenges coming from elected officials who are suspicious of so much of the church's resources being used on those who

53. Smith, *Desiring the Kingdom*, 65.

54. Roy, *Globalized Islam*, 27. Cf. Morgan, "Choosing Heresy".

55. Roy, *Globalized Islam*, 31.

are not tax-paying members. Stefan described a moment when these latter tensions emerged:

At one point the question was raised by the politicians, “why do you do so much for this group that’s not paying” [...] it’s the same question that’s raised on a country level, “why are we taking care of those who are coming now when we have people who have been there their whole life, who have paid the state and shouldn’t we take more care of them?”

While it seems that this discussion was resolved swiftly, by the vicar arguing that the church has to be engaged with this kind of Christian work, it illustrates well the power dynamics that are at play in the everyday life of the church.

It is in answer to the political pressure to be perceived as a “credible actor”⁵⁶ in the public discourse over the rights of URM in Sweden, that both parishes have instituted a baptismal process which requires a greater level of commitment from their URM congregants than many other Church of Sweden congregations. Prospective converts are required to participate in weekly Bible studies, baptismal classes, and to attend Sunday services. Priests were candid in describing the perception that some URM have of the opportunities that are linked to conversion and spoke of the efforts they have taken to discourage those who are merely seeking a shortcut to residency. Kurt, a priest at St. Mary’s, told me that he believed this one year rule is, for the most part, effective in dissuading those seeking migration capital: “If you are calculated, a year will put you off. Because you have to act a whole year [...] the majority of times that is the case that I’ve booked a meeting with them and they won’t show up and I won’t hear anything from them.”⁵⁷ In his experience, a year is long enough to discourage those who are disingenuous. Those who feign interest in Christianity because they think it will help their residence status quickly lose interest when they discover the commitment that the church requires of them. He argues that this requirement positions the church as a credible actor and ensures that those who attend baptismal classes do so out of a genuine desire to grow in the Christian faith.⁵⁸

56. Interview with Kurt and Caroline, 2017-10-25.

57. Interview with Kurt and Caroline, 2017-10-25.

58. Interview with Kurt and Caroline, 2017-10-25.

New Approaches by Priests

Both of the parishes in my study were part of the network *Framtiden bor hos oss* (“The future lives with us”), which seeks to find new approaches to church in light of a growing multiculturalism.⁵⁹ Both parishes had Bible study groups that gathered the URM in their congregations to study Scripture, discuss how to apply it, pray, and offer pastoral support. One of the churches, St. Christopher’s, offered their study after their weekly Taizé mass. The study began with a *fikastund* (coffee time), and the twelve-or-so participants sat on sofas as the priests and deacons led them through a discussion of the text that would feature in the worship service the following Sunday. St. Mary’s had a larger group of URM and a group time that combined coffee drinking, teaching by one of the priests, discussion, creative times for activities such as decorating candles, thematic studies based around the Wreath of Christ (*frälsarkransen*) prayer beads, and baptism classes.

The priests I interviewed shaped their practices around the needs felt by their congregants. All expressed the desire to offer a warm and inviting environment where URM could explore faith for themselves. At both churches, the priests described experimenting with different group activities in order to find what was most beneficial to their members. Stefan, one of the priests I interviewed, told me of a season in which he had partnered with a parish educator (*församlingspedagog*) to take St. Christopher’s URM Bible study group through six months of learning about God through experiences, based on a programme that the congregation had developed for confirmands. Among other things, these included taking walks in the countryside, creating artwork, and writing. At the end of the six months, Stefan asked the URM if they would like to carry on with these experiences, and was told, bluntly, that they would rather study the Bible.⁶⁰ The priests responded to this feedback by returning their URM congregants to a routine of regular Bible study.

Conclusion

The parishes where I carried out my research are remarkable in the diversity of their congregants, with URM making up one-fifth to one-third of the congregations. Their presence and involvement with the church communities had shaped them as individuals, providing them with fictive kinship and a site for developing a sense of coherence between life in their homelands and life in their new host country. It has also led to change within the

59. “Framtiden bor hos oss”, <https://www.svenskakyrkan.se/framtidenborhososs>, accessed 2019-08-14; Kristina Helgesson Kjellin, *En bra plats att vara på: En antropologisk studie av mångfaldsarbete och identitetsskapande inom Svenska kyrkan*, Skellefteå 2016.

60. Morgan, “Choosing Heresy”.

congregations they have joined. These congregations are now in the unique position of having a highly engaged post-confirmation-age group. The practice of Bible study has increased in importance as priests have sought to root the Christianity of these young people not in cultural Christianity, but in Scripture. This study suggests that the needs of URM are impacting the role of priests, as they come to terms with the need for providing positive adult role models to young people with no biological family in Sweden. There are also signs that these new converts are influencing the church toward more dogmatic, less secularized practices, with an emphasis on biblical teaching.

This study is just the beginning of building knowledge on this field and it is yet to be seen if and how these young people continue to engage with the Church of Sweden in the long term and if their remarkable level of commitment will be sustained. All but one of the URM-background young people in this study had become Christians since 2014 and are thus relatively new in their identities as Christians. This phenomenon of conversion among Muslim background youth is a positive sign for the church as it has breathed life into an institution that has been in decline. It will be interesting to see if the Church of Sweden continues to adapt its community life and practices to the needs of a new group from an altogether different religious tradition, and how this process will be reconciled with pressure from those within the political establishment of the church who champion tradition over change. ▲

SUMMARY

The Church of Sweden is becoming increasingly multicultural, not least because of the arrival of hundreds of unaccompanied refugee minors (URM) seeking to belong and be baptized into the church since 2014. While there has been speculation about the pull factors which attract them to the church, little is known about the ways in which these young people narrate their own identity processes and decisions to convert. Still less is known about the impact that these young people are having on the church itself. With reference to empirical data gathered at the end of 2017 and beginning of 2018, this article examines the two directional change that is taking place within the Church of Sweden. Firstly, paying attention to the narratives of URM converts, I describe the common pathways taken by URM into membership in the church and the sense of belonging that they find there. I then look at the impact that the presence of these young people is having on the church, paying particular attention to the role of priests and the re-emphasis on the centrality of Scripture.

Ett ovälkommet hopp?

Om gästfrihet och teologisk integritet i kristen eskatologi

JAKOB WIRÉN

Jakob Wirén är docent i systematisk teologi vid Lunds universitet.

jakob.wiren@svenskakyrkan.se

Den judiske teologen och rabbinen Abraham Joshua Heschel (1907–1972) gjorde 1964 ett uttalande till andra Vatikankonciliet. Frustrerad över processen kring dokumentet *Nostra aetate* och bekymrad över inriktningen på dess utkast, tydliggjorde han:

Ett budskap i vilket juden betraktas som en kandidat för omvändelse och judendomens öde är att försvinna kommer att väcka avsky hos judar över hela världen. [...] Som jag vid upprepade tillfällen sagt till ledande personer i Vatikanen, är jag redo att välja Auschwitz när som helst, om alternativet är omvändelse eller död.¹

Uttalandet ska ses i ljuset av kristna försök att omvända judar. Det är värt att notera att Heschel här inte lyfter frågan om religionsfrihet. Hans invändning mot det pågående konciliarbetet handlade inte primärt om judars rätt att leva i säkerhet och få utöva sin religion. Det handlade inte heller om möjligheten till frälsning i ett liv efter detta eller om vänligt bemötande och goda relationer mellan kristna och judar på ett mellanmänniskt plan.

1. Judith Herschopf Banki & Eugene J. Fisher (red.), *A Prophet for our Time: An Anthology of the Writings of Rabbi Marc H. Tanenbaum*, New York 2002, 309; Mary C. Boys, "The Salutary Experience of Pushing Religious Boundaries: Abraham Joshua Heschel in Conversation with Michael Barnes", *Modern Judaism: A Journal of Jewish Ideas and Experience* 29 (2009), 22. Översättningar till svenska är, om inte annat anges, gjorda av författaren.

Det han reagerar på är att textutkasterna ger uttryck för hoppet och bönen att det judiska folket ska omvända sig och förstå att Jesus Kristus är Messias. Heschel värderade judendomens teologiska integritet så högt att han jämförde kristna förhoppningar att omvända judar med Auschwitz fasor. Han insåg att den teologi som kom till uttryck i dessa utkast till *Nostra aetate* gav uttryck för en förhoppning om slutet på judisk tro och tradition. Andra Vatikankonciliet ledande teologer tog intryck av Heschels invändningar och det som blev det slutgiltiga *Nostra aetate* kom att bli ett av konciliet mest betydelsefulla och uppskattade dokument.²

Ännu kvarstår dock Heschels kritik som en utmaning för teologer av olika traditioner. Frågan om hoppet kan inte reduceras till möjligheten till frälsning eller ett gott bemötande på ett mellanmänniskt plan. Den judiske teologen Jacob Neusner formulerar saken i termer av vårt ansvar för den Andres utrymme i vår egen berättelse: ”Hur kan jag formulera en teori om den Andre på ett sådant sätt att jag, i min egen tro, kan respektera den Andre och ge denne legitimitet inom ramen för min egen tro?”³

I den här artikeln ska jag diskutera Heschels kritik och särskilt rikta fokus på eskatologi. Jag ska göra det genom att närma mig inte bara kristen, men också judisk och muslimsk eskatologi. Det är med andra ord en fråga om religionsmöte och eskatologi; om hopp och ”de andra”.

Religionsteologiska förhållningsätt

Ett vanligt sätt att diskutera dessa frågor har varit med utgångspunkt i den trefaldiga taxonomin exklusivism, inklusivism och pluralism. Taxonomin brukar tillskrivas teologen Alan Race som formulerade den under tidigt 1980-tal, men det finns exempel på äldre förlagor.⁴

I korthet innebär exklusivismen att varken sanning eller frälsning finns utanför den kristna tron. Beroende på kyrkotradition kan sedan exklusivismen knytas till personlig tro på Jesus Kristus eller tillhörighet till en viss kyrka. Konciliet i Florens, som 1441 slog fast att alla de som är utanför den katolska kyrkan – hedningar, judar, heretiker och avfallingar – kommer att hamna i den eviga elden som förberetts för djävulen och hans änglar, brukar anföras som ett exempel.⁵

2. För en diskussion om *Nostra aetates* reception och religionsteologiska betydelse, se Charles L. Cohen, Paul F. Knitter & Ulrich Rosenhagen (red.), *The Future of Interreligious Dialogue: A Multireligious Conversation on Nostra Aetate*, Maryknoll, NY 2017.

3. Jacob Neusner, *Jews and Christians: The Myth of a Common Tradition*, London 2003, 110.

4. Alan Race, *Christians and Religious Pluralism: Patterns in the Christian Theology of Religions*, 2:a uppl., Maryknoll, NY 1993.

5. Finns till exempel i Heinrich Denzinger, *Enchiridion symbolorum*, nr 1351, 43:e uppl., San Francisco 2013.

Inklusivismen kan ses som ett dialektiskt ja *och* nej till andra religioner. Å ena sidan anser (den kristna) inklusivisten att den fulla sanningen och frälsning endast finns i kristen tradition. Å andra sidan anser hen att det i andra religioner kan finnas spår av sanning och att dessa religioner kan förbereda för frälsning i Jesus Kristus. Alan Race anför själv andra Vatikankonciliet text *Lumen gentium* som exempel på en inklusivistisk position.

Pluralismen innebär att flera religiösa traditioner är, förvisso olika men ändå likvärdiga vägar till samma mål. Sanning och frälsning finns inte uttömmande i någon tradition, men i tillräcklig grad i flera av dem. Jesus Kristus och den kristna kyrkan kan fortfarande vara den enda vägen för mig, men inte nödvändigtvis för alla människor. Det är en relativistisk position i bemärkelsen att det inte finns ett, men flera centrum för frälsande möten mellan Gud och människa. Den behöver dock inte vara relativistisk i bemärkelsen att alla religioner är lika bra (eller dåliga). Utifrån etiska eller andra kriterier avgränsar pluralisten ”sanna” religioner från sekter och extremistiska ideologier.⁶

Taxonomin äger ett pedagogiskt värde, men kan inte göra anspråk på att täcka hela det religionsteologiska fältet eller besvara alla dess frågor. Den har inga svar på frågor som: Varför finns det så många religioner? Hur bör de olika religionerna förhålla sig till varandra? Vad betyder det att som kristen lära av en annan religion? Är religiös mångfald ett problem, en berikande möjlighet eller bara ett faktum? Den har inte heller något egentligt svar på Neusners fråga ovan, om att lämna ett teologiskt utrymme för den Andre i den egna berättelsen.

