

SVENSK TEOLOGISK KVARTALSKRIFTS REDAKTIONSRÅD

MARTIN BERNTSON
Göteborgs universitet

MOHAMMAD FAZLHASHEMI
Uppsala universitet

ANNE KATRINE DE HEMMER GUDME
Universitetet i Oslo

PATRIK HAGMAN
Åbo Akademi

MICHAEL HJÄLM
Enskilda högskolan Stockholm,
Sankt Ignatios Akademi

TONE STANGELAND KAUFMAN
MF vitenskapelig høyskole

STÅLE J. KRISTIANSEN
NLA Høgskolen

ANNI MARIA LAATO
Åbo Akademi

OUTI LEHTIPUU
Helsingfors universitet

KAREN MARIE LETH-NISSEN
København universitet

LINDE LINDKVIST
Enskilda högskolan Stockholm

MARIUS TIMMANN MJAALAND
Oslo universitet

ELSE MARIE WIBERG PEDERSEN
Aarhus universitet

PÉTUR PÉTURSSON
Íslands universitet

PAMELA SLOTTE
Åbo Akademi
Helsingfors universitet

HANNA STENSTRÖM
Enskilda högskolan Stockholm

KIRSI I. STJERNA
California Lutheran University

DAVID THURFJELL
Södertörns högskola

LINN TONSTAD
Yale Divinity School

ERIKA WILLANDER
Uppsala universitet

S|T|K INNEHÅLL 4 2021

Ledare

Jayne Svenungsson 285

In memoriam Eberhard Jünger (1934–2021)

Roland Spjuth 287

In memoriam Eberhard Herrmann (1946–2021)

Erica Appelros 291

In memoriam Christoph Schwöbel (1955–2021)

Christine Svinth-Væрге Pöder 293

Muslimer och postmuslimer i Svenska kyrkan

David Thurffell & Erika Willander 297

En Gud värdig tillbedjan

En filosofisk analys av tillbedjan, panteism och det gudomligas personlighet

Lina Langby 319

Luther i den moderna lutherdomens tjänst

Albrecht Ritschl och den svenska Lutherrenässansen

Leif Svensson 335

"Ett löfte om lycka"

Teologiska perspektiv på den vackra kvinnan som motiv i

Honoré de Balzacs novell *Det okända mästerverket*

Anna Sjöberg 351

Recensioner 368

Erik Aurelius (red.), *Gustaf Wingren som bibelteolog: Texter i urval och med inledning av Erik Aurelius*

Johanna Gustafsson Lundberg 368

Michel Foucault, <i>Sexualitetens historia: Band IV. Köttets bekännelser</i> Katarina Pålsson	369
Philip Geister & Gösta Hallonsten (red.), <i>Faithful Interpretations: Truth and Islam in Catholic Theology of Religions</i> Jakob Wirén	371
Karin Rubenson, <i>Karnevalesk gudstjänst: Barns plats i kyrkans liturgi</i> Jonas Idestrom	373
Ola Sigurdson, <i>Gudomliga komedier: Humor, subjektivitet, transcendens</i> Svante Nordin	375
Jakob Wirén, <i>Att ge plats för den andre? Religionsdialog, ersättningsteologi och Muhammed som profet</i> Helene Egnell	377

Ledare

JAYNE SVENUNGSSON

Under det gångna halvsekle har Sverige genomgått en omfattande demografisk förändring och är i dag ett av Europas mest mångreligiösa länder. Samtidigt har det under senare decennier blivit alltmer tydligt hur vi ofta talar förbi varandra när vi talar om religion och hur vi lägger vitt skilda betydelser i ord som ”troende”, ”icke-troende”, ”kristen”, ”muslim” eller ”seku­lä­r”. En påminnelse om denna språkförbistring gjorde sig gällande redan i den våg av så kallad nyateistisk litteratur som sköljde över Europa och USA i början av 2000-talet, där religiös tro ofta liknades vid tro på tomtar och skogstroll med följd­en att ”troende” människor bara kände sig provocerade eller sårade. Men exempel kan ges i mer närliggande tid, vilket det gångna årets debatter om vad som bör rymmas i begreppet ”kristdemokratisk” vittnar om. Med denna tilltagande språkförbistring är det angeläget med forskning som vänder på begreppen och synar såväl bruket av dem som den empiriska verklighet som döljer sig bakom olika bruk. I detta nummer presenterar vi flera sådana ansatser.

Först ut är David Thurffjell och Erika Willander som redovisar resultaten av en enkätstudie om den relativt stora grupp svenskar med muslimsk familjebakgrund som i dag ser sig som en del av Svenska kyrkan. Vad tror denna grupp på och vad motiverar deras engagemang? Det är en komplex, fascinerande och bitvis motsägelsefull bild som framträder. Framför allt får vi en inblick i hur porösa och överlappande religiösa identiteter tenderar att bli i ett mångreligiöst samhälle: man kan vara kristen i vissa avseenden och muslim i andra. Om den demografiska verkligheten visar sig rymma en komplexitet som inte på något enkelt sätt låter sig fångas i vedertagna kategorier så är också frågan om inte själva kategorierna bör ses över. I den näst­följande artikeln bidrar religionsfilosofen Lina Langby till en sådan översyn genom att problematisera den gängse föreställningen om att endast en

personlig Gud är värdig tillbedjan. Med inspiration från bland andra Rudolf Otto (1869–1937) visar Langby hur även icke-personliga föreställningar om det gudomliga kan vara fullt förenliga med tillbedjan – vilket i själva verket är fallet inom österländska såväl som västerländska former av panteistisk tro.

De två resterande artiklarna tar oss på två mycket olika sätt tillbaka till 1800-talet. Även här utmanas invanda tankegångar på ett uppfriskande sätt. Leif Svensson kastar nytt ljus över de historiska rötterna till den svenska Lutherrenässansen under 1900-talet. Om tidigare forskning ofta betonat hur gestalter som Einar Billing (1871–1939) och Nathan Söderblom (1866–1931) distanserade sig från tidigare tysk Luthertolkning, utforskar Svensson de väsentliga kontinuiteter som inte desto mindre föreligger. Detta gäller inte minst förhållandet till Albrecht Ritschl (1822–1889), med vilken såväl Billing som Söderblom delade den grundläggande ambitionen att göra Luthers teologi relevant för en modern värld. Nydanande perspektiv ges också i Anna Sjöbergs teologiskt inspirerade läsning av Honoré de Balzacs (1799–1850) novell *Det okända mästerverket* från 1831. Med utgångspunkt i novellen utforskar Sjöberg den sammanflätning av religiösa och sekulära kategorier som ligger till grund för den centrala roll som den vackra kvinnan har i det västerländska samhället.

Med detta nummer går vi mot slutet av ännu ett år präglad av pandemins påfrestningar på såväl samhälle som akademi. Det är också ett år då vi förlorat osedvanligt många tongivande röster inom teologi och religionsvetenskap. Tidigare under året har vi uppmärksammat James M. Gustafsons (1925–2021) och Hans Küngs (1928–2021) frånfälle. Detta nummer inleds med tre fina minnesporträtt av Eberhard Jüngel (1934–2021), Eberhard Herrmann (1946–2021) och Christoph Schwöbel (1955–2021). ▲

In memoriam Eberhard Jüngel (1934–2021)

ROLAND SPJUTH

Eberhard Jüngel avled den 28 september 2021 i Tübingen, Tyskland. Han var en ledande representant för den kanske sista generationen teologer som gjorde Tyskland till teologins centrum. Hans betydelse kan tyckas märklig eftersom hans böcker aldrig blev brett uppmärksammade likt hans nära vänner i Tübingen, Jürgen Moltmann och Hans Küng (1928–2021). Många såg hans skrifter som alltför abstrakta eller otidsenliga. Uppväxten i Östtyskland gjorde honom till exempel alltid skeptisk mot mycket av den politiska teologi som dominerade perioden efter 1968. I Sverige har han också varit lite uppmärksammad.

Det kan därför tyckas märkligt att det var Jüngel som två gånger i veckan fyllde föreläsningssalen i Tübingen med upp emot tusen studenter och som skapade trängsel när han predikade på söndagen. Hans undervisning och skrifter lockade för att han ständigt bröt med invanda tolkningar och öppnade överraskande perspektiv såväl innehållsligt som språkligt. Antagligen var det skälet till att jag valde Jüngel som en av de teologer jag fördjupade mig i när jag skrev min egen avhandling.

Jüngel föds år 1934 i Magdeburg. Efter kriget kommer staden att hamna inom gränsen för Östtyskland. Uppväxten i Östtyskland präglar Jüngels teologi. I en stalinistisk miljö upptäcker han att den enda plats där sanning kan sökas fritt är i den protestantiska kyrkan. Han beslutar sig för att studera till präst och teolog trots inte minst faderns starka motstånd. Detta beslut och hans orädda frågor leder till att han stämplas som ”en republikens fiende” och stängs av från skolan så att han inte kan avlägga sin gymnasiala examen. Sanning och frihet förblir grundläggande teman i hans författarskap. Teologi ska söka tala sant om Gud och Jüngel är övertygad om att sanning om Gud gör människan fri.

Jüngel genomför sin teologiska utbildning vid ett kyrkligt seminarium i Östberlin. En viktig händelse är att han illegalt lyckas tillbringa ett år utomlands där han studerar under Gerhard Ebeling (1912–2001) i Zürich samtidigt som han kan resa fram och tillbaka till Basel för att lyssna på Karl Barth (1886–1968) och till Freiburg för att höra Martin Heidegger (1889–1976). Alla dessa tre har avgörande inflytande på hans tänkande.

