

perspektiv och boken kan rekommenderas till läsaren som är intresserad av religionsfilosofiska resonemang om lidande och livets mening i förhållande till frågan om Guds existens. Boken är pedagogiskt upplagd, välstrukturerad och lättläst även för någon som inte är analytisk filosof. Argumenten sammanfattas och repeteras så att även den oinvigde kan följa dem. En möjlig svaghet är att Jonbäck i sin respons på protestateistens och den positiva ateistens argument och i sin diskussion om existentiellt hopp och optimism ofta hänvisar till Guds existens. Detta kan ge intrycket av att boken i första hand vänder sig till troende. Likväl så har även ateisten utbyte av Jonbäck's analys, dels för att analysen belyser svagheter i de ateistiska argument som framförs och därmed indirekt ger uppslag till hur dessa skulle kunna stärkas och dels för att Jonbäck bejakar att det är möjligt att finna argument för ett meningsfullt liv utan att hänvisa till Guds existens. I sin avslutning om existentiellt hopp väcker Jonbäck nyfikenheten hos läsaren om vad som kommer att bli nästa steg i hans forskning om sekulär och religiös agnosticizm.

Oliver Li  
TD, Uppsala

DOI: 10.51619/stk.v97i1.22520

**Lovisa Nyman. *Det konstruktiva beroendet: Feministisk teologi i ett individualistiskt samhälle*. Lund: Lunds universitet. 2020. 326 s.**

Denna avhandling rör sig i spänningsfältet mellan den gängse svenska synen på människan som *individ* och som *person*. Ska feministteologin utgå från antagandet att människan är mest fri när hon inte står i relation till andra och kan agera självständigt utan hänsyn till andras påverkan och förväntan? Och att människan därför borde befrias från alla former av inskränkande och beroendeframkallande relationer? Eller ska feministteologin anse människans komplexa relationer som grundläggande för hennes liv

och lycka och därför koncentrera sig främst på en diskussion om vilka relationer som är befriande eller förtryckande? Det är viktigt att bestämma sig för var man börjar en diskussion om människans relationalitet.

Nymans avhandling kritiserar både den ”normala” svenska antropologin samt feministteologernas ofta okritiska samtycke med den typiskt svenska statsindividualistiska orienteringen. Hon försvarar tesen att människan är en varelse som står i fundamentala beroendeförhållanden. På så sätt öppnar Nyman en reflexionshorisont för en teologisk tolkning av människans plats i universum och av människans relationer till andra människor, till Gud, till skapelseprocessen och till det egna framväxande och mysteriösa jaget.

Inte alla relationer är dock befriande. Därför vill avhandlingen undersöka båda de destruktiva och de konstruktiva relationernas potential ur en hermeneutisk och en narrativ synvinkel. Emancipation från underordning utifrån kön, klass, etnicitet, funktion, sexualitet, religion och så vidare måste alltid även inbegripa existentiella och andliga dimensioner utöver det kroppsliga beroendet.

Nyman väljer att diskutera dualismkritik, liberalismkritik, kärlek och relationalitet och olika frigörelsestrategier i dialog med tre inflytelserika samtida feministteologiska projekt: Catherine Keller, Sarah Coakley och Lisa Isherwood som är intresserade av och reflekterar över människans beroendeläge, om än på olika sätt. Keller arbetar inom den amerikanska processteologin, Coakley söker inspiration främst från den platonskt dominerade engelska patristiska teologin för att bemöta dagens teologiska utmaningar och Isherwood ställer kroppen och dess befrielse i centrum för en aktivistisk queer teologi.

En konstruktiv kritik av liberalismbegrepp och dess skiftande kontextualitet samt ett klargörande av skillnaden mellan liberal teologi och teologisk liberalism är krävande men nödvändig för att förstå i vilken grad människan kan anses vara fri *från* förtryck och *för* frigörande relationer. Dessutom

betonas behovet av att övervinna det dualistiska tänkandet inom teologin och filosofin till förmån för ett kritiskt och självkritiskt relationellt tänkande.