Det religionsteologiska arbetet har med andra ord anledning att röra sig bortom taxonomin. Som teologen Jeannine Hill Fletcher påpekar finns det en besvärande självrefererande tendens i taxonomin som behöver utmanas och kompletteras: exklusivismen lämnar inget utrymme vare sig för sanning eller frälsning i andra religioner. Inklusivisten anser att det finns spår av sanning och frälsning i andra traditioner, men detta är som regel baserat på det som liknar den egna traditionen.⁷ Det är alltså inte ett erkännande av den Andre, utan snarare en bekräftelse av befintliga likheter. Pluralismen tenderar också att argumentera utifrån underliggande likheter mellan religiösa traditioner. John Hick anser till exempel att de flesta läromässiga skillnader mellan olika religioner är skenbara och att det är likheterna, bortom illusionen av skillnad, som binder oss samman.⁸

6. För taxonomins tre alternativ, se Race, *Christians and Religious Pluralism*.

7. Jeannine Hill Fletcher, ”Shifting Identity: The Contribution of Feminist Thought to Theologies of Religious Pluralism”, *Journal of Feminist Studies in Religion* 19:2 (2003), 7–8.

8. John Hick, *Death and Eternal Life*, 2:a uppl., Louisville, KY 1994, 27.

Ett välkommet sätt att öppna upp också för den Andres röst finns i den komparativa teologi som växt fram de senaste tio åren. Utgångspunkten är att vi behöver lära av och lyssna till de andra traditionerna. Genom att som teolog hemmahörande i en viss tradition göra ett jämförande studium som inbegriper texter också från en annan tradition möjliggörs ett teologiskt samtal.⁹ Teologen James L. Fredericks hävdar att den komparativa teologin ersätter religionsteologin och dess fokus på en tre- eller fyrfaldig taxonomi. Vi vet för lite om andra traditioner, menar Fredericks, för att ens kunna ta ställning till dessa alternativ. Först sedan noggranna och kvalificerade teologiska jämförelser gjorts kan frågan väckas på nytt.¹⁰ Andra har med rätta påpekat att vi alltid går in i en jämförelse med en viss förförståelse, som i och för sig kan ändras under arbetets gång.¹¹ I den bemärkelsen är inte komparativ teologi en ersättning, utan snarare en värdefull underavdelning till religionsteologin: en metod som kan utföras av allt från exklusivister till pluralister. Det handlar inte endast om att leta likheter – även skillnader kan vara betydelsebärande. Om kristna, muslimer och judar delar något av det framåtblickande hoppet och tron på en Gud som ska bli allt överallt, kan det finnas något att lära av varandras traditioner. Och kanske kan det också vara nyttigt för den kristna reflektionen att perspektivet kastas om och den kristne blir ”den Andre” för en stund.

Den komparativa teologiska metoden, som den kommer att användas i denna artikel, arbetar alltså i ett slags hermeneutisk cirkel: den tar sin utgångspunkt i en fråga eller ett problem i den egna traditionen, vänder sig till texter från någon eller några andra religiösa traditioner, som kan ge jämförande perspektiv på dessa frågor, för att slutligen återvända med dessa perspektiv till den egna traditionen. I det här fallet är det frågan från artikelns inledning som ska utforskas: Vilka resurser har olika religiösa traditioners eskatologier för att respektera den teologiska integriteten hos människor av annan tro?

Alldeles uppenbart har varje tradition exempel på när detta inte sker. Två framstående protestantiska teologer från senare delen av 1900-talet räcker för att illustrera detta.

9. Se till exempel Francis X. Clooney, *Comparative Theology: Deep Learning Across Religious Borders*, Chichester 2010.

10. James L. Fredericks, ”Introduction”, i Francis X. Clooney (red.), *The New Comparative Theology: Interreligious Insights From the Next Generation*, London 2010, xiv–xv.

11. Ulrich Winkler, ”Reasons for and Contexts of Deep Theological Engagement with Other Religious Traditions in Europe: Toward a Comparative Theology”, *Religions* 3 (2012), 1185.

Det kristna hoppet och bristande teologisk integritet

Den tyske teologen Jürgen Moltmann brukar lyftas fram som ett exempel på tolerans och pluralistisk öppenhet. Han talar tydligt om *apokatastasis*, alltså tanken att hela skapelsen ska återställas och att alla människor har del i Guds försonande återuppriktelse av kosmos. Det kristna hoppet rymmer alla människors ”små hopp”, alla önskningar och strävanden, och inkluderar och relativiserar dessa. De får en ny intensitet och riktning: mot Kristus. Det finns alltså ett gemensamt hopp för hela mänskligheten, ett eskatologiskt, kristologiskt hopp som omfamnar och omskapar alla hopp.¹²

Det eskatologiska hoppet är enligt Moltmann universalistiskt och omfattar hela mänskligheten. Samtidigt är det tydligt kristologiskt bestämt på ett sådant sätt att ingen kan tvivla på att det pekar mot en kristen fest. Å ena sidan kungör alltså Moltmann att evighetens portar är vidöppna. Å andra sidan har han egentligen förskjutit kravet på att alla ska vara kristna ett steg genom att måla upp eskatologins slutmål som en gudstjänst där alla folk faller på knä och tillber Sonen. Med en lite tillspetsad formulering går den universalistiska frälsningsvisionen ut på att buddhisten eller juden ska bli kristen, åtminstone efter döden.¹³

En annan av det sena 1900-talets stora teologer på eskatologins område, Wolfhart Pannenberg, gör något liknande i sin historiedialektiska vision där historien går mot ökad klarhet och sanning. Pannenberg har inte en lika uttalat universalistisk position som Moltmann utan ser alla människors frälsning som något att hoppas på och be för, inte något vi teologiskt kan vara säkra på. Klart är dock att Pannenberg inte begränsar möjligheten till frälsning till dem som är uttalat kristna.

Att historien går mot ökad klarhet och sanning visar sig också i religionshistorien, menar Pannenberg. Polyteistiska religioner med lågt förklaringsvärde sorteras bort i ett slags evolutionär process. De andra stora monoteistiska traditionerna kommer också gradvis att tyna bort. Det är den kristna trons sanning som visar sig eskatologiskt. Då kommer den kristna trons anspråk att visas sanna. Han talar om ett föregripande där sanningshalten i de kristna anspråken föregrips i Jesushändelsen.¹⁴

Detta är, menar jag, exempel på en bredare tendens i kristen tradition, att artikulera kristen eskatologi på ett sådant sätt att det lämnar lite eller inget

12. Jürgen Moltmann, *Theology of Hope: On the Ground and the Implications of a Christian Eschatology*, London 2002, 18–19.

13. Se till exempel Jürgen Moltmann, *The Church in the Power of the Spirit: A Contribution to Messianic Ecclesiology*, New York 1977, 163. Se även Jürgen Moltmann, *History and the Triune God: Contributions to Trinitarian Theology*, London 1991, 95, 193.

14. Wolfhart Pannenberg, *Basic Questions in Theology II*, London 1971, 24.

rum för den Andres ”annorlundahet”.¹⁵ Den teologiska integriteten handlar alltså i det här sammanhanget om i vilken utsträckning (till exempel) juden respekteras som jude eller muslimen som muslim, också i den kristna eskatologin.

Hur ser utrymmet för den Andre ut i judisk och muslimsk eskatologi? Kan kristna teologer lära sig av judiska och muslimska resurser för att respektera den teologiska integriteten hos människor av annan tro? Det är alltför omfattande frågor för en artikel av det här slaget, men med utgångspunkt i tre nutida inflytelserika judiska respektive muslimska teologer ska jag ändå presentera några centrala perspektiv.

Perspektiv från judisk eskatologi

I fallet med judisk tradition handlar det om Michael Wyschogrod, Steven Schwarzschild och Neil Gillman. Dessa tre kan på intet vis tala för en hel tradition, men är ändå betydande röster i samtida judisk teologi och har perspektiv som jag menar kan bidra till frågan om teologisk integritet. Diskussionen här blir summarisk, men via litteraturhänvisningarna kan den intresserade läsaren ta del av mer utförliga resonemang.¹⁶

Hos de judiska teologerna, inte minst hos Michael Wyschogrod, finner vi, för det första, en stark betoning på utkorelse. Det judiska folket ses som utvalt av Gud med en särskild roll i Guds handlande med världen. Wyschogrod betonar att det i de bibliska berättelserna inte är Abraham som söker Gud, men Gud som vänder sig till Abraham och utväljer honom, inte av rationella skäl, utan av kärlek.¹⁷ ”Här ser vi alltså en begränsning av mänsklig frihet. Denna begränsning består i människans oförmåga att ändra detta fundamentala program: utväljandet och frälsningen av Israel och genom Israel hela världen.”¹⁸

Betoningen på utkorelse av just det judiska folket kan framstå som något exklusivistiskt och uteslutande i relation till människor av annan tro, men jag menar att det finns skäl att göra en helt annan bedömning. Den judiska eskatologin betonar det judiska folkets roll i denna kosmiska vision och är samtidigt tydlig med att detta är *vår* berättelse. Det är inte så att den inte angår någon annan. Tvärtom talas det ofta om hur det judiska folket ska vara ett ljus för andra folk, ett exempel på Guds kärlek till hela skapelsen. Men detta är ingen mall i vilken andra folk och traditioner behöver stöpas. Det

15. För en mer omfattande diskussion, se Jakob Wirén, *Hope and Otherness: Christian Eschatology and Interreligious Hospitality*, Leiden 2018, 66–140.

16. Se Wirén, *Hope and Otherness*, 185–231.

17. Michael Wyschogrod, *The Body of Faith: God and the People of Israel*, Northvale, NJ 1996, 64.

18. Wyschogrod, *The Body of Faith*, 213.

finns inget som hindrar att Gud ingår ytterligare förbund och att det alltså finns fler berättelser om den stora berättelsen. Men det som står i fokus för judisk eskatologi är frågan om Guds utkorelse av just det judiska folket. Här finns alltså ett universellt uppdrag som förstås på ett partikulärt sätt.

För det andra finner vi ett messianskt förhållningssätt till eskatologi. Hos många judiska tänkare möter vi en bestämd och medveten ovilja att tala konkret om messiasförväntan.¹⁹ Man betonar själva väntan, snarare än objektet för denna väntan:

Dessa centrala händelser, Messias ankomst och Israels och världens frälsning, har ännu inte ägt rum. Det är ännu något att vänta på och det är denna väntan som karaktäriserar mänsklighetens villkor. Att vänta på någon är inte att leva i förhållande till en framtid som är fullständigt tom, alldeles svart. Den på vilken vi väntar kastar sin närvaro över det landskap i vilket han upplevs frånvarande.²⁰

Därmed framhålls också nödvändigheten av ett betydande mått av agnosticism när det gäller den messianska framtiden. Ytterst sett vet inte vad, hur eller när – och denna okunskap måste återspeglas i talet om eskatologi, påminner de judiska tänkarna.²¹ För Michael Wyschogrod får detta bland annat konsekvensen att frågan om Torahns eskatologiska roll lämnas öppen. Med andra ord, den eskatologiska betydelsen av det som i dag starkt färgar judisk tradition och liv är också okänt. I ett judiskt perspektiv handlar det inte om att göra hoppet mindre, men om att bibehålla den öppenhet och den grad av överraskning som ryms i hoppet om Messias.

Jag ska återkomma till de här två perspektiven, betoning av utkorelsen och ett messianskt förhållningssätt till eskatologi, senare i artikeln.

Perspektiv från muslimsk eskatologi

Ingenstans överlappar muslimsk och kristen tradition i så hög grad som när det gäller eskatologi, menar islamologen John Renard.²² Det är sant att kristna känner igen sig i mycket av muslimska teologers redogörelser. Här finns döden, domen på den yttersta dagen och hoppet om himlen. I denna likhet finns förstås också skillnader. Jag vill lyfta fram tre perspektiv av

19. Se Steven Schwarzschild, "The Personal Messiah", i Menachem Kellner (red.), *The Pursuit of the Ideal: Jewish Writings of Steven Schwarzschild*, Albany, NY 1990, 15–28.

20. Wyschogrod, *The Body of Faith*, 225.

21. Se Neil Gillman, *The Death of Death: Resurrection and Immortality in Jewish Thought*, Woodstock, VT 2006, 27–35.

22. John Renard, *Islam and Christianity: Theological Themes in Comparative Perspective*, Berkeley, CA 2011, 97.

religionsteologisk betydelse, baserat på de tre samtida teologerna Fazlur Rahman, Ahmad H. Sakr och Mujtaba Musavi Lari. Återigen är teologerna valda i egenskap av att vara nutida inflytelserika röster vars eskatologi bidrar till frågan om teologisk integritet.