Heidegger och Ebeling styr Jüngel till att betona språket. Sanningen om Gud och tillvaron finns inte i de begrepp som vetenskap eller traditionell metafysik använder för att beskriva verkligheten. När Gud kommer till tals sker det i liknelser och metaforer som tar upp vår vardagliga verklighet men nyskapar den på överraskande sätt. Evangeliet är en språkhändelse som förändrar alla våra tidigare erfarenheter och öppnar nya möjligheter. Därmed blir ”det möjliga” ontologiskt primärt i relation till ”det verkliga”. Denna tanke utvecklar han i sin bibelvetenskapliga avhandling, *Paulus und Jesus*.¹

Jüngel är en uttalat luthersk teolog. Samtidigt kallar han Barth för ”min teolog”. Några av hans finaste texter är uttolkningar av Barth. Inte minst gäller detta boken *Gottes Sein ist im Werden*, där han förklarar konsekvenserna av Barths övertygelse att Guds människoblivande bestämmer hur tron ska förstå Guds väsen.² Med stolthet berättar han om hur Barth ändrar inställning till honom under den period han studerade i Zürich. När han ”i ungdomligt övermod” inför Barths seminarium förklarar en del i Barths antropologi, blir Barth så förtjust att hans *Kirchliche Dogmatik* några dagar senare står som gåva utanför Jüngels dörr. Likt Barth driver Jüngel en konsekvent kristologisk och trinitarisk teologi. Och även om han har ett tydligare filosofiskt intresse, bedriver även Jüngel teologi inifrån kyrkan och tron. Teologi handlar om trons sökande efter sanning.

Redan innan hans avhandling är slutförd blir Jüngel teologilärare på sitt institut eftersom Berlinmurens plötsliga bygge skiljer de lärare som bor i Västberlin från skolan. Efter några års fick han tillåtelse att 1966 lämna Östtyskland för att bli professor i systematisk teologi vid univeristetet i Zürich där han efterträdde Ebeling. År 1969 flyttar han vidare till Tübingen för att återigen efterträda Ebeling som flyttar tillbaka till Zürich. I Tübingen är Jüngel sedan verksam till sin pensionering 2003.

Östtyskland präglas också starkt av den rådande ateistiska ideologin. Relationen mellan kristen tro och ateism förblir ett annat huvudtema för Jüngel vilket syns inte minst i hans enda större verk – hans mästerverk *Gott als Geheimnis der Welt*.³ Hans kristologiska centrum med betoning på Jesus

1. Eberhard Jüngel, *Paulus und Jesus: Eine Untersuchung zur Präzisierung der Frage nach dem Ursprung der Christologie*, Tübingen 1962.

2. Eberhard Jüngel, *Gottes Sein ist im Werden: Eine Paraphrase*, Tübingen 1965.

3. Eberhard Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt: Zur Begründung der Theologie des*

död betyder att tron inte kan ställas i kontrast till ateism och död. Likt många andra vid denna tid tar Jüngel starkt avstånd från tanken på Gud som oföränderlig och oberörd av lidande. Korset visar att döden inkluderas i Guds väsen för att livet ska segra. Boken är Jüngels försök att finna nya vägar för att göra gudstron talbar i ljuset av samtida nihilism.

Jüngels senare teologi presenteras främst genom en rad artikelsamlingar som delvis översätts till engelska och görs kända främst genom John Websters (1955–2016) förmedling. Samtidigt som alltfler texter översätts till engelska, skriver Jüngel mycket lite denna sista period. Hans sista uppmärksammade bidrag är en protestskrift mot den lutherska och romersk-katolska överenskommelsen kring rättfärdiggörelsen. Jüngel har alltid haft ett tydligt ekumeniskt intresse och han är ingen trångsynt konfessionell teolog. Men hans strävan att klargöra logiken i olika positioner leder till att han anser att dokumentet inte tar på allvar rättfärdiggörelselärens grundläggande distinktion mellan evangeliets gåva och människans gensvar. Här visar sig också det flera tycker är svagheter i hans teologi. Jüngel menar att han värnar om tydliga distinktioner för att skapa en rätt ordning i teologin så att tron ger absolut prioritet till Guds handlande. Trots detta leder hans analyser till ett för stort avstånd mellan teologin och de praktiker som formar kristen tro. Och med Webster kan frågan ställas om han inte saknar en pneumatologi som på ett djupare plan kan integrera det Jüngel önskar åtskilja.

Jüngels skrifter kommer säkerligen fortsätta att utmana teologer under många år framöver. Däremot har han inte samlat en skara lärjungar som fortsätter hans program. Själv menade han att han alltid kämpat mot varje försök till skolbildning. Teologi är alltid på väg och den ska enligt Jüngel bedrivas i frihet av pilgrimer som är ”on the way to the heart of the matter” (*Unterwegs zur Sache*).⁴ ▲

Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus, Tübingen 1977.

4. Eberhard Jüngel, ”Toward the Heart of the Matter”, *The Christian Century* 108 (1991), 228–233, citatet från s. 232. Citatet kommer från en av de få texter där Jüngel utmanas att kommentera sin egen utveckling i tidskriftens serie *How My Mind Has Changed*.

In memoriam Eberhard Herrmann (1946–2021)

ERICA APPELROS

”Verkligheten bjuder motstånd” – professor Eberhard Herrmanns filosofi och kanske också livserfarenhet sammanfattad i en enda kort mening.

Religionsfilosofi var inte bara ett arbete för Eberhard, även om han under sina 44 år som disputerad i ämnet också hann med en lysande karriär; det var en passion. De religionsfilosofiska existentiella frågorna kring tro, kärlek, mening, sanning och ett gott liv fortsatte att fascinera honom år efter år, vilket gjorde hans forskning genuint nyfikenhetsdriven och djupt förankrad i vår mänskliga livssituation.

Eberhard ägnade sig bland annat åt frågan om hur vi kan säga något om verkligheten utan att ha direkt tillgång till den. Med sin pragmatiska realism slog han fast att vi bara har tillgång till verkligheten genom våra konceptualiseringar. Men därmed inte sagt att vi kan skapa verkligheten hur som helst genom våra ord och begrepp. Försöker vi det kommer vi att erfara att verkligheten bjuder motstånd och därigenom sätter gränser för vad vi rimligtvis kan påstå om den.

Också i sitt privata liv fick Eberhard erfara att verkligheten satte bryska gränser. På grund av näthinneavlossning begränsades hans synfält mer och mer. Många är de artiklar och uppsatser han har tagit sig igenom mödosamt och tidsödande, då han bara kunde läsa en liten fläck i taget.

Som doktorand och sedermera kollega till Eberhard har jag och säkerligen många med mig med beundran kunnat följa hur han utan att klaga trots detta har fortsatt sitt arbete som forskare, lärare och handledare. Verkligheten bjuder motstånd, men Eberhard var inte den som lät detta motstånd begränsa honom mer än nödvändigt.

Mitt första möte med Eberhard ägde rum i början av 1990-talet, då jag hade stämt möte med honom för att diskutera en kommande D-uppsats i

religionsfilosofi. Jag hade fått rådet att passa tiden exakt eftersom detta var viktigt för professor Herrmann. Jag minns hur jag stod utanför hans arbetsrum på andra våningen i Regnellianum, där teologiska institutionen då hade sitt säte, och räknade sekunderna till vår avtalade tid innan jag knackade på dörren och för första, men inte sista gången, bjöds att komma in. Genom åren satt vi alltid på ömse sidor av en enorm novemberkaktus och vid inget tillfälle har jag blivit besviken på Eberhards bidrag till våra samtal. Med tiden blev vi vänner och delade både filosofiska tankar och personliga bekymmer och glädjeämnen.

Det är med stor saknad jag inser att Eberhard inte längre finns i denna världen. Men hans minne finns i oss – Eberhards familj, hans vänner och kollegor – vi som kände, respekterade och älskade honom.

Eberhards tankeväckande och ibland provocerande texter återfinns vi för all framtid i böcker, antologibidrag och tidskriftsartiklar.

Hans inflytande över en hel generation religionsfilosofier från högre seminariet i Uppsala lever vidare i nya sätt att bedriva religionsfilosofi.

Och framför allt lever Eberhard själv vidare. Vårt ursprung är stjärnstoft och vår kropps atomer lever vidare så länge universum existerar. Eberhard kommer alltid – i någon form – att vara en del i denna vår verklighet och bjuda oss och vårt filosoferande ett stimulerande motstånd.

Eberhard Herrmann föddes den 31 mars 1946 i Plochingen, Tyskland. Han flyttade till Sverige som ung student och skrev sin forskarförberedande uppsats som en av den legendariske Uppsalafilosofen Ingemar Hedenius (1908–1982) sista studenter och disputerade 1977 på en avhandling om Bernhard Bolzano (1781–1848).¹ Efter att Ragnar Holte gått i pension 1992 tog Eberhard vid som professor i religionsfilosofi vid teologiska fakulteten i Uppsala, vilket han förblev till sin pension 2011, samt med det lilla tillägget *emeritus* fram till sin död den 9 september 2021.

Några av hans viktigaste monografier är *Scientific Theory and Religious Belief, Meaning and Truth in Religion* och *Religion, Reality, and a Good Life*.²

Liksom Eberhard som religionsfilosof har bjudit motstånd mot konventionella religionsfilosofiska idéer och själv har brottats med verklighetens hårdnackade gränser, önskar jag att vi hedrar hans minne genom att leva med samma kompromisslösa integritet, medmänsklighet och nyfikna sanningssökande som Eberhard genom sitt liv alltid strävade efter. ▲

1. Eberhard Herrmann, *Der religionsphilosophische Standpunkt Bernard Bolzanos unter Berücksichtigung seiner Semantik, Wissenschaftstheorie und Moralphilosophie*, Lund 1977.

2. Eberhard Herrmann, *Scientific Theory and Religious Belief: An Essay on the Rationality of Views of Life*, Kampen 1995; Eberhard Herrmann, *Meaning and Truth in Religion*, Utrecht 1996; Eberhard Herrmann, *Religion, Reality, and a Good Life: A Philosophical Approach to Religion*, Tübingen 2004.