I Sverige uppfattas jämlikhet ”som möjlig endast mellan sinsemellan oberoende individer. Det betyder att ett samhälle som bygger sina skyddsnet på de lokala gemenskaperna är uteslutet. I stället är individens beroende av staten garanten för hens frihet gentemot familj, släkt och civila organisationer” (s. 147). Mot denna statsindividualism å ena sidan och mot den i västvärlden härskande utvecklingsoptimismen å andra sidan försöker Nyman skissera ett alternativt program för människans befrielse – inte från relationellt ansvar utan *med* ett kritiskt genomtänkt relationellt ansvar på alla möjliga relationsnivåer. Medan den svenska samhällsmodellen försöker balansera kärlek och oberoende, intresserar sig Nyman för det beroende som ”inte kan tillmötesgå genom sociala och ekonomiska insatser från staten” (s. 190).

Mot bakgrund av Anders Nygrens (1890–1978) och lundateologins försök att splittra så kallad ”kristen kärlek” (*agape*) från andra falska kärleksbegrepp (*eros*, *nomos* och så vidare) undersöker Nyman hur Keller, Coakley och Isherwood – var på sitt sätt – vill rehabilitera *eros* i form av begäret som konstituerande för den teologiska antropologin. Enligt Coakley bestämmer begärets teologi över om begäret kan anses som konstruktivt eller destruktivt. Gudstillvändheten förmår transformera allt mänskligt begär. För Isherwood däremot utgör Gud inte målet för begäret, utan begäret i sig är gudomligt. För Keller finns det inte något autentiskt begär att återvända till som följd av människans syndighet. Människans möjlighet att handla annorlunda ligger i att lyssna på Guds kallelse i varje ögonblick, på den kärlek som lockar människan att välja kärlekens väg.

Synen på det destruktiva begäret och synden visar hur Isherwoods, Coakleys och Kellers teologier fokuserar på olika startpunkter och inriktningar. För Coakley står frälsningen i centrum, för Isherwood Guds

totala inkarnation i det skapade och för Keller själva skapelseprocessen. I detta sammanhang diskuterar Nyman även en alternativ syn på beroendet som kan uppstå ur en bredare förståelse av kärlek utöver det snäva svenska autonomiidealet. Kärleken är Guds gåva som animerar människans egen kärlekspraxis i ett sammanhang av svaghet, begär och synd, bristande kontroll, sökandet efter rättvisa och ömsesidighet (inte symmetri), sårbarhet, beroende och så vidare.

Nyman behandlar även tematiken av förändring, frigörelse och frälsning i relation till Guds kommande rike och till feministteologiers skiftande frälsningsstrategier. Medan Isherwoods queera perspektiv ser ensidigt till sexualitet som vägen till frigörelse, pläderar Coakley för att människan ska uppnå ”sonskap” för att nå frälsningen inom den trinitariska kärleksdynamiken. Nyman påpekar att ”Coakleys totala brott mellan Gud och skapelsen lägger dock ett allt för stort fokus på individens frälsning” (s. 252). Keller i sin tur utvecklar en relationell processfilosofisk metafysik för att beskriva den utveckling i kärlek som människan genomgår i den pågående skapelseprocessen.

Avslutningsvis diskuterar Nyman konturerna av och potentialen hos en beroendets teologi. Hur kan mänsklig identitet tänkas på nytt som dynamisk, relationell och kärleksfull i motsats till den i Sverige (och annorstädes) härjande ontologiska individualismen och dess ekonomiska prioriteringar? Hon tar inspiration och hjälp av Predikaren i den hebreiska bibeln. Trots de oöverstigliga begränsningarna för mänskligt liv försöker Predikaren göra historien tillgänglig genom berättandet och på det sättet fånga visheten i den vardagliga existensen. Här gäller det att omvärdera arbetet och att omorganisera det produktiva arbetet på reproduktivitetens villkor. ”För att uppnå det måste det manliga idealet om lönearbete ersättas med ett omsorgsideal för både män och kvinnor” (s. 289). Relationaliteten måste prioriteras på nytt i samhället. ”Vägen framåt är därför varken att återgå en återgång till ett