För det första kännetecknas muslimsk eskatologi av en hermeneutiskt privilegierad position. Det är tydligt att islam är den yngsta av de tre abrahamitiska traditionerna och att detta ger ett slags tolkningsprivilegium. Den som läser också de allra tidigaste muslimska texterna om livet efter detta finner att juden och den kristne är närvarande. Det här tolkningsprivilegiet är inte alltid garant för en positiv representation eller att det finns ett hopp för den Andre. Men den Andre är närvarande i den muslimska berättelsen på ett sätt som muslimen sällan är i den kristna berättelsen. Den muslimska teologen Mona Siddiqui formulerar en aspekt av det jag kallar hermeneutiskt privilegium: ”Som den yngsta av de tre monoteistiska religionerna utvecklades islam från första början i både konfrontation och konversation med kristna.”²³

Ett exempel på detta är när teologen Ahmad H. Sakr talar om domens dag. Han redogör för hur varje människa kommer att samlas kring sin profet eller sin ledare i väntan på Gud den barmhärtige.²⁴ Det är inte en pluralistisk bild som säger att allt är lika sant eller att alla traditioner är likvärdiga, men det är en bild av hur den Andre får rum i den egna berättelsen med bibehållen integritet.

För det andra har den muslimska eskatologin en etisk betoning. Också många av dagens muslimska teologer talar om ett paradiset och ett helvete. Det som avgör var du hamnar är inte nödvändigtvis om du är muslim eller inte. Hoppet kan finnas också för människor av annan tro. I fokus står huruvida jag levtt ett gott och rättfärdigt liv. Teologen Fazlur Rahman talar om *taqwa* som ett människans inre försvar mot onda handlingar. Det är ett slags samvete som fungerar som ledstjärna för ett gott liv. I den här bemärkelsen är inte den väsentliga frågan för Rahman vem som är muslim och inte, utan hur en människa, utifrån den tro hon har, gestaltar detta liv:

Det verkliga problemet ligger alltså inom människan själv, för hon är en blandning av gott och ont, okunskap och kunskap, förmåga och oförmåga. [...] Nyckeln till människans försvar är *taqwa*, som

23. Mona Siddiqui, ”Introduction”, i Mona Siddiqui (red.), *The Routledge Reader in Christian-Muslim Relations*, Abingdon 2013, 1.

24. Ahmad H. Sakr, *Life, Death and the Life After*, New Delhi 1992, 92. Se även Jakob Wirén, ”Stereotypes in Christian Theology: Methodological and Eschatological Aspects”, i Jesper Svartvik & Jakob Wirén (red.), *Religious Stereotyping and Interreligious Relations*, New York 2013, 119–121.

bokstavligen betyder försvar men som är ett slags inre ljus, en andlig gnista som människan måste tända inom sig själv för att skilja mellan rätt och fel, vad som framstår som verkligt och vad som är verkligt, det omedelbara och det förblivande.²⁵

Den etiska betoningen gör inte religiösa skillnader obetydliga, men de står inte i förgrunden på samma sätt.

För det tredje präglas muslimsk eskatologi av en narrativ skildring av paradiset. Den som läser muslimska eskatologiska visioner märker snart hur konkreta och detaljerade de är. Det är, som Nerina Rustomji formulerat det, inte ett *Afterlife* som beskrivs utan en hel *Afterworld*.²⁶ Ett socialt, harmoniskt sammanhang i trädgårdsmiljö där floderna, fruktträden och den goda maten står i centrum. På sätt och vis helt annorlunda i jämförelse med de betydligt mer avskalade och fåordiga judiska eskatologierna, men den narrativa skildringen är på ett tydligt sätt en bild, en trubbig bild som pekar bortom sig själv. Den agnostiska grundtonen från judisk tradition möter vi med andra ord även här i islams antropomorfa berättelser. Med Mujtaba Musavi Laris ord: ”Endast en blek och bristfällig bild av paradiset välsignelser kan ges till denna begränsade världens invånare. [Vi kan inte ha något mer än] en preliminär och alluderande beskrivning av paradiset.”²⁷ Ytterst sett, betonar Musavi Lari, är evighetshoppet något bortom våra föreställningar.

Vad kan detta betyda för kristen eskatologi?

Vi har nu sett fem perspektiv från judisk och muslimsk tradition som på olika sätt relaterar till frågan om teologisk integritet i det eskatologiska hoppet. Vad har nu detta med kristen teologi att göra, kan vi fråga oss? I linje med den komparativa teologins utgångspunkter kan det inte okritiskt plockas in och användas i kristen tradition. Däremot kan det inspirera till både nytänkande och ett letande i glömda skrymslen och vrår i kristen tradition. Med andra ord, muslimsk och judisk eskatologi kan rymma insikter om hur hoppet kan artikuleras med respekt för den Andres integritet. Ett hopp som alltså vare sig exkluderar henne eller annekterar henne som en anonym anhängare av den egna tron.

En del av perspektiven kan vi direkt finna motsvarigheter till i kristen tradition, även om de inte alltid är närvarande i den eskatologiska reflektionen. Andra kan införlivas först efter mer omfattande teologiskt arbete. Till den tidigare kategorin hör frågan om eskatologins språk och dess relation

25. Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an*, Chicago 2009, 127–128.

26. Nerina Rustomji, *The Garden and the Fire: Heaven and Hell in Islamic Culture*, New York 2009, xvii–xviii.

27. Mujtaba Musavi Lari, *Resurrection, Judgment and the Hereafter*, Qum 1992, 148–149.

till bilder och berättelser. Den franske teologen Jean-Luc Marion gör intressanta tolkningar av 400-talsmystikern Dionysios Areopagita. Marion menar att den som talar om Gud, som är ett mysterium, kan välja att göra det i eleganta bilder eller trubbiga bilder.²⁸ Resonemanget är överförbart också på eskatologins slutmål, menar jag: man kan använda eleganta bilder som Kristi eviga rike eller historiens fullbordan. Man kan också använda trubbiga bilder, som en festmåltid, en sten eller ett senapskorn. Poängen som Marion och Dionysios gör är att såväl de eleganta som de trubbiga är bilder som pekar mot verkligheten utan att kunna fånga den. De är alltså ett slags ikoner som pekar bortom sig själva. Faran med en elegant bild är att den lättare ses som en beskrivning och att ikonen då blir till en avbild, en idol. En trubbig bild är inte mer sann, men den har lättare att peka bortom sig själv och påminna om att Gud – eller himmelshoppet – inte låter sig fångas av våra ord.²⁹

De allra flesta kristna teologer, också Moltmann och Pannenberg som jag redan nämnt, är överens om att de ytterst sett inte vet hur det eskatologiska hoppet gestaltar sig. Kristen tradition har helt enkelt inte redskapen att göra en detaljerad skiss. Så vad de gör att är att säga: mycket av detta är ovisst, men jag dristar mig ändå att presentera en djärv hypotes. De medger oförmågan att tala detaljerat om detta, men insisterar ändå på att tala detaljerat. Risker när detta görs med ”eleganta” termer är att annorlundaheten i det eskatologiska hoppet osynliggörs.

Gästfrihet med bibehållen teologisk integritet?

Det finns förstås en mängd bilder av himlen i kristen tradition. Det talas om nya himlar och en ny jord, om det saliga skådandet, Guds rike, evigt liv, att tillbe lammet på tronen och så vidare. Det är rimligt att det är en mångfald av bilder, dels för att de kan berätta olika saker om det kristna hoppet och dels för att den inbördes olikheten påminner oss om att de är just bilder.

Jag ska nu avsluta med en reflektion över en av dessa metaforer, det himmelska gästbudet. Syftet är inte att markera denna metafors särställning utan att använda den som ett mer konkret exempel på hur perspektiven från judisk och muslimsk tradition kan artikuleras inom ramen för en kristen eskatologisk vision. Samtidigt lyfter jag fram fem faktorer som svarar mot de nämnda perspektiven från judisk och muslimsk tradition och som samtidigt är av särskild relevans för frågan om teologisk integritet i det kristna hoppet.

28. Jean-Luc Marion, ”In the Name: How to Avoid Speaking of ‘Negative Theology’”, i John D. Caputo & Michael J. Scanlon (red.), *God, the Gift, and Postmodernism*, Bloomington, IN 1999, 38–42.

29. Se även Pseudo-Dionysius, *The Complete Works*, New York 1987, 150.

Det himmelska gästbudet är en bild av dukade bord med rikligt med mat, glada samtal i vänskap och kärlek. Få eskatologiska bilder handlar så mycket om gästfrihet som denna. Den manifesterar generositet och gemenskap såväl mellan Gud och människa som människor emellan. Gud är närvarande på olika sätt i dessa bilder, men Gud är också där som de goda gåvornas givare.

För det första är det himmelska gästbudet en bild djupt rotad i biblisk tradition. Hos profeten Jesaja berättas om hur alla folk strömmar till festen, ett sammanhang där tårar ska torkas och maten och drycken flöda. I Lukas-evangeliet bjuds människor från stadens alla gator och gränder in till festen.

För det andra är det en bild med tydlig liturgisk kontext, knuten till nattvarden och därmed en påminnelse om att trosutsagor inte är något skilt från bön och gudstjänst, utan något som har sin plats i kyrkans liturgiska liv snarare än på skrivbordet: ”Ge oss nåd att så fira Jesu åminnelse på jorden, att vi får vara med om den stora nattvarden i himmelen”, för att nämna ett exempel från Svenska kyrkans gudstjänsthandbok.³⁰ Här finns, liksom i perspektivet om utkorelse, en medvetenhet om att den eskatologiska visionen är den kristna trons berättelse om Guds handlande med världen.

För det tredje, och i linje med det narrativa draget i muslimsk tradition, är detta en trubbig snarare än en elegant bild. Den är antropomorf och lätt att känna igen som just en bild, snarare än en beskrivning. I den bemärkelsen kan bilden av ett gästbud skydda det ofärdiga i det eskatologiska hoppet från frestelsen att lägga klart pusslet redan nu.

För det fjärde, och som ett svar på det messianska förhållningssättet i judisk tradition, är det en bild som kan förstås kristologiskt utan att villkoras kristologiskt. Lika lite som kristen tradition uppfattar Gud som en kristen gud, lika lite är himlen kristen. Den romersk-katolske teologen Karl Rahner påminner om att ”Gud är ett absolut mysterium. Därför måste den eskatologiska fullbordan också förbli ett absolut mysterium.”³¹ Här finns en ambiguitet också i kristen tradition, som inte alltid kommer till sin rätt i kristen eskatologi. Detta är en fråga som i stor utsträckning handlar om huruvida kristen teologi lägger beslag på och ”kristnar” det eskatologiska hoppet.

Det här handlar inte om att förminska kristologins roll i eskatologin. Det är i Jesus Kristus som kristna erfar den gästfrihet, generositet, kärlek och vänskap som det himmelska gästbudet symboliserar. Samtidigt är inte Kristi roll i den eskatologiska framtiden fastslagen. I en kristologiskt förstådd måltid kan Kristus vara värden som tvättar gästernas fötter och sedan bryter brödet (som vid sista måltiden, Mark. 14:22–25), han kan vara en

30. *Kyrkohandbok för Svenska kyrkan*, Uppsala 2018, 166.

31. Karl Rahner, *Foundations of Christian Faith: An Introduction to the Idea of Christianity*, New York 2005, 441.

inbjuden måltidsgäst (som när han besöker Sackaios hem, Luk. 19:1–10), han kan vara brudgummen vid bröllopsfesten (som i Uppenbarelsebokens vision, Upp. 19:7), han kan vara värden som bjuder in kontroversiella gäster (Luk. 14:14–24), han kan vara ensam och längta efter sällskap (Matt. 25:43), han kanske inte ens har någon framträdande roll på festen (som i kristna läsningar av till exempel Jes. 25:6–8) och han kan vara den okända främlingen vid bordet (som i berättelsen om Emmausvandringen, Luk. 24:13–32).

Poängen är alltså att Kristi roll inte är fastslagen. Pusslet är inte färdiglagt. Denna ambiguitet är inte en teologisk reträtt av interreligiösa hänsyn utan en position stadigt förankrad i kristen teologi. Kristen tradition har inte något otvetydigt svar. Detta faktum mjukar upp Moltmanns, Pannenberg och andras visioner, där himmelen handlar om hur alla knän böjs för en tronande Kristus som historiens herre. Det kan också sägas tona ner frågan om religiös tillhörighet på ett liknande sätt som den etiska betoningen i muslimsk tradition.