In memoriam Christoph Schwöbel (1955–2021)

CHRISTINE SVINTH-VÆRGE PÖDER

Den 18. september 2021 døde Christoph Schwöbel i St Andrews, Skotland, hvor han var professor for systematisk teologi ved School of Divinity, University of St Andrews. Schwöbel var en internationalt orienteret teolog med en akademisk karriere, der omfattede professorater i flere lande. Han havde også kontakter i Skandinavien og var blandt andet gæsteprofessor ved det daværende Teologiske Fakultet i Aarhus, men også ad flere omgange i Japan og Hong Kong.

Bogtitlen fra 2011, *Gott im Gespräch*,¹ var betegnende for den teolog og person, Schwöbel var. Han var selv optaget af samtale – både den nære faglige samtale med kolleger og med studerende og samtaler i videre forstand mellem teologi og andre discipliner, mellem kulturer, religioner, konfessioner.

Schwøbels akademiske løbebane startede i Marburg, hvor han begyndte at studere teologi og filosofi i 1973. I 1978 promoverede han med en dissertation om Martin Rade (1857–1940) hos Carl Heinz Ratschow (1911–1999),² som havde opfordret ham til at vælge et historisk tema frem for et filosofisk, og Schwöbel havde i de følgende år en stilling som videnskabelig assistent ved dennes lærestol.

Men det blev den efterfølgende docentstilling i systematisk teologi ved King's College i London i 1986, som for alvor etablerede Schwöbel som international teolog – en tid, hvor han opbyggede et omfattende netværk af kontakter i den angelsaksiske akademiske verden. Sammen med Colin Gunton (1941–2003) grundlagde han i 1988 Research Institute in Systematic Theology ved King's College, som fortsat i dag er et center for forsknings-

1. Christoph Schwöbel, *Gott im Gespräch*, Tübingen 2011.

2. Christoph Schwöbel, *Martin Rade: Das Verhältnis von Geschichte, Religion und Moral als Grundproblem seiner Theologie*, Gütersloh 1980.

samarbejde om relationerne mellem teologi, kultur, filosofi og religion. I 1990 habiliterede han med afhandlingen *God: Action and Revelation*,³ og forlod så London i 1993 og fortsatte sin karriere i Tyskland: op igennem 1990'erne som professor for systematisk teologi ved universitetet i Kiel og i 1999–2004 som professor for systematisk teologi og økumenisk teologi ved universitetet i Heidelberg. Endelig efterfulgte han i 2004 Eberhard Jüngel (1934–2021) i professoratet for fundamentalteologi og religionsfilosofi ved Evangelisch-Theologische Fakultät, Eberhard Karls Universität Tübingen, hvor han fortsatte til sin emeritering i 2018, hvorefter han tiltrådte professoratet i St Andrews og dermed vendte tilbage til Storbritannien.

Det var i sin tid i London, at Schwöbel begyndte sit økumeniske engagement. Dette kan ses som en parallel til hans kirkelige engagement – i London som medlem af den reformerte kirke i England og Wales' udvalg for lære og liturgi og efter tiltrædelsen i Kiel ordination i den nordelbiske evangelisk-lutherske kirke. I begyndelsen af 1990'erne deltog Schwöbel i læresamtaler i Leuenberg kirkefællesskabet og var her medlem af projektgruppen bag det vigtige dokument *Die Kirche Jesu Christi*, som brolagde vejen for senere samtaler mellem protestantiske kirker.⁴ Senere ydede han et vigtigt bidrag til de teologiske Meissen samtaler, som sigtede mod vidtgående gensidig anerkendelse mellem Evangelische Kirche in Deutschland og Church of England, og bestred medformandskabet for Meissen Theological Conference mellem 2004 og 2010. I samme periode var Schwöbel medlem af Kammer für Theologie der Evangelischen Kirche in Deutschland – Evangelische Kirche in Deutschlands teologiske tænketank. Schwøbels engagement i de mellemkirkelige samtaler var båret af en økumenisk hermeneutisk tilgang til de konfessionelle problemstillinger, som gav indblik i netop det *felles* i de modsætningsfyldte anliggender.

Teologisk skrev han sig ind i den trinitetsteologiske renaissance efter Barth i udveksling med både tyske og angelsaksiske kolleger, blandt andre Wilfried Härle, Colin Gunton og Eilert Herms. Dette rummede for ham den indsigt, at et trinitarisk gudsbegreb medførte perspektiver, som både fik betydning for andre dogmatiske begreber og for nutidige teologiske problemstillinger. I monografien *Gott in Beziehung*, som blandt andet gjorde nogle hans tidligere engelsksprogede publikationer tilgængelige på tysk, udfolder Schwöbel i tetisk form denne indsigt.⁵ Her åbner gudsbegrebet for en relationel virkelighedsopfattelse, som har betydning for nutidig socialitet og frihed, og som kan gå i dialog med andre virkelighedsopfattelser, for

3. Christoph Schwöbel, *God: Action and Revelation*, Kampen 1992.

4. *Die Kirche Jesu Christi: Der reformatorische Beitrag zum ökumenischen Dialog über die kirchliche Einheit*, Wien 1994.

5. Christoph Schwöbel, *Gott in Beziehung: Studien zur Dogmatik*, Tübingen 2002.

eksempel i form af religionsdialog eller samtale mellem teologi og naturvidenskab.

Schwöbels opfattelse af samtalens vigtighed betød således også at dialogen mellem kulturer og religioner – siden årene i London – spillede en rolle i hans omfattende forskningsfelt. Ved siden af den internationale forskergruppe ”Themen der Fundamentaltheologie in ökumenischer Perspektive” var han også en del af den internationale forskningsgruppe ”Theologie als Resource des christlich-muslimischen Dialogs” ved universitetet i Wien. Monografien *Christlicher Glaube im Pluralismus* reflekterer både over forholdet mellem teologi og kultur, over økumeni som fundamentalteologisk spørgsmål og over religionspluralisme i lyset af troens væsen.⁶ Schwöbel var af den opfattelse, at tolerance og samarbejde mellem de tre monoteistiske religioner blev hjulpet på vej af den selvrelativering, der hang sammen med at se sig selv i forhold til Gud. De samme anliggender kommer til udtryk i den senere monografi *Gott im Gespräch*, hvor gudstanken ses som ressource i mødet med andre kulturer og religioner.

Den dialogiske dimension var både fagligt teologisk forankret og et særligt træk ved Schwöbel. Kolleger og tidligere studerende betegner ham som åben og imødekommende, en inspirerende sokratiske lærer, og et på én gang beskedent og encyklopædisk vidende menneske, som ikke var kritisk uden også samtidig at være afvæbnende. Karakteristisk er den humoristiske selvpositionering i hans forelæsning ved The Annual Karl Barth Conference i Princeton 2019, hvor han takker for at være blevet indbudt, selv om han ikke er en ”rigtig” men kun ”en slags barthianer”: ”Being only a Barthian *of sorts* has certain advantages. I never had to worry whether I was the *right sort* of Barthian.”

Gott im Gespräch er den sidste monografi på Schwöbels omfattende publikationsliste på hjemmesiden hos Evangelisch-Theologische Fakultät i Tübingen. Fra den mellemliggende tid foreligger adskillige artikler og redigerede bøger. Ved sin tiltrædelse i St Andrews nævnte Schwöbel i et interview, at han stadig havde en lang to-do liste og herunder en plan gennem længere tid om at skrive en dogmatik.⁷ Dette nåede han ikke at realisere. Med hans død er en international teolog forsvundet, som stadig havde meget at bidrage med. ▲

6. Christoph Schwöbel, *Christlicher Glaube im Pluralismus: Studien zu einer Theologie der Kultur*, Tübingen 2003.

7. ”An Interview with Professor Christoph Schwöbel”, *University of St Andrews*, <https://theology.wp.st-andrews.ac.uk/2018/12/10/an-interview-with-professor-christoph-schwobel/>, besøgt 2021-11-24.

Muslimer och postmuslimer i Svenska kyrkan

DAVID THURFJELL & ERIKA WILLANDER

David Thurfjell är professor i religionsvetenskap vid Södertörns högskola.

Erika Willander är forskare i sociologi vid Uppsala universitet.

david.thurfjell@sh.se – erika.willander@soc.uu.se

Islam är i dag Sveriges näst största religion och det finns en växande befolkning som har muslimsk familjebakgrund i det här landet.¹ Detta är något som också märks i Svenska kyrkans verksamhet och medlemsstatistik. Även om få av dem som kommer till Sverige eller får svenskt medborgarskap blir medlemmar av den före detta statskyrkan, har andelen kyrkomedlemmar med utomeuropeiskt ursprung ökat i takt med den demografiska förändringen.² Svenska kyrkan har också tagit ställning för en generös flyktingpolitik i samhällsdebatten. Detta märktes inte minst genom den roll samfundet kom att spela i samband med flyktingkrisen 2015 och genom det så kallade juluppropet 2016, i vilket Svenska kyrkan och en rad andra samfund manade till en generösare asylpolitik. Det pågår i dag en diskussion, både innanför och utanför Svenska kyrkan, om hur mötet med islam bör hanteras – teologiskt och retoriskt, såväl som pastoralt.³

1. Simon Sorgenfrei, *Islam i Sverige: De första 1300 åren*, Bromma 2018.

2. Andreas Sandberg, *Församlingar mot strömmen: Befolkningsförändringar och verksamhetsutveckling på regional och lokal nivå inom Svenska kyrkan*, Uppsala 2009; *Nyckeln till Svenska kyrkan – en skrift om organisation, verksamhet och ekonomi 2011*, Uppsala 2011.