kärnfamiljsideal eller att ta avstånd från familjen som samlevnadsform” (s. 290–291). Omsorgsarbete, personliga relationer, kärlekens arbete – relationsskapande på olika sätt – allt detta tillhör den nödvändiga diskussionen om samhällsförändringen i ljuset av en ny och konstruktiv uppskattning av mänskligt beroende. Destruktiva former av beroende kan uppstå både i den produktiva sfären och i omsorgssfären. Nyman understryker dock att en viktig orsak till att slitningarna mellan produktivt och reproduktivt fortfarande kvarstår är den otillräckliga förståelsen av människans beroende.

Nyman ser inte någon tydlig gränslinje mellan människans andlighet och övriga liv. Men det gör likväl inte spiritualiteten mindre angelägen. Gentemot Coakleys monistiska spiritualitet och hennes nedvärdering av det vardagliga förespråkar Nyman den narrativt formade erfarenhet som med nödvändighet utmynnar i en pluralistisk kör av mänsklig vishet och berättelser. ”Berättelsen utgör den ram som förenar det annars obegripliga till något som människan kan relatera till och handla utifrån” (s. 300).

Avhandlingen slutar med en rekommendation till att kultivera en spiritualitet grundad i vardagen och att välkomna det motstånd mot den svenska statsindividualismen som grundar sig i vardagens vishet. ”Familjen, oavsett hur den ser ut, partnerrelationen, vänskapsrelationerna är den plats där människor tränar sig i att utöva sitt konstruktiva beroende så att de också kan möta andra människors behov av att utöva sitt beroende. I ett samhälle som inte uppmuntrar till ömsesidiga relationer, det vill säga relationer där man är engagerade i varandra, riskerar berättandet av självet och den andre att förvandlas till babblande” (s. 303). Det finns ett konstruktivt beroende mellan människor och mellan människor och Gud. ”Detta beroende kräver att människan förstås som ofrånkomligen satt i ett sammanhang, sårbar för andra människors handlingar, det vill säga lidande, men också handlingskraftig i

meningen besittande en handlingsförmåga att förändra tillvaron” (s. 305).

Nymans avhandling riktar en central fråga inte bara till feministteologiska program i Sverige utan till hela det svenska samhället: ska människan tänkas framför allt som individ eller som en person som bara kan förstås genom en bredare och djupare blick på hennes många och dynamiska relationer? Om människan tolkas som person blir alla snabba identitetspåståenden problematiska: människans identitet kan inte fastställas en gång för alla utan är ständigt i utveckling i det relationella nätverk som omger och bär henne så länge hon lever. Dessutom kan människans frihet tänkas bara i kontext av hennes relationer och hennes intersubjektiva och spirituella beroende.

I ljuset av avhandlingens teologiska ambition känns det dock lite förvånande att kyrkans roll i kultivering och utvecklingen av mellanmänskliga och gudomliga relationserfarenheter inte diskuteras här. På gott och ont har även den kristna gemenskapen bidragit till människans gestaltande av kärlek, av omsorg, av intersubjektiv narrativitet, av eskatologiska förväntningar, av hopp och av tro. Liturgin och de sakramentala ritualerna har onekligen både utmanat och berikat mänskliga erfarenheter och tolkningar av komplexa och dynamiska beroendeförhållanden. De bibliska texternas narrativa rikedom kan inte fattas endast genom en läsning av Predikaren. Guds relationserbjudande gäller alla människor och borde därför även diskuteras med alla människor, det vill säga också med dem som lever utanför den kristna traditionen.

Människan står inte bara i relation till andra nu levande människor, utan även till de döda och de som kommer efter oss. Och alla måste förhålla sig till den pågående skapelseprocessen. Mänskligt beroende borde alltså, i förlängning av Nymans ansats, tänkas ännu bredare och djupare. Vi människor är beroende av skapelsen, av Skaparen, av varandra samt av de personer som gick före oss och de som kommer efter oss. Att undersöka alla

dessa dimensioner av mänskligt beroende med hjälp av kritiska och självkritiska tolkningar av den stora och mångfacetterade dynamiska berättelsen kan öppna nya vägar att begripa vad det innebär att vara människa i detta universum. Att vara individ känns bara tråkigt i sammanhanget, medan det känns oerhört spännande att få bli till en person i samspelet med alla andra.