Den amerikanske teologen Paul van Buren poängterar att Gud är gränsen för kristocentrism.³² Det för tankarna till Paulus ord: ”Men när allt har lagts under honom skall Sonen själv underordna sig den som har lagt allt under honom, så att Gud blir allt, överallt” (1 Kor. 15:28). Utan att förneka särarten i kristen tro kan det konstateras att kristna inte förstår det eskatologiska hoppet utan Kristus, men att erfarenheten av Kristus inte är begränsningen för vad som kan sägas om detta hopp.

För det femte är det en bild av gästfrihet som kan involvera den religiöst Andre med bibehållen integritet, på ett sätt som för tankarna till perspektivet hermeneutiskt privilegium ovan. Festen kan lämna utrymme för överraskningar vad gästlistan anbelangar. Festens gästfrihet skiljer sig från en ekonomisk transaktion genom att inte kräva något i utbyte. Här finns inte plats för villkor eller dolda agendor. Det handlar om att välkomna den Andre i sin annorlundahet. Värden visar lyhördhet gentemot gästerna och deras olika kostpreferenser och önskningar. Den här gästfriheten utspelar sig på flera plan. Mellan Gud och människa och människor emellan, där den helt konkret påminner om nödvändigheten i att bryta bröd tillsammans och att i solidaritet dela med sig också till dem som inte har och som inte kan bjuda igen. På ett teologiskt plan handlar gästfrihet alltså om respekt för en annan traditions integritet, också inom ramen för den egna berättelsen. Måltidens gästfrihet vare sig förnekar eller romantiserar skillnader. Få tillfällen accentuerar religiösa skillnader så tydligt som en festmåltid. En värd som är mån om gästfrihet tar hänsyn till dessa skillnader, samtidigt som

32. Paul M. van Buren, *A Theology of the Jewish-Christian Reality: Part III. Christ in Context*, New York 1995, 106.

gästfriheten aldrig kan tillåta att någon av gästerna helt dikterar reglerna för festen på de andras bekostnad.

Det himmelska gästbudet är en av många kristna bilder av hoppet. Ovanstående syftar till att exemplifiera hur några av denna artikels religionsteologiska tankegångar kan komma till uttryck i en etablerad och förankrad eskatologisk bild.

Abraham Heschels kritik förblir en utmaning för många eskatologier. Genom att använda material och perspektiv från flera religiösa traditioner finns ytterligare verktyg för att adressera och utforska den religionsteologiska frågan om den Andres teologiska integritet. ▲

SUMMARY

This article is written in the intersection of eschatology and theology of religions. It argues that apart from the well-known discussion of "Who will be saved?", there is a related question that is often overlooked. The Jewish theologian Jacob Neusner articulates this question in the following way: How can I form a theory of the other in such a way that within my own belief I can respect the other and accord to the outsider legitimacy within the structure of my own faith? Applied to the area of Christian eschatology, I argue that the kind of 'theological integrity' that Neusner refers to is rarely articulated in Christian eschatology. Based on that argument, the article explores ways to reassess otherness in Christian eschatology. It applies a method from comparative theology in order to see what resources there are in Jewish and Muslim traditions to respect and recognize theological integrity in eschatology. Several tools are identified in contemporary Jewish and Muslim eschatologies: the notion of election, a Messianic approach to the eschaton, a hermeneutically privileged position, an ethical emphasis, and a narrative vision of the Heavenly Garden. These tools can contribute to further the theological reflection in Christian eschatology in different ways. In the last part of the article, I sketch how this could be achieved by using the image of the heavenly banquet. In this way, I also seek to provide a new and vital slant to the threefold paradigm of exclusivism, inclusivism, and pluralism that has been prevalent in the theology of religions.

Hope in Dark Times

Theological Accounts of Hope as Critical Resources for Coping with Political Defeatism

JAYNE SVENUNGSSON

Jayne Svenungsson är professor i systematisk teologi vid Lunds universitet.

jayne.svenungsson@ctr.lu.se

24 October 1941: “Tonight new measures against the Jews. I have allowed myself to be depressed about it for half an hour.”¹ 22 March 1942: “We are not allowed to walk along the Promenade any longer, and every miserable little clump of two or three trees has been pronounced a wood with a board nailed up: No Admittance to Jews.”² 26 May 1942: “We walked along the quay in a balmy and refreshing breeze. We passed lilac trees and small rose-bushes and German soldiers on patrol. We spoke about our future and how we would so like to stay together.”³

The realization of the unfathomable dimensions of the Holocaust arrives gradually in Etty Hillesum’s (1914–1943) diary. It comes piecemeal, in laconic comments in the midst of a flow of other observations, as in the entries just quoted. It is only in July 1942 that she sees with brutal clarity the full dimensions of the sinister fate that the Nazis were preparing for Europe’s Jews: “I must admit a new insight into my life and find a place for it: what is at stake is our impending destruction and annihilation, we can have no more illusions about that. They are out to destroy us completely, we must accept that and go on from there.”⁴

1. Etty Hillesum, *The Complete Works 1941–1943*, vol. 1, Maastricht 2014, 224.

2. Hillesum, *The Complete Works*, vol. 1, 476.

3. Hillesum, *The Complete Works*, vol. 1, 604.

4. Hillesum, *The Complete Works*, vol. 2, 736.

In all its tragic beauty, Hillesum's journal – which has recently been re-published in Scandinavia in a new Swedish edition⁵ – is a painful literary journey of vanishing hope. And yet it is not only a testimony of lost hope. As the horizon darkens and the snare is drawn tighter around Hillesum and her friends, she slowly finds a new confidence, intimately linked to her belief in a deeply personal God. At about the same time as she realizes the unbearable truth of the Nazi crime, that is in July 1942, she also starts writing about a newfound assurance, a hope for a new age to come: “I know that a new and kinder day will come. I would so much like to live on, if only to express all the love I carry within me.”⁶ A little later, as autumn approaches, she writes: “It is quite possible that after the war people will [...] collectively wake up to a higher world order.”⁷

Hillesum never lived to see the new world order for which she hoped. She was murdered by the Nazis along with millions of fellow Jews. However, her hope for a better world order would become fulfilled in the new Europe which emerged after the war and which swore to itself: “Never again.” Gradually and painstakingly, international institutions and conventions were established in order to secure the border between civilization and barbarism. Generations of Europeans were educated to respect the inviolability of human dignity and monuments were raised to keep the memory of past crimes alive.

Today we experience yet a new era in Europe. In spite of good education and ever so many monuments, museums, and documentaries, parts of the better world order of which Hillesum dreamt seem inevitably to be slipping out of our hands and the border between civilization and barbarism is yet again being blurred. The most emblematic sign of this development is the rapid growth of antisemitism across Europe, along with the growth of other racist ideologies and stereotypes directed against Muslims, Romani, or simply “non-European” people (whoever they are considered to be). Attitudes and values that were impossible to express in public only twenty years ago are today bread and butter in many political discourses across the continent. And to make the picture even more troublesome, various racist stereotypes intersect or are turned against each other, as for instance in the widespread Muslim antisemitism.

In this article, I wish to reflect upon this present situation in which hope is again vanishing, not only for the reasons just mentioned, but also due to growing economic inequality, the impending climate crisis, and yet other

5. Ety Hillesum, *Dagböcker och brev i urval*, Stockholm 2018.

6. Hillesum, *The Complete Works*, vol. 2, 794.

7. Hillesum, *The Complete Works*, vol. 2, 858.

factors. My overall aim is to ponder how Jewish and Christian discourses on hope can contribute in a critical way to contemporary political and philosophical discussions of hope. By “hope” I refer to the distinct human capacity to conceive of and desire a state of affairs that transcends the present situation, whether existentially, politically, or metaphysically. However, as already indicated by my introduction, focus will be placed on political forms of hope – such as the hope for a better society or world order – although political hope implicitly involves existential and sometimes metaphysical dimensions.

I shall proceed in three steps. Taking my cue from the biblical idea of messianic redemption, I first describe how this idea throughout history has been interpreted in both restorative and apocalyptic ways. In line with Gershom Scholem’s (1897–1982) famous analysis of Jewish messianism throughout history, “restorative” and “apocalyptic” are here used as phenomenological categories, i.e. as interpretative tools aimed at capturing distinct features of how hope has been shaped and expressed in different discourses and by various thinkers. In the second part, I relate my historical overview of restorative and apocalyptic expressions of hope to the contemporary political situation and to current politico-philosophical debates on hope. While implicit in the first part, I here make explicit my argument that the restorative strand of both Jewish and Christian discourses on hope is preferable to the apocalyptic: while apocalyptic expressions of hope tend to betray the complexity of historical reality, restorative messianism shows, by contrast, the possibility of combining radical visions with practices and institutions that care for the durability of justice. Finally, in the third part, I turn to the concrete albeit intricate question of what to hope *for* in a time of rising populism and reemerging xenophobic tendencies, and offer a brief discussion of the critical task of the theologian in the public debate.

Hope and Messianism

Hope in the biblical tradition is intimately linked to messianism, the expectation of a coming redemption. When the notion of the messianic first emerges in the Hebrew Bible, it is precisely as a response to vanishing hope. In his famous essay from 1959, “Toward an Understanding of the Messianic Idea in Judaism”, Gershom Scholem even goes so far as to describe messianism as “a theory of catastrophe”, whereby he indicates the connection that exists between the loss of a bearable historical reality and the desire for a radically different reality.⁸ It is therefore not so strange that the origins of

8. Gershom Scholem, *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality*, New York 1971, 7.

messianism are often traced back to the Babylonian exile and the accompanying experience of rootlessness. The Book of Isaiah, which took shape over a period spanning both the time before and the time after the exile, offers several illuminating examples. One such is the famous prophecy in chapter 11, enunciating a time when “the wolf shall live with the lamb” (Isa. 11:6) and “the earth will be full of the knowledge of the Lord as the waters cover the sea” (Isa. 11:9).⁹

However, although it is possible to speak of embryonic forms of messianism in several of the Prophets, it is only in the Hellenistic era that these embryonic forms were to develop into fully fledged messianic visions. This process went hand in hand with a gradual spread of messianic expectations of a more apocalyptic nature. Whereas the redemptive visions found in the older prophetic literature are generally of a political and inner-worldly nature – such as a hope for the exile to end – a shift occurs in much of the intertestamental literature: to the apocalyptic seer, redemption entails nothing less than the cataclysmic end of this world and the arrival of a new aeon.¹⁰

This contrast between older prophetism and the apocalyptic visions of the Hellenistic era is reflected in the tension between what Scholem and others have described as restorative versus apocalyptic tendencies in subsequent messianism. While the former emphasizes continuity with the past and connects redemption with an ongoing transformation of creation through the practice of justice, the latter conceives of redemption as an external divine intervention that also involves a radical break with all previous history.¹¹

Some scholars also depict early Judaism and Christianity in terms of a contrast between these two forms of messianism. For example, the Jewish scholar Benjamin Gross describes rabbinic Judaism, which emerged in tandem with Christianity, as a reaction against the strongly apocalyptic nature of the early Jesus movement. While early Christianity, in Gross’s reading, attached the messianic impulse to a singular apocalyptic event (the resurrection of Christ), Judaism instead placed emphasis on the redemptive process itself. This also entailed that redemption, in the Jewish tradition, came to be considered as the fruit of a continuous work of justice by which the Jewish

9. Most biblical scholars today consider the paragraph to be a later, probably post-exilic addition to Proto-Isaiah. For an erudite discussion of the kingdom visions in Isaiah, see Thomas Wagner, *Gottes Herrschaft: Eine Analyse der Denkschrift (Jes 6,1–9,6)*, Leiden 2006. All Bible quotes are from the New Revised Standard Version (NRSV).