3. Christina Byström, Johanna Linder & Henrik Törnqvist, *Framtiden bor hos oss: Metoder och förhållningssätt i urbana mångfaldsförsamlingar i Svenska kyrkan*, Varberg 2018; Cajsa Sandgren, *Möten med islam*, Uppsala 2011; *Muslimska grannar – Svenska kyrkan möter islam*, Uppsala 1997; *Sann mot sig själv – öppen mot andra: Samtal om religionsteologi i Svenska kyrkan*,

Mot denna bakgrund ter det sig relevant att analysera i vilken utsträckning personer med muslimsk familjebakgrund ser sig som en del av Svenska kyrkan. Utifrån material insamlat genom en enkätundersökning under sommarhalvåret 2020 visar vi i denna artikel vilka dessa personer är i fråga om ålder, kön och utbildningsnivå, samt från vilka länder de härstammar. Vi redogör också för deras religiösa praktiker och trosuppfattningar så som dessa framkommer i materialet, samt för vilken relation de säger sig ha till Svenska kyrkan och sitt eget islamiska arv.

En svensk kyrka

Låt oss, innan vi redovisar våra resultat, säga något om den historiska bakgrunden. Så som namnet Svenska kyrkan antyder, finns det en historisk och läromässig länk mellan detta samfund och det svenska nationsbygget. Reformationen på 1500-talet var en historisk process som var intimt sammanflätad med projektet att skapa kulturell enhet i landet. Den länk mellan kyrka och nationsbygge som reformationen etablerade har genom århundradena stärkts genom att kyrkan kulturellt och juridiskt sammanflätats med samhällsbygget. Med framväxten av nationalstatstanken och nationalromantiken på 1800-talet befästes alliansen mellan kyrka och stat ytterligare. Och med unglyrkorörelsen och formulerandet av folkkyrkotanken i början av 1900-talet fann den sin moderna form. Svenska kyrkan blev nu en folkkyrka kopplad till det svenska folket.⁴

Under de drygt hundra år som gått sedan dess har mycket förändrats. Nationalismen som idé föll i vanrykte efter världskrigen och med de anti-auktoritära kulturströmningar som blommade upp från 1960-talet förlorade hävdvunna traditioner och hierarkiska organisationer i allmänhet både trovärdighet och status hos breda lager av befolkningen. Som en demokratiskt styrd del av det svenska samhället följde Svenska kyrkan med i denna värderingsmässiga förändring. Detta innebar att nationalismen alltmer kom att nedtonas i kyrkans retorik och självförståelse. Trots retoriken har dock länken mellan Svenska kyrkan och nationen Sverige dröjt sig kvar. SOM-institutets Sören Holmberg och Lennart Weibull har visat att det finns en koppling mellan att sympatisera med Svenska kyrkan och att sympatisera

Uppsala 2011; Jakob Wirén, *Att ge plats för den andre? Religionsdialog, ersättningsteologi och Muhammed som profet*, Stockholm 2021.

4. David Thurfjell, *Det gudlösa folket: De postkristna svenskarna och religionen*, Stockholm 2015.

med kungahus och försvarsmakt.⁵ De visar att det fortsatt finns en upplevelse av att Svenska kyrkan är en del av det svenska nationsbygget.⁶

Svenska kyrkans koppling till det svenska folket märks också i det faktum att medlemmarna i mycket hög grad är inrikes födda. 97 procent av Svenska kyrkans vuxna medlemmar är själva födda i Sverige och 93 procent har föräldrar som också är det.⁷ I jämförelse med andra kyrkor är detta en hög siffra som endast motsvaras av de så kallade ”frikyrkorna”.⁸ De katolska och ortodoxa kyrkorna samt de islamiska samfundet har, föga förvånande, betydligt större andel medlemmar med migrationsbakgrund och även betydligt mer etniskt heterogena medlemsgrupper.

Denna generella tendens till trots är Svenska kyrkan ett stort samfund också bland utrikesfödda. Om vi beaktar reella tal snarare än procentandelar är den det samfund som organiserar flest utlandsfödda i landet. De 3 procenten utrikesfödda bland dess medlemmar motsvarar närmare 148 000 personer, och de 7 procenten med föräldrar födda utomlands drygt 345 000.⁹ Antalet svenskkyrkliga medlemmar med utländsk familjebakgrund är alltså stort. Som jämförelse överstiger det till exempel antalet som själv definierar sig som muslimer i Sverige. Det finns därför skäl att som Magdalena Nordin kalla Svenska kyrkan för Sveriges största migrantsamfund.¹⁰

5. Sören Holmberg & Lennart Weibull, ”Den positiva valårseffekten finns även 2018”, i Ulrika Andersson et al. (red.), *Storm och stiltje: SOM-undersökningen 2018*, Göteborg 2019, 37–45.

6. En viss förändring av detta mönster kan skönjas i och med att personer på den politiska vänsterkanten fått ökat förtroende för kyrkan. Jonas Bromander, ”En framtidsspaning, med avstamp i samtalsprocesserna”, föreläsning i Göteborgs domkyrka 10 november 2015.

7. Erika Willander & Max Stockman, *Ett mångreligiöst Sverige i förändring*, Stockholm 2020, 27–31.

8. Begreppet ”frikyrkor” är en förlegad term eftersom det åsyftar dessa samfunds oberoende från staten vilket tidigare skilde dem från statskyrkan. Efter att statskyrkosystemet avskaffades år 2000 är denna distinktion inte aktuell. Men termen är ändå relevant då Myndigheten för stöd till trossamfund (SST) fortfarande använder den, för att den används i folkmun och för att dessa kyrkor skiljer sig ifrån andra samfund i landet. Ett annat sammanhållande begrepp skulle kunna vara ”mindre protestantiska trossamfund”, men detta är också problematiskt eftersom de övriga nordiska ländernas lutherska majoritetskyrkor inte ingår i kategorin frikyrka i SST:s statistik. Till SST:s kategori räknas endast Eumeniakyrkan, Evangeliska frikyrkan, Frälsningsarmén, Pingströrelsen, Sjundedags adventistsamfundet och Svenska alliansmissionen. För läsbarhetens skull använder vi i denna artikel termen ”frikyrkor” inom citattecken. För en längre redogörelse av SST:s statistik, se Erika Willander, *Sveriges religiösa landskap*, Stockholm 2019, 35.

9. Jämför Willander & Stockman, *Ett mångreligiöst Sverige*, 46.

10. Magdalena Nordin, ”Vad vi vet och inte vet om kristna migranter i Sverige”, i Anders Aschim, Olav Hovdelien & Helje Kringlebotn Sødal (red.), *Kristne migranter i Norden*, Kristiansand 2016, 21–38.

Svenska kyrkans förändrade förutsättningar

Två samhällsutvecklingar har sedan mitten av 1900-talet radikalt förändrat förutsättningarna för Svenska kyrkan och bidragit till den situation som vi här vill diskutera. Innan vi presenterar vårt material kan det vara värt att kort påminna om dessa.

Den första förändrade förutsättningen rör Sveriges demografiska utveckling. Sverige har sedan 1960-talet genomgått en förändring i befolkningsammansättningen som är större än i något annat europeiskt land sedan andra världskriget.¹¹ Vad beträffar religion innebär detta att den dominans som protestantisk kristendom haft i det här landet sedan reformationen har minskat.¹² Enligt vissa kriterier – bland annat gällande andelen samfund som har ungefär samma storlek – kan Sverige i dag till och med beskrivas som Europas mest mångreligiösa land. Det finns här stora och växande grupper av inte minst ortodoxa, orientaliska och katolska kristna, samt muslimer av olika schatteringar. Förändringen är särskilt påtaglig när det gäller den muslimska befolkningsdelen. Enligt en prognos från Pew Research Center kommer Sverige inom kort att bli det europeiska land (här inberäknas EU-länderna samt Norge, Schweiz och Storbritannien) som har störst andel muslimer i sin befolkning. Enligt deras beräkningar kommer andelen ligga på omkring 21 procent av befolkningen år 2050.¹³

Den andra förändrade förutsättningen kan beskrivas som diskursiv och rör den kulturella benägenheten att inte se svenskkyrklighet som ett uttryck för religion. Den administrativa länken mellan staten och kyrkan och den kulturella länken mellan Svenska kyrkan och nationalstaten Sverige har alltså skapat en situation där medlemskap i Svenska kyrkan uppfattas som ett av flera uttryck för en svensk nationell identitet. Kombinerat med en språklig utveckling som gjort religion till en snäv kategori, har detta skapat en situation i vilken majoritetsbefolkningens svenskkyrklighet inte längre kodas som en religiös position. Den hävdvunna svenskkyrkliga hållningen – där människor har en lågintensiv men livslång relation till Svenska kyrkan och en kulturell hemhörighet i kristendomen – förstås inte längre som en religiös position utan som ett allmänt svenskt sätt att vara, utan konfessionella förtecken.¹⁴

11. Christer Lundh, *Invandringen till Sverige*, Stockholm 1999; Jørgen S. Nielsen & Jonas Otterbeck, *Muslims in Western Europe*, Edinburgh 2016.

12. Willander, *Sveriges religiösa landskap*.

13. ”Europe’s Growing Muslim Population”, *Pew Research Center*, 29 november 2017, <https://www.pewforum.org/2017/11/29/europes-growing-muslim-population/>, besökt 2021-10-10.

14. Thurffjell, *Det gudlösa folket*.

Sammantaget verkar dessa två förändringar gjort att också Svenska kyrkan i sin verksamhet blivit alltmer mångreligiös. Detta är förvisso inget nytt. Det finns i Sverige en tradition av dubbelanslutningar, det vill säga att en och samma person är medlem i flera kristna samfund samtidigt. Detta betraktas ofta som en tradition från tiden då medlemskapet i Svenska kyrkan var sammanvävt med formell nationell tillhörighet. Därför antas också dubbelanslutnas medlemskap i ”frikyrkan” ha större betydelse för deras religiösa identitet.¹⁵ I det nya mångreligiösa Sverige har dubbla anknytningar av det här slaget kommit att sträcka sig utanför de kristna kyrkorna.¹⁶ Svenska kyrkans folkkyrkliga hållning, den mångreligiösa demografin och den kulturella kodningen av svenskkyrklighet som något annat än religion gör att många som beskriver sig själva som buddhister, judar, hinduer eller muslimer – samt förstås ateister och icke-religiösa – i dag känner samhörighet med eller är medlemmar i Svenska kyrkan.