Werner G. Jeanrond  
Professor, Oslo

DOI: 10.51619/stk.v97i1.22521

**Karin Tillberg. *The Outsider in Our Midst: A Study of Language and Norms Concerning the "Outsider" in Persian Period Yehud.***

Uppsala: Uppsala universitet. 2020. 259 s.

Karin Tillbergs avhandling ger sig i kast med en period i Israels historia som endast mycket sällan kommit till tals inom svensk gammaltestamentlig exegetik: den efterexiliska tiden under persiskt styre. Avhandlingen har ett stort intresse redan därigenom. Vi befinner oss alltså under 400-talet f.v.t., en tid som är fattig på berättande källor bortsett från delar av Jes. 56–66, Esra och Nehemja.

Det är också några texter från Jesaja och Nehemja som står i centrum här. Författaren har valt att koncentrera sig på Jes. 56:1–8 och Neh. 13:1–3. Den första av dessa brukar anses som ett mönster av en inkluderande attityd, medan den andra är betydligt mera restriktiv. Vanligen har dessa texter brukat ses som motsägande varandra. De är från ungefär samma tid, men visar helt olika inställningar till "outsidern". Hur ska man se på detta?

I bakgrunden ligger en text som 5 Mos. 23:2–9, där det inskräps att ingen "av blandad härkomst" får upptas i Herrns församling, vilket sedan specificeras till att avse ammoniter och moabiter, medan en edomit i tredje ledet får upptas. En liknande inställning möter också på andra ställen.

Författaren till denna avhandling utgår från en arbetshypotes enligt vilken Jes. 56 och Neh. 13 inte behöver ses som

motsägande varandra utan tvärtom som inbegripna i en dynamisk dialog. Det är ett fruktbart perspektiv, inte minst med tanke på att historisk-kritisk exegetik av ålder varit mera intresserad av att finna olika och ofta divergerande traditionsskikt i texterna.

Metodiskt utgår Tillberg från den franske socialantropologen Pierre Bourdieus (1930–2002) arbeten. Det finns i varje tid en uppsättning av föreställningar som är gemensamma men som regel inte uttalade. Detta kallas *doxa* och i denna avhandling utgörs det av den synen på en utomstående som finns i 5 Mos. 23, alltså i stort sett deuteronomismen, men också av persisk imperieideologi. Denna *doxa* bildar bakgrunden när olika agenter framträder i texterna med olika former av kapital, som aktualiseras i olika områden eller fält, som det ekonomiska, familjära och kultiska.

Författaren redogör lojalt för kritik som har riktats mot Bourdieu, bland annat att det finns en "materialistisk" slagsida i hans metod. Men i stort sett fungerar det bra i denna avhandling. Sedan kan man alltid ställa frågan: skulle det kunna gå att komma fram till samma eller åtminstone liknande resultat genom att använda andra, mera traditionella heuristiska redskap? Så är troligen fallet, men det skadar aldrig att se nya grepp använda på våra "sönderforskade" texter.

Författaren kommer fram till att Jes. 56 och Neh. 13 står i dialog med varandra, varvid jesajatexten är något äldre. Det förefaller vara en rimlig och väl underbyggd tes. På resans gång hinner hon med att undersöka flera ord och begrepp i de aktuella texterna, däribland det ord som brukar återges med "eunuck", *saris* på hebreiska. Författaren menar att Nehemja bör ha varit eunuck och alltså kan vara innefattad i Jes. 56:3.

Centralt i denna bok är vad det innebär att vara en "outsider". Möjligen hade framställningen vunnit på att antagandet av en *gola*-orienterad redaktion av vissa profetböcker blivit mera belyst, så till exempel de båda fikonkorgarna i Jer. 34 (se Karl-Friedrich Pohlmann, *Studien zum Jeremiabuch: Ein*