10. See for example Joseph Blenkinsopp, *History of Prophecy in Israel*, 2nd ed., Louisville, KY 1983, 212–216.

11. See Scholem, *The Messianic Idea*, 1–36; Benjamin Gross, *Messianisme et histoire juive*, Paris 1994, 35–38; James C. VanderKam, “Messianism and Apocalypticism”, in Bernard McGinn, John J. Collins & Stephen Stein (eds.), *The Continuum History of Apocalypticism*, New York 2003, 112–138.

people was called to realize the messianic promise. “Jewish messianism”, Gross contends, “is more than anything a vibrant protest, an energetic refusal to accept the conditions of this world as definite.”¹²

While there is much to be said for Gross’s map of the differing fates of the messianic idea within emergent Christianity and rabbinic Judaism, it nonetheless needs to be nuanced. To be sure, there has long been a broad consensus among biblical scholars about the apocalyptic character of both the original Jesus movement and the early church.¹³ As exemplified by the Pauline letters, the early Christian movement was driven by a strong hope in Jesus’ imminent return (*parousia*) and the end of this world. That being said, it would be an oversimplification to pigeonhole emergent Christianity as unambiguously apocalyptic. Once it became clear that the *parousia* was not in fact imminent, Christian theologians began to adjust their messianic expectations. The result was a dynamic theology of history, which – not unlike certain strands of rabbinic messianism – emphasized the positive significance of the postponed messianic event and saw incomplete redemption as a possibility rather than a failure.¹⁴

Likewise, it would be an oversimplification to depict Judaism during the remainder of classical antiquity as free from apocalyptic tendencies. The emerging rabbinic tradition may have sought to suppress apocalyptic movements in favour of a more rationalistic and restorative position, but the Talmud contains elements of both strands. As regards the nature of the messianic event, in other words, one finds both the notion that it is a matter of a dramatic external intervention beyond the influence of humans and the notion that redemption is the fruit of humanity’s patient preparations.¹⁵

To summarize, both Judaism and Christianity contain both types of messianic expectations, and, I shall argue, both kinds of hope. Whereas apocalyptic movements have proliferated especially during times of hardship and political upheaval, there have always been attempts among both Jewish and

12. Gross, *Messianisme*, 54. My translation.

13. See for example John J. Collins, *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to the Jewish Matrix of Christianity*, New York 1989; Christopher Rowland, *Christian Origins: The Setting and Character of the Most Important Messianic Sect of Judaism*, 2nd ed., London 2002. Whether Jesus’ own assessment of his mission was apocalyptic in character is a matter of scholarly debate; for an overview of this debate, see for example Dale C. Allison, “The Eschatology of Jesus”, in Bernard McGinn, John J. Collins & Stephen Stein (eds.), *The Continuum History of Apocalypticism*, New York 2003, 139–165.

14. I discuss this development at length in Jayne Svenungsson, *Divining History: Prophetism, Messianism and the Development of the Spirit*, New York 2016, 38–44.

15. See Scholem, *The Messianic Idea*, 1–36. On the ideological tensions underpinning the conflict between the two strands of messianism, see also Karin Zetterholm, “Elijah and the Messiah as Spokesmen of Rabbinic Ideology”, in Magnus Zetterholm (ed.), *The Messiah in Early Judaism and Christianity*, Minneapolis, MN 2007, 57–78.

Christian thinkers to temper the anarchic and often antinomian tendencies of apocalyptic messianism.

Augustine (354–430) may serve as an illuminating example from the Christian tradition. In the early fifth century, as he wrote some of his major works, apocalyptic ideas enjoyed a renaissance due to the turbulence following the disintegration of the Roman Empire. Faced with the accusation that Christianity itself was the ultimate cause of imperial collapse, Augustine, however, dismissed all attempts to interpret contemporary upheavals as auguring the beginning of the last days. In *City of God*, he distanced himself from all forms of millenarianism and argued for a strictly allegorical reading of Revelation's reference to a thousand-years reign. Instead of seeing the passage as a prophecy of an imminent time to come – and thereby encouraging apocalyptic sentiments – he read it as an allusion to the time between Christ's first and second coming, that is to say, the time of the Christian church in this world. During this time, Christians were to act as God's servants, patiently preparing for the final redemption to come.¹⁶

Although it would not prevent continued apocalyptic outbursts throughout the Middle Ages and during early modernity, Augustine's level-headed theology of history would become paradigmatic for much subsequent Christian theology. An equally paradigmatic example from the Jewish tradition would be Maimonides (1135–1204). Like Augustine, Maimonides lived in a period of political unrest which gave rise to apocalyptic speculations and recurring waves of messianic fervour. One incident, in particular, seems to have shaped Maimonides's own view of the messianic. In a letter from the early 1170s, a Yemenite Jew had turned to the great master for advice concerning the appearance in the country of a man claiming to be the Messiah. After years of grave oppression caused by a ruling Shiite dynasty, the self-proclaimed redeemer had infused hope in the demoralized Jewish community but also made it still more vulnerable to the arbitrary reprisals of the Muslim rulers.¹⁷

In his *Epistle to Yemen*, written in 1172, Maimonides took pains to offer a theological and historical interpretation of the incident. Like the Yemenite Jew who had consulted him, Maimonides perceived the calamities of the Jewish people as presaging messianic times. However, regarding the alleged messianic harbinger, he enjoined the Yemenites to keep their distance. Jewish history, Maimonides reminded his readers, knew of too many renegades who had proclaimed peace and redemption, and yet only left

16. Augustine, *The Works of Saint Augustine – A Translation for the 21st Century*: 7. *The City of God (Books XI–XXII)*, New York 2013, book XX.VII–IX.

17. See Joel L. Kraemer, *Maimonides: The Life and World of One of Civilization's Greatest Minds*, New York 2008, 233–242.

violence and turmoil in their wake. His firm advice to his fellow Jews was therefore to exercise passive resistance and thus prepare for the true Messiah to appear.¹⁸

Augustine and Maimonides were both responding to the potentially pernicious effects of apocalyptic enthusiasm while still trying to offer theological guidance to the faithful. And yet one may ask whether they were not in fact depriving the faithful of hope and thereby hampering the radical emancipatory potential of apocalyptic expectations. Such critique has often been levelled, for instance by Gershom Scholem, who in his already mentioned essay on the messianic idea in Judaism reproaches Maimonides for abandoning “the dramatic element, which lent apocalypticism so much vitality”.¹⁹

By contrast, I think we should take Augustine’s and Maimonides’s precautions seriously. Both thinkers knew that apocalyptic expectations tended to breed disappointment and even despair: once the time of the expected redemption would pass without incident, the faithful would eventually be left with shattered hope. Rather than quenching hope, Augustine and Maimonides struggled to safeguard hope by elaborating a messianic theology which placed emphasis on patient waiting and preparation for the final redemption. In the case of Augustine, this preparing work consisted in a re-ordering of desire from the things of this world to the things of God, that is, to faith, hope, and charity; in the case of Maimonides, it consisted in the practice of justice and repentance (*teshuvah*), guided by the Torah. In both theologies, we encounter an understanding of history that does not violate human reason and agency in order to establish immediacy with God, and thereby also a thinking which closely links hope to responsibility.

Hope and Responsibility

After this brief historical exposé, let me return to our own time and the question prompted by the introductory fragments from Etty Hillesum’s diary: what hope can there be after the Holocaust, the unspeakable crime that ought to have ended all hope, at least any hope in a moral refinement of humanity throughout history? If anything, the Holocaust marked a loss of innocence – a humanity capable of staging systematic mass murder on an industrial scale had indeed proven capable of anything imaginable.

And yet, as we know, hope did not end with the Holocaust. On the contrary, the post-war era emerged as a period of large-scale hopes, not only in the sense hinted at above, that is, as a hope for a better and more peaceful

18. Maimonides, “Epistle to Yemen”, in Abraham Halkin & David Hartman (eds.), *Crisis and Leadership: Epistles of Maimonides*, New York 1985, 91–149.

19. Scholem, *The Messianic Idea*, 32.

world order, materialized in international conventions and institutions. The second half of the twentieth century was also a period of enormous economic growth, technological evolution, and improved living conditions for most parts of Europe's population. Understanding this particular historical background is imperative for understanding the widespread sentiments of disillusionment in today's Europe. For the approximately three generations that have grown up with the promises of the welfare state, there is an increasing and often painful disproportion between the prospects once held out to them and what society has in fact been able to deliver. The deep-seated human desire that our children should be better off than ourselves is today anything but granted.

How is it possible to entertain hope in this situation and what kind of hope should we entertain? In terms of my earlier distinction between two forms of messianism and two corresponding notions of hope, I am inclined to suggest that what we need today is a pragmatic and realistic hope of the sort that Augustine and Maimonides championed. Needless to say, the late antique and medieval societies of Augustine and Maimonides were very different from our own late modern societies. And yet I think one can fairly assume that the felt human experience of powerlessness and frustration is timeless and transhistorical. In that respect, there is a continuity between the kind of situations that Augustine and Maimonides sought to tackle in their political and theological thinking and our own cultural context. Now like then, there is a widespread sense of unrest and disintegration, and now like then there are those who take advantage of people's frustration and offer easy solutions, be it in the form of Jihadist promises of instant heavenly reward or right-wing extremist visions of a racially purified nation.

What we can learn from the anti-apocalyptic theologies of Augustine and Maimonides is to be suspicious of radical proclamations of instant redemption, precisely for the reason that they tend to breed disappointment and ultimately cynicism. Without denying the legitimate motivation apocalyptic imagery has at times given to political and religious struggle for change, apocalyptic hope always runs the risk of ending up in an all-or-nothing logic: if we cannot have it all, then there is nothing left to struggle for.²⁰ The restorative strand of Jewish and Christian messianism teaches exactly the opposite: through tiny acts of justice and charity we can indeed change a given situation for the better and so continue the work of God in this world. Hope, on this account, is rather a matter of tuning down our expectations to realistic proportions without giving up the ultimate hope of a final redemption.

20. See also Alison McQueen, *Political Realism in Apocalyptic Times*, Cambridge 2018.

All that being said, is there not a risk that the restorative kind of messianism that I am here advocating eventually ends up thwarting true and genuine hope, the kind of hope that is sometimes needed in order for radical change to take place? Or even worse, is it not just a covert defence of conservatism, a desire to preserve the existing order of things? That was, as I have indicated, the objection underlying Scholem's critique of Maimonides. Interestingly, the same critique resounds in parts of the contemporary politico-philosophical debates on the messianic, where thinkers as various as John Milbank, Gianni Vattimo, Miroslav Volf, and Slavoj Žižek have criticized Emmanuel Levinas and above all Jacques Derrida for advocating a political messianism that is nothing more than an endless deferral of the emancipatory event. Such a stance, so the critique goes, is ultimately nihilistic and amounts to nothing more than a tacit acceptance of the existing neoliberal order.²¹

It is true that the messianic reflections of Levinas and Derrida ultimately took their inspiration from the rationalist strand of Jewish messianism which became paradigmatic with Maimonides and which was later echoed in figures such as the Gaon of Vilna (1720–1797), Franz Rosenzweig (1886–1929), and Walter Benjamin (1892–1940).²² That this was indeed the case is testified to in their predilection for a well-known rabbinic anecdote which points to the irreducibly futural character of the messianic event, here in a version recounted by Derrida:

If the Messiah is at the gates of Rome among the beggars and lepers, one might think that his incognito protects or prevents him from coming, but, precisely, he is recognized; someone, haunted with

21. See for example John Milbank, *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*, Oxford 1990, 302–313; Gianni Vattimo, *After Christianity*, New York 2002, 37; Miroslav Volf, *A Public Faith: How Followers of Christ Should Serve the Common Good*, Grand Rapids, MI 2011, 46–48; Slavoj Žižek, *The Puppet and the Dwarf: The Perverse Core of Christianity*, London 2003, 139–143. Another prominent critic of Derrida's notion of the messianic is, of course, Giorgio Agamben. However, Agamben's more nuanced and elaborated critique would deserve a space which the scope of the present article does not allow for. I shall therefore have to refer to my discussion in Jayne Svenungsson, "Law and Liberation: Critical Notes on Agamben's Political Messianism", *European Judaism* 50 (2017), 68–77.

22. Levinas's most extensive reflections on the messianic are found in a commentary to four passages from the final chapter of the Talmudic Tractate Sanhedrin, which he wrote in the early 1960s. At the opening of the article, Levinas takes issue with Scholem's critical judgment of Maimonides and explicitly states: "It is the positive meaning of the messianism of the rabbis that I want to show in my commentary." Emmanuel Levinas, *Difficult Freedom: Essays on Judaism*, Baltimore, MD 1990, 59. As for Derrida's concept of the messianic, see Svenungsson, *Divining History*, 117–125, 137–147, 191–198.

questioning and unable to leave off, asks him: “When will you come?” (*Quand viendras-tu?*).²³

The anecdote seems indeed to suggest that the Messiah, in the strict sense, belongs to the future, and therefore that redemption is in a state of permanent deferral and in principle impossible: if the Messiah would one day show up, we would still have to ask him “when will you come?”, indicating that a present Messiah is by definition a false Messiah. So, does this not after all imply a nihilistic position in which every substantial proposition of any kind is deferred to a future always beyond reach?