Det är inte vårt ärende att utvärdera denna situation teologiskt. Det finns läromässiga argument både för och emot att välkomna människor som tillhör andra kyrkor eller religioner i en svenskkyrklig gemenskap. Vi konstaterar dock att frågan om Svenska kyrkans relation till andra religioner, och då i synnerhet till islam, är kontroversiell. Under de senaste åren har denna fråga varit föremål för flera offentliga diskussioner. Svenska kyrkans företrädare har i dessa försvarat sin identitet som en kristen kyrka och sitt arbete för religionsdialog och samförstånd över religionsgränserna medan dess kritiker menat att Svenska kyrkan inte nog tydligt markerat en gräns mot islam.¹⁷

Undersökningen

De resultat vi presenterar är insamlade inom ramen för ett forskningsprojekt finansierat av Vetenskapsrådet och Riksbankens jubileumsfond. Med utgångspunkt i en webbenkät, en postenkät och ett antal djupintervjuer syftar projektet till att beskriva och analysera religiositet och sekularitet bland svenskar med muslimsk familjebakgrund. De uppgifter som presenteras här kommer från postenkäten och har samlats in av Statistiska centralbyrån under sommarhalvåret 2020. Urvalet bestod av 5 043 personer. För att nå svenskar med muslimsk familjebakgrund baserades urvalet på födelse-land eller föräldrars födelse-land. Fem urvalsgrupper särskildes. Dessa var svensk-iranier, svensk-irakier, svensk-turkar, svensk-bosnier/jugoslaver samt övriga. Gruppen ”övriga” består av personer födda i Sverige av svenskfödda föräldrar samt av utrikesfödda med föräldrar födda i ett annat land än Iran,

15. Irving Palm, ”Frikyrkofolket och ekumeniken”, *Tro och tanke* 83:5 (1993), 37–88.

16. Willander, *Sveriges religiösa landskap*.

17. Mattias Martinson, *Sekularism, populism, xenofobi: En essä om religionsdebatten*, Malmö 2017; Wirén, *Att ge plats för den andre*.

Irak, Turkiet eller Bosnien/Jugoslavien. Urvalsförfarandet för med sig att den stora grupp syrier – som tilltagit sedan 2015 – ingår i gruppen ”övriga”.

De fem urvalsgrupperna svarade i olika hög utsträckning på postenkäten och vi erhöll följande svarsfrekvenser: svensk-iranier (270 svar = 23 procent), svensk-irakier (138 svar = 12 procent), svensk-bosnier/jugoslaver (213 svar = 19 procent), svensk-turkar (169 svar = 15 procent) samt övriga (362 svar = 31 procent). Totalt svarade 1 152 personer vilket motsvarar en sammanvägd svarsfrekvens på 23 procent.

Flera forskare har konstaterat att enkätstudier ofta har lågt antal svarande med muslimsk bakgrund.¹⁸ För att få tillräckligt stora undersökningsgrupper har vi delat in urvalet av personer som fått förfrågan att besvara enkäten i de fem grupper beskrivna ovan, samt konstruerat en uppräkningsvikt. Denna vikt kompenserar för bortfallsbias på grund av kön, ålder och utbildningsnivå. Tillsammans med det gruppbaseade urvalsförfarandet bidrar uppräkningsvikten till att minska bortfallsrisken i våra skattningar samtidigt som vi erhåller tillräckligt många svar från personer med muslimsk familjebakgrund för att kunna göra jämförelser med majoritetsgruppen i Sverige, det vill säga personer med kristen familjebakgrund. I uppräknad version representeras urvalsgrupperna på följande sätt: svensk-iranier = 92 588 svar, svensk-irakier = 152 574 svar, svensk-bosnier/jugoslaver = 230 142 svar, svensk-turkar = 79 453 svar och övriga = 7 351 509 svar. Dessa siffror motsvarar alltså, i uppräknad form, de befolkningssegment som våra svarande avser spegla. Jämförelsen utgår från uppgifter från registret över totalbefolkningen (RTB) hämtade den 31 mars 2020. Den viktning av materialet som vi gjort ska förstås som en del av den metod vi använt för att få fram pålitliga resultat kring dessa svårundersökta frågor.¹⁹

För analysen har vi delat upp respondenterna i fyra analytiska kategorier baserade på religiöst arv och personlig hållning till religion. Kategorierna är *muslimer*, *kristna*, *postmuslimer* och *postkristna*. I kategorin muslimer ingår de som svarat att de ser sig själva som muslimer. Dessa identifierar sig alltså som tillhörande denna religionsgrupp. De som svarat att de har muslimsk familjebakgrund men som inte identifierar sig själva som muslimer och som

18. Birgitte Johansen & Riem Spielhaus, ”Counting Deviance: Revisiting a Decade’s Production of Surveys among Muslims in Western Europe”, *Journal of Muslims in Europe* 1 (2012), 81–112, <https://doi.org/10.1163/221179512X644060>; David Thurfjell & Erika Willander, ”Muslims by Ascription: On Post-Lutheran Secularity and Muslim Immigrants”, *Numen* 68 (2021), 307–335, <https://doi.org/10.1163/15685276-12341626>; Göran Larsson, *Muslims in the EU: Cities Report – Sweden*, Budapest 2007.

19. Till följd av att vi valt att redovisa uppviktade resultat har vi bedömt signifikanstester som redundanta. Chi-två-tester, som annars är lämpliga för den form av korstabeller som vi redogör för, utgår till exempel från antal observationer och skulle i detta fall ge missvisande och opålitliga resultat.

inte heller tillhör någon annan religion benämner vi postmuslimer. Vi definierar muslimsk familjebakgrund som att minst en förälder, alternativt mor- eller farföräldrar, är muslimer. Muslimer och postmuslimer motsvaras av självidentifierade kristna, alltså sådana som svarat att de ser sig själva som kristna, respektive postkristna, personer med kristen familjebakgrund som inte identifierar sig själva som kristna eller tillhörande någon annan religion. Det är värt att poängtera att de som kategoriseras som postmuslimer inte tillhör någon annan religion. Personer med muslimsk familjebakgrund som konverterat till kristendomen kategoriseras således som kristna, precis som personer med kristen familjebakgrund som konverterat till islam kategoriseras som muslimer.

Den analys som redovisas i tabell 1 använder alla svar som grund. Analyserna som följer efter denna avgränsas till medlemmar i Svenska kyrkan, vilka motsvaras av 3 828 128 svar efter uppräknig. Svenska kyrkans totala medlemsantal ligger på 5,7 miljoner personer. Att vårt estimat är lägre än detta beror dels på att vi endast undersökt åldersspannet 18–85 år, dels på att det finns ett visst svarsbortfall för frågorna som utgör basen för våra analytiska kategorier.

Vem är med i vilket samfund?

Vi inleder resultatpresentationen med att titta på hur det ser ut med samfundstillhörighet inom våra fyra analytiska kategorier – muslimer och postmuslimer, kristna och postkristna. Som framgår av tabell 1 nedan svarar 59 procent av alla som deltagit i enkätundersökningen att de är medlemmar i Svenska kyrkan.

Uppdelat på våra fyra religiösa identitetskategorier fördelar sig de svarande över samfunden på följande sätt: En majoritet av de postkristna anger att de är medlemmar i kristna samfund. 56 procent av de som tillhör denna grupp är medlemmar i Svenska kyrkan, medan 43 procent anger att de inte tillhör något samfund. Bland muslimerna är det absolut vanligaste att inte tillhöra något samfund. 69 procent hamnar i denna kategori. Därefter följer medlemskap i ett sunnimuslimskt samfund, vilket 17 procent anger att de har. Efter dessa alternativ kommer dock Svenska kyrkan, som 9 procent av muslimerna anger att de tillhör, tätt följt av en ”frikyrka” som 8 procent säger sig tillhöra. Sammantaget innebär detta att det är nästan lika vanligt att självidentifierade muslimer tillhör ett kristet samfund som att de tillhör ett muslimskt, skillnaden ligger på fyra procentenheter med 17 respektive 21 procent. Tittar vi på kategorin postmuslimer anger 84 procent att de inte tillhör något samfund. Bland de som gör detta är det dock vanligare att vara medlem i ett kristet samfund än i ett muslimskt. Var fjärde postmuslim,

25 procent, är medlem i ett kristet samfund och 14 procent tillhör Svenska kyrkan. Endast 10 procent är medlemmar i en muslimsk församling.

De övergripande fynden är därmed, för det första, att muslimer och postmuslimer i Sverige huvudsakligen är samfundslösa och, för det andra, att kristna samfund utgör ett primärt församlingssammanhang för både muslimer och postmuslimer i Sverige. För muslimer utgör alltså kristna samfund ett nästan lika viktigt sammanhang som de muslimska församlingarna. För postmuslimer utgör kyrkorna i allmänhet, och Svenska kyrkan i synnerhet, den viktigaste samfundsförbindelsen.