To the contrary, I contend that this criticism rests upon a common misreading of the particular strand of Jewish messianism that is echoed in this anecdote and hence in the philosophies of thinkers such as Derrida and Levinas. When Derrida refers to a Messiah whose arrival always lies in the future, he is not claiming that such a Messiah is impossible or absent. It is, rather, a way for him to underscore the fact that we should never take the presence of justice for granted. Even if the Messiah should one day reveal himself, we must therefore continue to call to him.²⁴

In another version of this anecdote, the Messiah replies to the enquiry as to when he will arrive with: “Today.” When Rabbi Joshua, who has posed the question, later consults with the Prophet Elijah for clarification, he receives the answer: “Today, if you hear his voice.” This is also the rabbinic tradition invoked by Rosenzweig, when in a famous letter he makes a distinction between two fundamentally different understandings of the word “today”; on the one hand, today as “merely the bridge to tomorrow” (*[ein] Heute, das nur die Brücke zum Morgen sein will*), on the other, today as “a springboard to eternity” (*[ein] Heute, das das Sprungbrett zur Ewigkeit ist*).²⁵ A few decades later, we can hear the same motif echoed in the famous final fragment of Benjamin’s theses on history:

We know that the Jews were prohibited from investigating the future. The Torah and the prayers instruct them in remembrance, however. This stripped the future of its magic, to which all those succumb who turn to the soothsayers for enlightenment. This does not imply, however, that for the Jews the future turned into homogenous, empty

23. Jacques Derrida, *The Politics of Friendship*, London 2005, 46. To be precise, Derrida is here quoting Maurice Blanchot’s rendering of the anecdote.

24. Derrida, *The Politics of Friendship*, 46.

25. Franz Rosenzweig, *Der Mensch und sein Werk: Gesammelte Schriften I. Briefe und Tagebücher, I, 1900–1918*, Hague 1979, 345.

time. For every second of time was the strait gate through which the Messiah might enter.²⁶

Returning now to the question of the politico-philosophical value of these various theological tropes, I want to reiterate my argument that this restorative strand of messianism is preferable to the apocalyptic. While apocalyptic messianism always runs the risk of betraying the complexity of historical reality, restorative messianism shows, by contrast, the possibility of combining radical visions with practices and institutions that care for the durability of justice. In proclaiming a Messiah who is present “every second of time”, a radical responsibility is placed on each singular human being at every moment, including moments when hope seems to vanish and no redeeming event is likely to occur.

Part of what makes Etty Hillesum’s journal such a captivating and affecting document – to return to where I set out in this article – is undoubtedly the way in which it gives testimony to such a hope against all odds, combined with a radical sense of ethical responsibility. When in 1942 she realizes the full dimensions of the Nazi extermination policy, her response is not passive despair. But neither does she express any hope that the God to whom she prays and whose presence she experiences so intensively will come to her rescue. Instead she turns to God with a plea that he might give her strength to do what God himself is evidently incapable of:

[O]ne thing is becoming increasingly clear to me: that You cannot help us, that we must help You to help ourselves. And that is all we can manage these days and also all that really matters: that we safeguard that little piece of You, God, in ourselves. And perhaps in others as well. Alas, there doesn’t seem to be much You Yourself can do about our circumstances, about our lives. Neither do I hold you responsible. You cannot help us, but we must help You and defend Your dwelling place inside us to the last.²⁷

Here, as elsewhere in the journal, Hillesum expresses a deep conviction that traditional ideas of an omnipotent God capable of miraculously putting an end to human suffering have lost their legitimacy. But that insight did not leave her bereft of hope. On the contrary, as Maria Essunger remarks in a perceptive reading of Hillesum, the journal is permeated with hope and, above all, a firm belief that acts of justice and charity have a value even

26. Walter Benjamin, *Illuminations*, London 1999, 255.

27. Hillesum, *The Complete Works*, vol. 2, 780.

though the impending disaster could not be avoided.²⁸ It was precisely this belief that prompted her, by the time she wrote the entry above, to volunteer for work in the Nazi transit camp of Westerbork, only to eventually be deported herself to Auschwitz-Birkenau in 1943.

Hope and Redemption

When some years ago I gave a lecture on the topic of “hope against all odds”, a colleague of mine retorted that while I had spoken lengthily about hope from every possible angle, I had not said a word about what to hope *for*. She thereby pinpointed a serious flaw in much theological rhetoric about hope, including my own. For obvious reasons, theologians have a predilection for speaking about hope as being one of the cardinal virtues of Christianity and part and parcel of the biblical legacy as such. But all too often discourses about hope tend to get stuck in generalizations, as if hope in itself were something inherently good and desirable. To realize that this is not the case, we need only remind ourselves of the kind of aspirations that are today being nurtured by populist parties across Europe, let alone by extreme right-wing movements. Hope, in other words, can be filled with the most sinister content.²⁹

In addition to my reflections on what kind of hope we could and should entertain in post-Holocaust Europe, I shall therefore end this article with a brief reflection on the question “what should we hope for?”. The shorthand answer, in a biblical perspective, is redemption. But then again, are we not left with another general term unable to give us any concrete guidance whatsoever? To be sure, the idea of redemption can be filled with varying content, and throughout history theologians have offered very different visions of what redemption entails. Nonetheless, the biblical narratives, taken on their own account, convey a vision of redemption which could not be transmuted into anything. From its earliest embryonic forms in the Hebrew Bible, the idea of messianic redemption is intimately linked to justice, not in a formal or theoretical sense, but as manifested in concrete situations and embodied life.³⁰

To get a sense of this particular ethos, let me quote just a few well-known precepts from the Hebrew Bible. For instance, the Mosaic laws prescribe

28. See Maria Essunger, “The Phantom of God in the (Auto-)Biographical Writings of Hélène Cixous and Etty Hillesum”, in Klaas A.D. Smelik, Meins G.S. Coetsier & Jurjen Wiersma (eds.), *The Ethics and Religious Philosophy of Etty Hillesum: Proceedings of the Etty Hillesum Conference at Ghent University, January 2014*, Leiden 2017, 205–220.

29. My thanks to Susanne Wigorts Yngvesson for these significant critical comments.

30. I elaborate on this theme extensively in Jayne Svenungsson, “Justice in the Prophetic Tradition”, *Eco-ethica* 6 (2017), 135–149.

that every seventh year, slaves are to be set free and debts are to be forgiven, just as the land is to lay fallow, “so that the poor of your people may eat” (Ex. 23:11). Furthermore, landowners are enjoined not to reap the corners of their fields or to harvest their vineyards and olive trees thoroughly, so that “the alien, the orphan, and the widow” may find provisions (Deut. 24:19–21); likewise, employers are commanded not to “withhold the wages of poor and needy labourers, whether other Israelites or aliens who reside in your land in one of your towns” (Deut. 24:14). If the Mosaic laws as well as the prophetic literature are imbued with a concern for the poor and vulnerable, this is no less the case with the gospels and letters of the New Testament. Hence Jesus’ words: “Truly I tell you, whatever you did for one of the least of these brothers and sisters of mine, you did for me” (Matt. 25:40), or Paul’s instruction to the Romans: “We who are strong ought to bear with the failings of the weak and not to please ourselves. Each of us should please our neighbors for their good, to build them up” (Rom. 15:1–2).

I am not making the claim that the ethos manifested in these extracts in any easy way could be transposed to particular political programs, let alone into party politics. How to best promote justice in relation to property, equality, and individual rights is a complex issue and a matter of ongoing democratic debate. What I am contending, however, is that you need to exert yourself *not* to get the basic message in precepts such as the ones quoted, and therefore, that you simply cannot turn them into any possible ethics or politics. This is not to deny that such efforts are today being made – it is a well-known fact that populist and, in some cases, extreme right-wing parties across Europe lay claim to the Christian legacy for nationalist and xenophobic purposes.³¹ Such tendencies, however, need to be countered in the public debate, and theologians, as experts on the biblical inheritance, have an important role to play in this respect. One way among many in which theologians could contribute to public discussions on hope is therefore to insist on the messianic character of biblical hope, indicating that hope is intimately linked to justice in a fundamental sense, which has consequences for how you act towards the poor, the sick, the elderly, and the “aliens who reside in your land”. ▲

SUMMARY

The aim of this article is to ponder how Jewish and Christian discourses on hope can contribute in a critical way to contemporary political and philosophical discussions of hope. Taking its cue from the biblical idea of

31. See the forthcoming article Jayne Svenungsson, “Christianity and Crisis: Uses and Abuses of Religion in Modern Europe”, *Eco-ethica* 8 (2019).

messianic redemption, the first part of the article describes how this idea throughout history has been interpreted in both restorative and apocalyptic ways. In the second part, these various tendencies are related to the contemporary political situation and to current politico-philosophical debates on hope. Finally, the article addresses the intricate question of what to hope for in a time of rising populism and reemerging xenophobic and antisemitic tendencies.

Thomas Kazen. *Smuts, skam, status: Perspektiv på samkönad sexualitet i Bibeln och antiken*. Göteborg: Makadam. 2018. 227 s.

Thomas Kazen är professor i bibelvetenskap vid Enskilda Högskolan Stockholm. Med sin breda expertis inom bibelvetenskap, men också inom kognitionsforskning och evolutionsbiologi, har Kazen en perfekt bakgrund för att skriva en bok om samkönad sexualitet i antiken med speciell inriktning på bibliska traditioner. Resultatet är en insiktsfull och övertygande studie. Inga speciella förkunskaper om bibliska texter krävs. I stället får läsaren gradvis bekanta sig med det historisk-kritiska perspektiv som är utmärkande för den moderna bibelvetenskapen. Det framgår klart att en läsning av materialet från ett modernt perspektiv blir helt missvisande. I stället behöver man förstå antika värderingar om sex, inte bara angående samkönad sexualitet utan sexuella relationer i allmänhet. Kazen visar hur normer kring sex till stor del handlar om att bekräfta hierarkier och maktstrukturer i relationer mellan människor och i samhället i stort. Boken är rikligt illustrerad med fotografier av grekiska vaser med erotiska motiv. Förklarande noter i slutet av boken följs av en bibliografi där varje bok kort beskrivs vilket bidrar till att göra boken lättillgänglig för en bred läsekrets.

Boken börjar med en utläggning om homosexualitet som fenomen. Varför finns det människor och andra djur som är sexuellt dragna till individer av samma kön? Från en evolutionsbiologisk synvinkel kan det te sig märkligt eftersom detta inte gagnar fortplantning. Kazen menar dock att samkönade sexuella relationer kan ha fyllt olika funktioner i människans förhistoria, som att minska konflikter och spänningar. I kapitel 2 analyserar Kazen bibliska texter av olika genrer, såsom lagar, berättande texter och vishetslitteratur. Kazen betonar vikten av att förstå texterna kontextuellt. Därmed handlar inte Sodoms synd främst om otillättna sexuella handlingar, utan om brott mot

den grundläggande normen om gästfrihet (1 Mos. 19). Förbudet för en man att ligga med en annan man i 3 Mos. jämförs med liknande förbud i mellanassyriska lagar från 1000-talet f.v.t. Medan stening är straffet i 3 Mos. döms den som penetrerar ”sin nästa” i det senare fallet till kastrering och till att själv bli penetrerad. Straffet visar att samkönat sex inte nödvändigtvis är ett brott. I stället kan problemet vara sex mellan jämlikar. Här får vi en antydning om den vanliga synen på sex i antiken som ett uttryck för hierarki och makt. Den som penetrerar intar en maktposition och vice versa.

I kapitel 3, ”Orenhet, avsmak och sex”, introducerar Kazen de bibliska renhetsreglerna. Otillättna sexuella relationer ingår i de omoraliska handlingar som ses som ”orena” och ”äckliga”. Medan ”rituell orenhet” såsom genitala flytningar eller mögel på ett hus går att avlägsna genom vattenriter kan inte grava synder, ”moralisk orenhet”, tvättas bort. Varför anses somliga ting och handlingar som orena i olika kulturer? Kazen ger en evolutionsbiologisk förklaring, nämligen att föreställningar om orenhet ytterst grundar sig i en känsla av avsmak. Baserat på teorin om ”konceptuell blandning” diskuteras hur nya kategorier som inte intuitivt framstår som äckliga (till exempel att äta fläskkött) också kan ses som orena. Detta förklarar i sin tur varför sex mellan män kom att framstå som orent. Här introduceras läsare till de senaste forskningsrönen på ett lättförståeligt sätt (de korta noterna till kapitel 3 kunde dock ha utökats med hänvisningar till ytterligare forskning). Primära orsaker till förbud mot samkönat sex söker Kazen i uppfattningar om makt, underordning, skam och heder, vilket är ämnena i de följande två kapitlen.