Tabell 1. Samfundsmedlemmar efter religiös identitet

Samfundstillhörighet	Religiös identitet				Total
	Kristna	Muslimer	Post-kristna	Post-muslimer	
Svenska kyrkan	74,8 %	9,0 %	55,5 %	14,3 %	59,3 %
Romersk-katolska kyrkan	4,9 %	0,0 %	0,1 %	10,7 %	2,2 %
En frikyrka	10,3 %	8,0 %	0,8 %	0,0 %	4,6 %
En ortodox kyrka	3,3 %	0,0 %	0,2 %	0,0 %	1,3 %
Annan kristen kyrka	0,2 %	0,0 %	0,0 %	0,0 %	0,1 %
Muslimskt samfund, sunni	0,0 %	17,2 %	0,0 %	9,5 %	1,0 %
Muslimskt samfund, shia	0,0 %	3,9 %	0,0 %	0,7 %	0,2 %
Annat religiöst samfund	2,4 %	1,4 %	0,5 %	0,8 %	1,2 %
Nej, inget samfund	10,6 %	69,0 %	43,4 %	83,5 %	33,7 %
Totalt	106,5 %	108,5 %	100,5 %	119,4 %	103,6 %

Att totalsummorna i tabell 1 hamnar på mer än hundra procent beror på att de svarande angett att de är medlemmar i fler än ett samfund. Att man valt att svara så kan ha flera orsaker. Den ovan nämnda traditionen av dubbelanslutning förklarar varför summan i den första spalten, där de svarande har en uttalad kristen identitet, hamnar på 107 procent. Det är inte heller överraskande att totalen summeras till nästan exakt 100 procent i den tredje spalten med postkristna. Här hittar vi de många som tillhör den sekulära eller religiöst ointresserade majoritetskulturen.

Antalet rapporterade dubbelmedlemskap är dock allra störst bland de muslimska och postmuslimska respondenterna – totalsummorna ligger här på 109 respektive 119 procent. En delförklaring till detta kan ligga i medlemsbegreppet. Traditionen med religiösa samfund som organiseras i form av medlemsföreningar med registrerade och betalande medlemmar, styrelser, stadgar och styrdokument tillhör en svensk folkrörelsekultur som spelat en avgörande roll i det här landets historia från mitten av 1800-talet. Det

sätt som religion organiserats här hänger ihop med det specifika uttryck som det svenska civilsamhället tagit sig. Det har alltså att göra med Sveriges specifika 1900-talshistoria och med diverse särdrag inom de former av protestantisk kristendom som funnits här.

Islam har traditionellt inte organiserats på detta sätt. Denna religion har tagit sig olika uttryck genom historien även i fråga om organisationsform. Församlingsgemenskaperna har dock oftast inte organiserats genom registrerade medlemskap. En läromässig grund till detta är idén att identiteten muslim är en sorts inneboende mänsklig grundkvalitet. Islam är, enligt en islamisk grunduppfattning, en naturlig ordning (*din al-fitra*). Att vara muslim handlar därmed bara om att acceptera att man är den man skapats till att vara. Islam är således inget man kan bli medlem i, som man kan döpas till eller, enligt de flesta inriktningar, välja bort.²⁰ En konsekvens av denna uppfattning blir att idén om församlingsmedlemskap blir något av en teologisk anomali. I islams historia har därför moskéer traditionellt varit öppna för dem som vill och finansierats av donationer (*waqf*).²¹

Det är möjligt att de muslimer och postmuslimer som svarat på vår enkät närmat sig frågan om medlemskap med denna samfundsförståelse i bakhuvudet och att de därmed svarat annorlunda på frågan än till exempel de ”frikyrkliga” respondenter som utgått från svensk föreningstradition. Om så är fallet kan deras rapporterade dubbla medlemskap kanske förstås som ett uttryck, inte för dubbla registrerade medlemskap, utan snarare för en känsla av samhörighet eller släktmässig koppling.

Vilka är muslimerna i Svenska kyrkan?

I fortsättningen av denna artikel tittar vi specifikt på de respondenter som angett att de är medlemmar i Svenska kyrkan. Bland dem som angett detta i vårt material är 52,6 procent postkristna, 46 procent kristna, 0,7 procent postmuslimer och 0,7 procent muslimer.

Vi vill betona att det vi skriver här alltså handlar om den grupp som själva angett att de är medlemmar i Svenska kyrkan. Denna kyrkas verksamhet berör förstås även många som inte är medlemmar, och sannolikt finns många muslimer i denna grupp, men dessa är alltså inte inräknade i denna undersökning. Med detta förbehåll ställer vi oss frågan: Vad kännetecknar

20. Göran Larsson, ”Apostasy in the West: A Swedish Case Study”, i Camilla Adang et al. (red.), *Accusations of Unbelief in Islam: A Diachronic Perspective on Takfir*, Leiden 2015, 381–392, https://doi.org/10.1163/9789004307834_016; Göran Larsson, ”Let’s Talk about Apostasy! Swedish Imams, Apostasy Debates, and Police Reports on Hate Crimes and (De)conversion”, i Karin van Nieuwkerk (red.), *Moving In and Out of Islam*, Austin, TX 2018, 385–404, <https://doi.org/10.7560/317471-017>.

21. Abdessamad Dialmy, ”Belonging and Institution in Islam”, *Social Compass* 54 (2007), 63–75, <https://doi.org/10.1177/0037768607074153>.

de muslimer och postmuslimer som angett att de är medlemmar i Svenska kyrkan?

Vi kan för det första konstaterar att de inte är medlemmar i något annat samfund samtidigt. De är inte dubbelanslutna, utan Svenska kyrkan utgör deras enda församlingstillhörighet.

I fråga om nationell bakgrund har, som framkommer i tabell 2 nedan, en stor majoritet av de svenskkyrkliga medlemmarna sin bakgrund i *Sverige och övriga länder*. Med ”övriga länder” avses här alla länder utom de fyra största muslimska invandringsländerna. Detta gäller även de muslimska och postmuslimska medlemmarna i kyrkan. Det är värt att notera att andelen som har svenskt ursprung är större bland muslimerna än bland postmuslimerna, 78 respektive 67 procent. Den viktigaste förklaringen till detta är att många respondenter födda i Syrien hamnat i *Sverige och övriga länder*-kategorin. I den postmuslimska gruppen är alla i den kategorin födda i Syrien och situationen ser liknande ut i den muslimska gruppen.

Övriga medlemmar fördelas mellan de fyra stora muslimska invandringsländerna. De flesta har sin bakgrund i Bosnien eller forna Jugoslavien, härifrån kommer 0,7 procent av de svenskkyrkliga medlemmarna i vårt material.

Ser vi specifikt på de självidentifierade muslimerna i Svenska kyrkan utgör de som är födda i Sverige och övriga länder alltså den tydligt största nationella gruppen, därefter kommer irakierna som utgör 18 procent. I jämförelse med de Bosnien-, Iran- och Turkiet-ättade respondenterna är de Irak-ättade genomgående i högre grad religiöst praktiserande i vår undersökning. Att svenskkyrkliga irakier i högre utsträckning än andra behållit en muslimsk identitet är därmed följdriktigt. Bland de svenskkyrkliga postmuslimerna utgör iranierna den största gruppen följt av dem från före detta Jugoslavien.

Tabell 2. Svenskkyrkliga medlemmar efter religiös identitet och födelseland

Födelseland	Religiös identitet				Total
	Kristna	Muslimer	Post-kristna	Post-muslimer	
Iran	0,2 %	2,4 %	0,1 %	17,8 %	0,3 %
Irak	0,6 %	18,0 %	0,0 %	0,0 %	0,4 %
F.d. Jugoslavien	1,0 %	0,0 %	0,4 %	11,8 %	0,7 %
Turkiet	0,4 %	1,3 %	0,0 %	3,8 %	0,2 %
Sverige och övriga	97,8 %	78,3 %	99,5 %	66,6 %	98,4 %
Viktat, antal svarande	1 762 512	25 019	2 013 541	27 056	3 828 128

För att få en bild av huruvida medlemskap i Svenska kyrkan är ett uttryck för en bredare integration i det svenska samhället har vi också undersökt bakgrundsfaktorn vistelsetid. Vistelsetid är ett mått på hur länge en person befunnit sig i ett land, i det här fallet Sverige. Det är ett mer användbart mått än till exempel ankomstår om man vill undersöka vilka effekter livet i det nya landet fått eftersom det är den faktiska tiden som man befunnit sig i landet som anges. Vi har delat upp de svarande i fyra kvartiler beroende på hur länge de har vistats i Sverige. Dessa sträcker sig från dem som alltid bott här till dem som anlant nyligen. Tabell 3 visar hur de svenskkyrkliga respondenterna fördelar sig med avseende på detta.

Tabell 3. Svenskkyrkliga medlemmar efter religiös identitet och vistelsetid

Vistelsetid	Religiös identitet				Total
	Kristna	Muslim	Post-kristna	Post-muslim	
Anlant nyligen	0,1 %	0,0 %	0,0 %	68,1 %	0,5 %
Bott en tid i Sverige	2,3 %	18,0 %	0,1 %	17,8 %	1,4 %
Bott länge i Sverige	7,1 %	2,5 %	1,0 %	10,7 %	3,9 %
Alltid bott i Sverige	90,5 %	79,5 %	98,9 %	3,4 %	94,2 %
Viktat, antal svarande	1 762 512	25 019	2 013 541	27 056	3 828 128

Vi kan konstatera att postmuslimerna som angett medlemskap i Svenska kyrkan huvudsakligen tillhör sådana som kommit till Sverige relativt nyligen. Dessa siffror reflekterar att migrationen till Sverige tilltagit kontinuerligt sedan mitten av 1900-talet. Det finns helt enkelt generellt sett fler postmuslimer som varit här kort tid än som varit här länge och detta syns också bland dem av dessa som tillhör Svenska kyrkan. Kolumnen som visar de svenskkyrkliga muslimernas vistelsetid kräver lite mer förklaring. Att en stor majoritet av dessa, 79,5 procent, alltid bott i Sverige visar möjligtvis att det är konvertiter det handlar om. Att så många som 18 procent hamnar i gruppen som bott ”en tid” i Sverige har sannolikt att göra med den våg av migration som dessa tillhör.

I fråga om kön framträder ett tydligt mönster, vilket framgår av tabell 4. Medan en stor majoritet av de svenskkyrkliga muslimerna, 83 procent, är kvinnor, är en stor majoritet av postmuslimerna, 81 procent, män.