Kapitel 4 ger läsaren en inblick i det antika Greklands pederastiska seder då vuxna män uppvaktade och hade sex med unga pojkar från tolv års ålder. Maktrelationen var viktig och pojken skulle vara passiv och tillfredsställa den äldre mannen, vilket motsvarade en kvinnas roll. Däremot borde en fri vuxen man inte penetreras av någon

annan, vilket ansågs skamligt. Både manliga och kvinnliga slavar utnyttjades sexuellt av de manliga ägarna. Här gällde samma maktordning. Liknande ideal återkommer i Romarriket där en fri man hade rätt till sex med sina slavar. Här kunde gärna Kazen ha berört synen på slavar i Nya testamentet. I detta sammanhang får uppmaningen till slavar att lyda sina ägare i allt i de efterpaulinska breven grymma undertoner (Tit. 2:9; Ef. 6:5–8; Kol. 3:22–25).

Det fanns också kritik mot det pederastiska bruket, framför allt från stoiker, men då handlade det främst om avsaknaden av självbehärsknig. Kazen analyserar Paulus kritik mot samkönad sexualitet, vilken påminner om stoiska resonemang. Nyanserna i hans språkbruk försvinner i den svenska översättningen. Paulus listar ”män som ligger med andra män” (1 Kor. 6:9) som syndare. Två olika termer används. Paulus kallar dem *arsenokoitai* (”mansliggare”) och *malakoi* (”veka, mjuka”), vilket beskriver män som feminina mjukisar som penetreras likt kvinnor, i enlighet med gängse normer. Gentemot tolkningar om att Paulus enbart kritiserar asymmetriska sexuella relationer eller pederastiska förhållanden, hävdar Kazen att Paulus kritik gäller all form av sexuella relationer mellan män, vilket inte är så konstigt eftersom han var en diaspora-jude och väl förtrogen med de bibliska lagarna.

I kapitel 5 behandlar Kazen samkönad kvinnlig sexualitet i de antika källorna och analyserar bland annat dikter om kvinnlig erotik skrivna av Sapfo från Lesbos under 500-talet f.v.t. Han uppmärksammar att det inte framkommer någon asymmetri i relationerna i texterna. Den kritik som förekommer mot kvinnliga relationer handlar om att de är för aktiva; enligt gängse normer borde alla kvinnor vara blyga och underordnade i sexuella förhållanden. Kazen avslutar boken med en reflektion över skillnader och likheter mellan den nutida synen på sexualitet och homoerotik jämfört med dåtidens normer. Vårt ideal om ömsesidighet i sexuella relationer baseras på demokratiska värderingar och

en grundsyn om alla människors lika värde, uppfattningar som var främmande i antiken. Samtidigt påminner Kazen om att sexuellt utnyttjande av andra alltjämt är ett mycket stort problem.

Sammanfattningsvis är detta en lysande bok som erbjuder en fascinerande läsning om samkönad sexualitet i antikens värld.

Cecilia Wassén
Docent, Uppsala

Matthew D.C. Larsen. *Gospels Before the Book*. New York: Oxford University Press. 2018. 227 s.

Textens historia, och särskilt idén om boken, har en oundviklig relation till tanken om ”helig skrift” och därmed till de kristnas bibel. Men vad är Bibeln för typ av text? Vad innebär det att närma sig ”böckernas bok” som bok? För att åter använda det något slitna ordet ”myt” och ställa det i relation till teologen och exegeten Rudolf Bultmann (1884–1976), skulle en kunna hävda att Bibeln inte endast är en bok med mytiskt innehåll, utan snarare att Bibeln aktualiserar boken som myt. Som vi vet är den moderna och post-industriella idén om boken historiskt determinerad. Bibeln som böckernas bok är därmed i behov av avmytologisering. Matthew D.C. Larsens *Gospels Before the Book* utför en avmytologisering med ett fokus på evangelierna, i form av en historisk ”översättning” av en antik förståelse av textualitet och boken (vilket förenklat kan sägas sammanfatta en ”Bultmanniansk” relation mellan begreppen myt och avmytologisering).

Larsen skriver med ledigt språk och pedagogisk blick om två avgörande förståelsehorisonter (grekisk-romersk antik och nutida) som begripliggör bokens historia och möjliggör en ny förståelse av evangelierna som böcker. Utöver inledande och avslutande kapitel (”Reading the Gospels Before the Book” och ”Epilogue”), förklaras de primära analytiska termerna *hypomnemata*, *accidental*

publication och *unfinished text* i monografins första del (kapitel 2–4), vilka appliceras på Markusevangeliet i den slutliga delen (kapitel 5–7). Även om Larsen varken utgår från myt eller mytologi, frammanas ett implicit släktskap genom ett inledande främliggörande av konceptet ”boken” hos läsaren – genom första delen av *Gospels Before the Book* och en exposé av en hellenistisk antik bokdiskurs hos Platon, Cicero, Plinius den yngre, Galenius och Josefus – vilket senare översätts för den moderna läsaren i monografins andra del. När idén om boken nu introducerar en vidgad värld för läsaren, finns en öppning att möta Markustexten ånyo, samt möjligheten av en läsning av övriga evangelier med förnyad blick.

Etableringen av Larsens analytiska bokbegrepp för med sig en rad avgörande implikationer för evangelierna genom nya definitioner av författare, publikation och inte minst en generell förståelse av grekisk-romersk antik textualitet. Larsen applicerar primärt sina bokbegrepp på Mark. framför de övriga kanoniska evangelierna, i sagt syfte att utgöra ett initialt test-case, men utan intentionen att exkludera en liknande analys av övriga evangelietexter. Mark. är inte bara ett tacksamt exempel för Larsen på grund av dess höga ålder, och därmed implicerade status som *primus inter pares*, utan framför allt för att det så tydligt skaver och sticker ut i den antika receptionen av de kanoniska evangelierna. Både textens retoriska kvaliteter och teologiska stringens, som av äldre kyrkofäder på olika sätt ifrågasatts, finner hos Larsen nya tolkningsmöjligheter genom applicerandet av oavsiktlig publikation, ofärdig text och *hypomnemata*.

”There is no evidence of someone regarding the gospel as a discrete, stable, finished book with an attributed author until the end of the second century CE, and a gospel *qua* discrete authored book does not really become a dominant discourse for talking about the ‘gospel(s)’ until the third century CE” – skanderar Larsen redan på första sidan av *Gospels Before the Book* och åtar sig

uppgiften att använda resterande utrymme för att förklara och förtydliga detta uttalande. Med andra ord finns det få eller inga skäl att tillskriva enskilda författarskap till de kanoniska evangelierna, av det enkla skälet att en historisk förståelse av texternas innehåll varken fordrar eller påbjuder en sådan attribuering. Larsen ifrågasätter vidare idén om evangelierna som texter med tydliga gränser, det vill säga indikationer om textens absoluta finalitet. I kapitlet ”Unfinished and Less Authored Texts” presenteras ett avgörande begrepp: *unfinished texts*, vilket tar latinets tekniska term, *commentarii*, och grekiskans motsvarighet, *hypomnemata*, på allvar som nya, textuella kategorier i förhållande till evangelierna som del av en antik bokdiskurs.

Hypomnemata är en typ av pro memoria eller anteckningsblock, vilka fungerade som ett slags skelett för notering av saker som var viktiga att komma ihåg för en eller flera författare/skribenter. Dessa skelett utgjorde ofta ett första utkast, eller ”textuellt råmaterial” för vidare litterär utveckling. Först efter raffinering skulle en *hypomnemata* införlivas i vidare textdistribution och/eller bokproduktion. Ofta var det soldater, läkare eller personer med lägre social ställning, såsom frigivna slavar, som brukade *hypomnemata* i sina yrken. Till exempel diskuterade läkaren Galenius hur *hypomnemata* omarbetas i olika faser, men trots allt tenderade att hamna i antika bokcirklar och därmed antogs vara litterära verk/publicerade böcker. Ett annat exempel på *accidental publication* finns i Ciceros *oeuvre*, då det inte var ovanligt att en *commentarii*, som användes som minnesanteckningar vid tal, hamnade i en viss distributionskedja. En *hypomnemata* signalerade alltså en öppen, oavslutad typ av text och ansågs inte ha en enskild författare som var ”färdig”, men kunde av olika skäl trots allt bli spridda. Larsen visar härmed att termer som författare, bok, och publikation är socio-historiskt specifika och därmed ibland har en tidsbegränsad mening.

Vad tyder på att Mark. är en *hypomnemata*? Med utgångspunkt från hypotesen

om Mark. som den äldsta kanoniska texten, samt att Matt. och Luk. använde Mark. som egen källa, diskuterar Larsen de olika sätt som Mark. upptas i de övriga evangelierna. Om Mark. är en *hypomnemata* hamnar prologen i Luk. i nytt ljus, vilket gör att Mark. inte kritiseras så mycket som kommenteras. Men framför allt Matt. är viktigt för Larsen, då cirka 80 procent av Mark.-materialet finns reproducerat däri, vilket är en besynnerligt hög siffra. Användningen av Mark. i Matt. kan förstås via ett slags inbjudan till omarbetning i det förra. Matt. kritiserar härmed inte författaren ”Markus”, utan använder tillgängligt, textuellt (rå-)material och förädlar detta till en litterär produkt.

Trots Larsens hypotes om denna möjliga förhistoria betraktades Mark. som enskild bok med en upphovsman, till exempel av Irenaeus av Lyon (ca 130–202). Vad hände? Matteusevangeliets stora teologiska betydelse bland kyrkofäder under andra och tredje århundradet gör Mark. teo-politiskt outhärdligt, då deras stora släktskap alltid varit känt bland dess läsare. Att frikoppla Mark. från övriga evangelier, eller ge det en enskild status som annat än bok, skulle potentiellt hota Irenaeus idé om ett fyrfaldigt evangelium, och i förlängningen den apostoliska ordningens fundament. Larsen poängterar i kapitlet ”The Earliest Users of the Gospel according to Mark” att de många olika sluten till Mark. exemplifierar hur Markustexten inbjöd till textuellt deltagande över lång tid. Trots teologer som Irenaeus var Mark. en levande text som endast svårigen kan tillskrivas en författare, eller ens betraktas som ett avslutat verk, under första eller andra århundradet.

Matthew Larsens *Gospels Before the Book* väcker nytt liv i många diskussioner som flertalet forskare möjligen skulle vilja klassa som mer eller mindre avgjorda: evangeliernas genrestämning, det synoptiska problemet, narrativ läsning av evangelierna och så vidare. Även frågor om markinsk teologi och kristologi får ny aktualitet och ett nytt ramverk. Det är min bedömning att Larsen visar en fruktbar väg framåt för

evangelieforskning, med implikationer för vår syn på heliga texters tillkomst och retorik, men även deras teologi.

Joel Kuhlin
Doktorand, Lund

Marie Rosenius. *Spänning och samspel: En orientering i ecklesiologi och liturgi*. Skellefteå: Artos & Norma. 2019. 219 s.

”Det stora problemet med liturgisk teologi är att den är så idealistisk”, hörde jag nyligen någon säga. Liturgisk teologi, här förstått som ett teologiskt teoribyggande vars kanske främsta företrädare är den ortodoxe teologen Alexander Schmemmann (1921–1983), uppvärderar liturgin till primär teologi, grundläggande för all teologisk och kyrklig verksamhet. Inom liturgisk teologi tecknas en bild av liturgin som ett möte mellan himmel och jord, där människor och Gud kommer varandra nära. Liturgin framställs som samtidigt evig och nyskapande. Den både konstituerar kyrkan och är normativ för den. Spänningen mellan detta ideal och människors upplevelse av kyrklig verklighet är uppenbar.

I *Spänning och samspel* tar sig Marie Rosenius an just frågan om dialektik och spänning och visar på värdet av liturgisk teologi för att tolka och kritiskt reflektera över kyrklig praktik. *Spänning och samspel* är ingen regelrätt forskningsstudie utan är snarare att betrakta som ett inlägg i en pågående diskussion om ämnet praktisk teologi och den teologiska reflektionens roll för kyrkans självförståelse och praktiker. Rosenius syfte är att ”bidra till reflektioner över den dialektik som föreligger mellan teori och praxis med fokus på olika förståelser av kyrka och gudstjänst samt förhållandet dem emellan”. Hon gör detta i fyra större kapitel, där de två första utgör översikter över dels ecklesiologi, dels liturgi. Dessa kapitel utgör tillsammans större delen av boken. Därefter följer två kapitel med mer tydlig analytisk prägel, där liturgik och ecklesiologi sätts i relation till varandra och förhålls till både kyrklig praxis och

teologisk forskning. De två inledande orienteringskapitlen målar med breda penseldrag upp en bild av både ecklesiologi och liturgi, framför allt från reformationen och framåt. Rosenius refererar här till en stor mängd studier i praktisk teologi och kyrkovetenskap. Läsaren får dock ingen hjälp att värdera de olika källorna eller sätta in de refererade författarna i ett sammanhang, utan i texten framstår de anonyma fotnoterna som likvärdiga. Detta hindrar inte att framställningen som sådan är tydlig och pedagogisk.

I det tredje kapitlet, med rubriken ”Ecklesiologisk laboration”, vill Rosenius visa att teoretiska perspektiv från liturgisk teologi kan kombineras med teoretiska perspektiv från ecklesiologi. Hon gör detta med hjälp av Avery Dulles fem ecklesiologiska modeller i kombination med David Fagerbergs förståelse av begreppen ”thin” och ”thick”. Begreppen refererar till två olika sätt att betrakta liturgi, relaterade till aspekter av yta och djup och till om utgångspunkten är människors eller Guds agerande i liturgin. Rosenius går igenom Dulles modeller med hjälp av aktuella exempel från Svenska kyrkan och avslutar varje del med en kort kommentar om vilken typ av forskningsmetod som lämpar sig för att studera kyrkan och dess liturgi som ”thin” respektive ”thick”. Det är inte svårt att mellan raderna förstå att Rosenius själv anser att studier som lyfter fram thick-perspektivet lyser med sin frånvaro i relation till mängden studier som lyfter fram thin-perspektivet. Hon menar också att det dominerande thin-perspektivet påverkar kyrkans självförståelse och praktiker. I det avslutande fjärde kapitlet sammanfattar Rosenius boken med hjälp av ytterligare några konkreta exempel på när det är relevant att beakta spänningen mellan liturgi och ecklesiologi i kyrklig praxis och teologisk forskning.

Rosenius driver alltså en tydlig linje i boken. Hon vill visa på vikten av att kombinera liturgi och ecklesiologi, understryka kyrkans mångfacetterade karaktär och argumentera för en viss typ av forskning. Även om hon vid flera tillfällen påpekar att forskning om

kyrkan aldrig kan vara neutral, utan med nödvändighet påverkas av forskarens egen kyrkosyn, saknar jag all typ av explicit självreflektion i texten, och hennes egen kyrkosyn, som alltså enligt henne själv har påverkat texten, förblir dold i mellanrummen.

Det huvudsakliga argumentet i boken handlar om vikten av teologiska perspektiv i forskning om kyrkan. Hon kombinerar insikter från den etnografiskt inspirerade praktiska teologin med en sakramental kyrkosyn, teoretiskt influerad av kyrkovetenskapen i Uppsala under de senaste decennierna. I och med att hon också pekar på värdet av den teologiska forskningens konstruktiva och kritiska uppgift i relation till kyrkan (metaforen ”kyrkans biktspegel” återkommer) tydliggörs hennes förståelse av teologisk forskning som forskning med ett inifrånperspektiv på kyrkan. Hon understryker i linje med detta också att forskning är en typ av teologisk – och kanske även kyrklig – praxis. Jag saknar dock en tydlig definition av vad just ett teologiskt perspektiv innebär i det här sammanhanget och vad det står i motsats till. För att leva upp till titeln hade just den typen av spänningar behövt tydliggöras och problematiseras ytterligare. Detta sker i viss utsträckning i kapitel 3, men diskussionen hade mått väl av att fördjupas.

Sammanfattningsvis är *Spänning och samspel* en bok som på få sidor täcker in väldigt mycket. Den är ett inlägg i diskussionen om den praktiska teologins ämnesidentitet och vill visa på möjliga vägar framåt genom att teoretiskt kombinera liturgisk teologi och ecklesiologi. En av bokens främsta förtjänster är hur den å ena sidan tydligt utgår från Svenska kyrkan i dag och diskuterar en konkret och för många läsare välbekant situation, å andra sidan aldrig låter Svenska kyrkan sätta ramarna för vad kyrkan är eller bör vara. De konkreta exemplen lyfts, med hjälp av teorianvändningen, ur sin lokala kontext och in i en större teologisk tradition. Det är en bok som, tack vare de omfattande inledande orienteringskapitlen, med fördel kan läsas som en introduktion till studier i

liturgi och ekklesiologi. Den är också intressant för den som är intresserad av reflektion över kyrklig praktik som inte i första hand betraktar kyrkan som ett sociologiskt fenomen, utan som ett teologiskt.

*Karin Rubenson
Doktorand, Uppsala*

Stina Fallberg Sundmark (red.). *Kristen gudstjänst: En introduktion. Skellefteå: Artos & Norma. 2018. 311 s.*

En antologi om kristen gudstjänst svarar mot något centralt i kyrkans liv, dess förutsättning. Gudstjänsten beskrivs ofta vara av central betydelse för kyrkan. Anders Ekenberg ger den en kyrkokonstituerande roll, vilket inte är ovanligt oavsett samfundstillhörighet. Författarna är hemmahörande i vitt skilda samfund och grundade i olika akademiska fält. Centralt i boken är kristen gudstjänst utifrån två perspektiv; i ena delen utifrån konfession och tradition, i andra delen utifrån olika akademiska discipliner och delämnena.

Den första delen innehåller beskrivningar av olika kyrkotraditioner. Gudstjänsten betraktas från romerskt-katolskt (Anders Ekenberg), östkyrkligt (Mikael Sundkvist), svenskkyrkligt (Mikael Löwegren), frikyrkligt (Joel Halldorf) och pentekostalt (Sune Fahlgren) håll. Den andra delen innehåller ett antal tematiska kapitel kring pluralism och mångfald (Stephan Borgehammar), gudstjänstrum (Britt-Inger Johansson), materialitet (Stina Fallberg Sundmark), musik (Mattias Lundberg) och ekumenik (Ninna Edgardh). Hela boken inleds med ett kapitel om ritperspektiv av Anders Ekenberg och avslutas med ett kapitel om liturgikens utmaningar av Sven-Erik Brodd.

Det som möter läsaren är en grundlig lärobok kring gudstjänst på grundutbildningsnivå. Detta syfte når författarna och redaktören väl. Författarna, mycket kunniga inom området, skriver enkelt och begripligt på ett

kreativt sätt. Det som skrivs är väl förankrat i tradition, forskning och folklighet.

I bokens första del skriver författarna inifrån sina egna traditioner samtidigt som texterna baseras på annat material än bara de personliga och partikulära erfarenheterna. Historiskt och empiriskt material skymtar bakom framställningarna gjorda av erfarna forskare. Att själv vara en del av fältet är ofta en styrka men riskerar också att skapa en frestelse att beskriva "sin" berättelse. Detta är en fråga om normativitet där de flesta författare balanserar väl. Mikael Löwegren skriver sitt kapitel om gudstjänst i Svenska kyrkan, vilket är en grannlaga uppgift. Den historieskrivning och den bild jag får av Löwegrens Svenska kyrkan stämmer tyvärr inte riktigt överens med min partikulära erfarenhet av samma samfund. Det är vanligt förekommande att vi berättar om våra samfund utifrån våra sammanhang och möter kontrasterande erfarenheter från ett annat sammanhang. Det finns i viss mån parallella spår i historieskrivningen av Svenska kyrkan vilket också är intressant att ta sin utgångspunkt i. Vissa delar av nämnda historieskrivning saknas. Det som beskrivs av liturgiska tendenser stämmer väl med en del av Svenska kyrkans gudstjänstliv men det saknas också vissa aspekter. Låt mig ta ett exempel: Den liturgiska förnyelsen beskrivs ha skett i en riktning – mot mer liturgisk rikedom. Hela Svenska kyrkan består inte av den typen av mylla även om jag personligen uppskattar den typen av jord, gissningsvis också Löwegren. Den liturgiska försöksverksamheten som strävat efter förnyelse genom nya former som förekommit i Svenska kyrkan sedan 1968 saknas i beskrivningen liksom den låg- och folkkyrklighet som fortfarande präglar i alla fall stora delar av de två nordliga stiftet.

Histeskrivningen av ett samfund som gått från uniform enhet till pluralitet och mångfald vill jag också utmana något. För även om det i viss grad stämmer att det funnits strävan och önskan om uniformitet har det sett annorlunda ut i praktiken. Svenska

kyrkan har alltid brottats med lokala variationer och praktiker som utvecklats utanför det reglerade. Stormaktstiden är en förhållandevis kort tid under Svenska kyrkans historia, i synnerhet om linjerna dras hela vägen tillbaka till de tidiga kristna församlingarna.

De flesta författarna har en föredömlig historieskrivning, i synnerhet Edgardh, Fahlgren, Halldorf, Ekenberg, Sundkvist och Lundberg. Joel Halldorf beskriver mötet i väckelse och frikyrklighet, en komplex uppgift som genomförs väl. Halldorf har tidigare skrivit en liknande text i boken *Söndag: Gudstjänst i en ny tid*. I denna nya text framträder klarhet och tydlighet i högre grad och Halldorf lyckas väl med att beskriva det komplexa utan att det blir rörigt. Mycket beror denna tydlighet på att analysen med de bärande dragen i mötet fått ge struktur åt innehållet. Som kyrkohistoriker lyckas Halldorf med konststycket att framställa mångfalden i olika delar av väckelse och frikyrklighet utan att skugga dem med sin egen position.

Att personer som inte verkar inom den akademiska teologin beskriver gudstjänsten från sitt forskningsområde är en styrka. Det finns emellertid vissa luckor i Britt-Inger Johanssons beskrivning av gudstjänstrummet. Det herrnhutiska arvet och metodistisk tradition som kommit till uttryck i kyrkorummet hade kunnat berika framställningen. Beskrivningen av samtida samfund är väl schematisk och visar på en något föråldrad bild av samtiden.

Sven-Erik Brodds vetenskapsteoretiska kapitel om gudstjänsten är relevant för förståelsen av helheten. Stephan Borgehammars perspektiv på delaktighet och Stina Fallberg Sundmarks perspektiv på det materiella i gudstjänsten känns både i tiden och relevant för framtiden. Här anar vi något som inte bara beskriver historien utan som också visar vägen för empirisk forskning och fortsatt analys med syfte framåt.

I boken anar jag hur ämnet liturgik tydligt vidgats från att enbart vara historiskt inriktat med intresse för gudstjänstens ordningar

och texter till att också omfatta ett intresse för gudstjänstens praktiker och studier med empiriska metoder. I detta fall finns en tydlig koppling mellan de kyrkliga reformsträvanden som sker på liturgiskt område i praktiken och den akademiska forskning som nu sker, båda med en tydlig koppling till vår kulturella samtid.

Jag gläds över boken och ser redan nu många användningsområden för den i undervisningen. Boken har goda förutsättningar att inte bara fungera väl som undervisningsmaterial i liturgik på grundnivå utan också bidra till vidare förståelse kring den centrala kristna praktiken gudstjänst.

*Elin Lockneus
Doktorand, Stockholm*

Lasse Berg. *Ändå inte försvunnen: Om sorg, tröst och att vara människa*. Stockholm: Ordfront. 2019. 190 s.

Carl Johan Berglund. *Origen's References to Heracleon: A Quotation-Analytical Study of the Earliest Known Commentary on the Gospel of John*. Uppsala: Uppsala University. 2019. 397 pp.

Leif Carlsson. *Kallad och avsatt: Omvärdering av Lars Johan Österblom och missionen på estländska Ormsö (1873–1887)*. Örebro: Marcus förlag. 2019. 179 s.

Göran Collste. *Inledning till etiken*. 4:e uppl. Lund: Studentlitteratur. 2019. 234 s.

Anna Sjöberg. *En annan Abraham: Tre undersökningar av den kristna historiens kris*. Lund: Lunds universitet. 2019. 245 s.

Anita Yadala Suneson. *Indian Protestants and their Religious Others: Views of Religious Diversity among Christians in Bangalore*. Uppsala: Uppsala University. 2019. 341 pp.

Till redaktionen insänd litteratur