Tabell 4. Svenskkyrkliga medlemmar efter religiös identitet och kön

Religiös identitet					
Kön	Kristna	Muslim	Post-kristna	Post-muslim	Total
Man	43,0 %	16,7 %	44,1 %	80,9 %	43,7 %
Kvinna	57,0 %	83,3 %	55,9 %	19,1 %	56,3 %
Viktat, antal svarande	1 762 512	25 020	2 013 540	27 056	3 828 128

Sett till ålder, vilket redovisas i tabell 5, kan vi konstatera att de självidentifierade muslimerna huvudsakligen är mellan 50 och 65 år medan postmuslimerna är mellan 30 och 49 år. Inga muslimer i åldersgruppen 18–29 år finns med i materialet. Det är alltså inte Svenska kyrkans ungdomsarbete bland unga oavsett religionstillhörighet som lockat muslimer till medlemskap i kyrkan.

Tabell 5. Svenskkyrkliga medlemmar efter religiös identitet och ålder

Religiös identitet					
Ålder	Kristna	Muslim	Post-kristna	Post-muslim	Total
18–29	14,1 %	0,0 %	19,6 %	3,4 %	16,8 %
30–49	18,7 %	15,4 %	34,7 %	86,7 %	27,5 %
50–65	23,3 %	83,4 %	26,6 %	5,5 %	25,3 %
66–85	44,0 %	1,2 %	19,1 %	4,4 %	30,3 %
Viktat, antal svarande	1 762 512	25 020	2 013 540	27 056	3 828 128

I fråga om utbildningsnivå, som redovisas i tabell 6, framträder ytterligare en tydlig skillnad mellan de svenskkyrkliga muslimerna och postmuslimerna. Medan en stor majoritet av muslimerna har en relativt låg utbildning utan eftergymnasiala studier är en stor majoritet av postmuslimerna universitetsutbildade.

Tabell 6. Svenskkyrkliga medlemmar efter religiös identitet och utbildningsnivå

Religiös identitet					
Utbildning	Kristna	Muslim	Post-kristna	Post-muslim	Total
Grundskola	11,1 %	0,0 %	14,1 %	4,8 %	12,6 %
Gymnasium	44,3 %	91,1 %	47,9 %	16,7 %	46,3 %
Universitet	44,6 %	8,9 %	38,0 %	78,4 %	41,2 %
Viktat, antal svarande	1 762 512	25 020	1 971 040	27 056	3 785 629

Sammantaget ger dessa resultat följande intryck av de svenskkyrkliga muslimer och postmuslimer som finns i vårt material: Å ena sidan har vi relativt lågutbildade svenskfödda kvinnor i 50–65-årsåldern. Å andra sidan har vi högutbildade män i 30–49-årsåldern som kommit relativt nyligen till Sverige från Mellanöstern. Dessa män har muslimsk familjebakgrund men kallar inte sig själva för muslimer. Att de sökt sig till Svenska kyrkan kan möjligtvis tolkas som ett uttryck för integrationsvilja. Det är dock angeläget att betona att det går att tolka materialet på olika sätt och att intersektionen mellan utbildning, kön, ålder och religiös identitet är ett intressant tema för framtida analyser av Svenska kyrkans medlemmar.

Religiösa aktiviteter bland Svenska kyrkans muslimer och postmuslimer

På vilket sätt praktiserar de svenskkyrkliga muslimerna och postmuslimerna religion? Vi har i enkäten frågat i vilken utsträckning respondenterna deltar i kristen församlingsverksamhet. Resultatet, som framgår av tabell 7, är förväntat när de gäller de kristna och postkristna respondenterna. I den postkristna gruppen anger i princip ingen att de deltar, medan 22 procent i den kristna gruppen gör det.

Svarsfördelningen för muslimerna är tydlig. I denna grupp anger 100 procent att de inte deltar i kristen församlingsverksamhet, vilket vi tolkar som att de inte besöker någon kyrka eller aktivt deltar i svenskkyrkliga aktiviteter. De postmuslimiska respondenternas svar kan representera flera förklaringar. Här väljer en majoritet, 73 procent, det osäkra svarsalternativet ”varken stämmer eller stämmer inte”. En möjlighet är att detta indikerar att de deltar i aktiviteter organiserade av Svenska kyrkan, men att de är osäkra på om dessa kan kategoriseras som ”kristen församlingsverksamhet” eller inte. Språkcaféer, öppen förskola och andra former av öppna aktiviteter kan kanske vara exempel på vad de avser.

Tabell 7. Svenskkyrkliga medlemmar efter religiös identitet och aktivitetsnivå

Deltar i kristen församlingsverksamhet	Religiös identitet				Total
	Kristna	Muslimer	Post-kristna	Post-muslimer	
Stämmer dåligt	61,5 %	100,0 %	87,6 %	25,5 %	75,1 %
Varken eller	16,3 %	0,0 %	11,7 %	73,3 %	14,2 %
Stämmer bra	22,1 %	0,0 %	0,7 %	1,2 %	10,7 %
Viktat, antal svarande	1 760 051	23 393	1 950 568	25 406	3 759 418

En annan fråga som relaterar till aktiviteter rör de stora religiösa högtiderna. Som kolumnen långt till höger i tabell 8 visar, är jul med sina 96 procent den mest firade högtiden för de svenskkyrkliga svarspersonerna. Påsken kommer på andra plats med 82 procent. De stora muslimska högtiderna Eid al-fitr och Eid al-adha firas, föga förvånande, endast av några enstaka procent, 2,5 respektive 0,6 procent, av de svenskkyrkliga svarspersonerna totalt sett. Dock firas dessa av en klar majoritet av de svenskkyrkliga postmuslimerna, 72 procent, och en del av de svenskkyrkliga muslimerna, 18 procent.

Tabell 8. Svenskkyrkliga medlemmar efter religiös identitet och högtidsfirande

Högtidsfirande	Religiös identitet				
	Kristna	Muslim	Post-kristna	Post-muslim	Total
Eid al-fitr	0,7 %	18,0 %	3,0 %	72,1 %	2,5 %
Påsk	88,5 %	92,3 %	75,4 %	78,8 %	81,6 %
Eid al-adha	0,0 %	18,0 %	0,0 %	72,1 %	0,6 %
Jul	97,9 %	96,2 %	94,0 %	96,1 %	95,8 %
Viktat, antal svarande	1 762 512	25 020	2 013 540	27 056	3 828 128

Flera saker i denna tabell är värda att notera. För det första är det tydligt att postmuslimerna firar muslimska högtider i högre utsträckning än muslimerna. Detta är kontraintuitivt men kan förklaras av den postmuslimiska gruppens starkare kulturella koppling till muslimska majoritetsländer.

Det kan också noteras att både muslimer och postmuslimer anger att de firar jul och påsk i högre utsträckning än vad som är fallet i den postkristna gruppen. Ett sätt att tolka dessa uppgifter är att återigen peka på de postmuslimiska respondenternas anpassningsvilja till det svenska samhället. Kanske är det denna som drivit dem att gå med i Svenska kyrkan och att börja fira dessa högtider trots att de inte kallar sig kristna. Denna vilja att skriva in sig i majoritetssamhällets religiösa kulturarv kontrasteras av de svenskfödda postkristnas vilja att distansera sig från detsamma.

Religiös tro bland Svenska kyrkans muslimer och postmuslimer

I vår enkät ingår ett antal frågor som rör religiösa trosuppfattningar. Vi ska fördjupa oss lite i hur utfallet av dessa blev bland dem som angett medlemskap i Svenska kyrkan. För det första har vi frågat i vilken utsträckning respondenterna tycker att påståendet ”jag har en kristen tro” stämmer. Svarsfördelningen för denna fråga, vilken framgår av tabell 9, är ganska förväntad. I gruppen med dem som identifierar sig som kristna svarar flest, 62 procent,

ja och bland de som identifierar sig som muslimer svarar ingen ja. Bland de postkristna svarar en tydlig majoritet, 73 procent, att det inte stämmer, även om ganska många, 20 procent, är osäkra och några, 6 procent, svarar jakande. Den postmuslimiska gruppen skiljer sig påtagligt från den postkristna. 25 procent av de svarande i den postkristna gruppen säger att de inte har en kristen tro, men flest, 69 procent, svarar det vagare ”varken eller” på frågan. 6 procent anger att de har en kristen tro.

Tabell 9. Svenskkyrkliga medlemmar efter religiös identitet och kristen tro

Religiös identitet					
Inställning till påståendet ”Jag har en kristen tro”	Kristna	Muslimer	Post-kristna	Post-muslimer	Total
Stämmer dåligt	11,7 %	16,3 %	73,3 %	24,5 %	43,9 %
Varken eller	26,2 %	83,7 %	20,4 %	69,1 %	23,8 %
Stämmer bra	62,2 %	0,0 %	6,4 %	6,4 %	32,3 %
Viktat, antal svarande	1 742 601	23 393	1 949 828	26 095	3 741 917

Vad det innebär att ha en kristen tro kan dock variera stort och det är inte helt klart hur dessa svar bör tolkas. Därför har vi också tagit med frågor som specifikt adresserar olika aspekter av religiös tro. Den första av dessa redovisas i tabell 10 och lyder ”tror du på Gud?”. Detta är en fråga som kan ställas på många olika sätt. I en pilotstudie som föregrep denna undersökning laborerade vi med en rad olika formuleringar. Slutsatsen blev dock att en rak fråga utan ansatser till att definiera gudsbegreppet fungerar bäst. Resultatet är intressant. Föga förvånande svarar de flesta postkristna ”nej” och de flesta kristna ”ja” på frågan. Detta är förväntat även om det är värt att notera att så många som 30 procent av de svenskkyrkliga medlemmar som identifierar sig som kristna anger att de inte vet om de tror, samt att 11 procent i denna grupp svarar nej. Gudstro är alltså inte på något självklart sätt en del av världsbilden hos de som identifierar sig som kristna kyrkomedlemmar.

De muslimska och postmuslimiska respondenternas svar är dock ännu mer förbryllande. Bland muslimerna är det en majoritet som anger att de inte tror på Gud. Just detta resultat är dock något som påverkas starkt av uppräkningsvikten och som det därför råder osäkerhet kring. Bland postmuslimerna å andra sidan är det en stor majoritet, 86 procent, som tror på Gud.

Tabell 10. Svensskyrkliga medlemmar efter religiös identitet och gudstro

Religiös identitet					
Tror på Gud	Kristna	Muslim	Post-kristna	Post-muslim	Total
Vet ej	30,5 %	0,0 %	21,1 %	5,2 %	25,2 %
Nej	11,2 %	78,3 %	72,0 %	9,0 %	43,8 %
Ja	58,3 %	21,7 %	6,9 %	85,9 %	31,0 %
Viktat, antal svarande	1 743 754	25 020	2 013 540	26 317	3 808 631

Mönstret upprepar sig delvis om vi går vidare till nästa fråga som är ”tror du på ett liv efter döden?”, vilken redovisas i tabell 11. De kristna och post-kristna svaren fördelar sig jämnare över de olika alternativen på denna fråga. Detta bekräftar tidigare forskning som visat att gudstro och tro på ett liv efter döden inte självklart hänger ihop.²² Bland de postkristna i den här studien är det betydligt fler som tror på ett liv efter döden än som tror på Gud, och bland de kristna innebär en tro på Gud inte med nödvändighet att man tror på ett liv efter döden. I den muslimska gruppen verkar situationen vara den motsatta. Här anger alla de svarande att de tror på ett liv efter döden, men alltså bara 22 procent att de tror på Gud. Postmuslimerna å sin sida upprepar mönstret från gudsfrågan, en stor majoritet, 81,5 procent, anger att de tror på ett liv efter döden och endast 5 procent svarar nej på denna fråga.

Tabell 11. Svensskyrkliga medlemmar efter religiös identitet och tro på liv efter döden

Religiös identitet					
Tror på liv efter döden	Kristna	Muslim	Post-kristna	Post-muslim	Total
Vet ej	29,5 %	0,0 %	25,7 %	13,5 %	27,2 %
Nej	28,9 %	0,0 %	49,7 %	5,1 %	39,5 %
Ja	41,6 %	100,0 %	24,6 %	81,5 %	33,3 %
Viktat, antal svarande	1 743 755	25 020	2 013 540	27 056	3 809 371

Vad det mer precist innebär att tro på Gud eller ett liv efter döden kan som bekant variera. Det kan handla om allt från metafysiskt realistiska föreställningar till en vagare vilja till öppenhet för en djupare mening eller kärleksfullhet i tillvaron. För att få syn på metafysiskt realistiska religiösa trosföreställningar är därför nästa fråga, ”tror du på helvetet?” bättre lämpad. Också här finns det stora skillnader, vilket framgår av tabell 12. Medan mycket få

22. Erika Willander, ”Bortom den nordiska paradoxen: Lev religion i statistiken”, i Daniel Nestedt & Katarina Plank (red.), *Levd religion: Det heliga i vardagen*, Lund 2018, 223–240.

kristna och postkristna säger sig tro på helvetet, 6 respektive 4 procent, är en sådan tro desto vanligare bland postmuslimer. I denna grupp svarar 68 procent jakande på frågan. Muslimerna är emellertid mer lika de kristna när det gäller detta och bara 13 procent tror på helvetet.

Tabell 12. Svensskyrkliga medlemmar efter religiös identitet och tro på helvetet

Tror på helvetet	Religiös identitet				Total
	Kristna	Muslim	Post-kristna	Post-muslim	
Vet ej	17,9 %	0,0 %	8,9 %	8,7 %	12,9 %
Nej	75,9 %	86,6 %	86,7 %	23,3 %	81,3 %
Ja	6,2 %	13,4 %	4,4 %	68,1 %	5,7 %
Viktat, antal svarande	1 743 755	24 059	2 013 540	27 056	3 808 410

Adderar vi resultaten om tro till våra tidigare slutsatser framkommer en motsägelsefull bild av muslimerna och postmuslimerna i Svenska kyrkan i vårt material. Muslimerna är alltså huvudsakligen relativt lågutbildade svenskfödda kvinnor i 50–65-årsåldern. De deltar inte i kyrklig verksamhet men firar kristna högtider. De tvekar kring om de kan säga att de har en kristen tro, och de tror huvudsakligen inte på Gud eller helvetet, däremot tror de på ett liv efter döden. Postmuslimerna är däremot huvudsakligen högutbildade män i 30–49-årsåldern som relativt nyligen kommit till Sverige från Mellanöstern. De deltar i församlingsverksamhet och firar både muslimska och kristna högtider. De tvekar om de kan säga att de har en kristen tro, men de tror på Gud, ett liv efter döden och i stor utsträckning på helvetet.

Vem är ens representant?

Till sist ska vi fördjupa oss i frågor om vilka organisationer som respondenterna anser bör uttala sig om religion i offentliga sammanhang. Mer precist undersöker vi i vilken utsträckning de som angett att de är medlemmar i Svenska kyrkan upplever att detta samfund är deras kyrka? För att kunna bilda oss en uppfattning om detta har vi frågat om man anser sig representerad av företrädarna för olika samfund. ”Oavsett om du är medlem eller inte”, lyder frågan, ”tycker du att ledare för följande samfund representerar dig och dina åsikter om religion?”

I tabell 13 redovisas svaren från de svensskyrkliga medlemmarna uppdelade i våra fyra religionsgrupper. För dem som betecknar sig som kristna ligger svaren i linje med kyrkliga ledares förväntningar. 82 procent anser sig representeras av Svenska kyrkan, medan 7 respektive 11 procent lyfter fram andra

samfund. Här är det förmodligen de dubbelanslutnas röster som märks. De postkristna svarar också som förväntat. De flesta känner sig inte representerade av något samfund, men en substantiell minoritet, 36 procent, anger Svenska kyrkan.

Tabell 13. Svenskyrkliga medlemmar efter religiös identitet och upplevd representation

Religiös identitet					
Instämmer med att "ledare för följande samfund representerar dig och din inställning till religion"	Kristna	Muslim	Post-kristna	Post-muslim	Total
Svenska kyrkan	82,3 %	11,7 %	36,0 %	7,6 %	56,9 %
Romersk-katolska kyrkan	6,5 %	0,0 %	0,0 %	0,0 %	3,0 %
En frikyrka	10,7 %	0,0 %	0,9 %	0,0 %	5,4 %
Muslimskt samfund, sunni	0,1 %	5,2 %	0,0 %	66,6 %	0,5 %
Muslimskt samfund, shia	0,1 %	7,7 %	0,0 %	2,5 %	0,1 %
Viktat, antal svarande	1 762 512	25 020	2 013 540	27 055	3 828 127

Muslimernas svar är mer förvånande. De allra flesta känner sig inte representerade av något samfund i denna grupp. Men bland dem som kryssat i ett samfund är det nästan lika många, 12 procent, som anger Svenska kyrkan som dem som anger att de representeras av muslimska samfund, 13 procent. Postmuslimerna å sin sida känner sig mer representerade av samfund generellt. I denna grupp anger 8 procent Svenska kyrkan, men en klar majoritet, 69 procent, sätter muslimska samfund som sina representanter.

Även om det är oklart i vilken utsträckning detta påverkar respondenternas sätt att svara, kan vi konstatera att det också finns en partipolitisk dimension i den här frågan. Frågan om representation är i grunden en politisk fråga och på en partipolitisk nivå finns en tydlig länk mellan Svenska kyrkan och Sveriges muslimer. Socialdemokraterna har sedan tidigt 1900-tal dominerat kyrkomötet och denna dominans har fortsatt sedan kyrkan skiljdes från staten år 2000. Socialdemokraterna har fortsatt att vara den överlägset största nomineringsgruppen med ungefär 30 procent av mandaten. Sedan 2017 har Socialdemokraterna 76 av de 249 mandaten i kyrkomötet. Den näst största gruppen, Partipolitiskt obundna i Svenska kyrkan (POSK), har 43 mandat. Det är därför ingen överdrift att påstå att Socialdemokraterna dominerar Svenska kyrkans högsta beslutande organ. En socialdemokratisk dominans återfinns också bland Sveriges muslimer. I SOM-undersökningarna från 2006 till 2018 blir det tydligt att Socialdemokraterna är det överlägset mest populära partiet bland respondenter med muslimsk identitet. Bland dem som kryssat i rutan "jag är muslim" anger 66 procent att de

röstat på Socialdemokraterna (Moderaterna och Vänsterpartiet kommer därefter med 14 respektive 10 procent). Det kan konstateras att motsvarande siffra för ”aktivt kristna” – här definierat som sådana som går i kyrkan minst en gång i månaden – ligger på 26 procent. Svenska muslimer är alltså en väsentligt mer socialdemokratisk befolkningsgrupp än landets kristna kyrkobesökare.²³ Att Socialdemokraterna i stort är angelägna om att värna och behålla förtroendet i denna grupp är därmed att förvänta sig. Vad detta innebär för i vilken grad muslimer och postmuslimer känner sig representerade av Svenska kyrkan vet vi inte, men frågan är värd att beakta.

Förslag till tolkning

Varför, kan man fråga sig, säger inte postmuslimerna att de är muslimer? De kommer från muslimska familjer, upplever sig representerade av muslimska samfund och de tror på Gud och helvetet, så att se sig som muslim vore ganska rimligt. Kanske beror det på att de har en allmänreligiös identitet snarare än en specifik muslimsk sådan. Kanske deras medlemskap och deltagande i Svenska kyrkans aktiviteter gjort att de utvecklat en sådan. Eller så är förklaringen att de tonar ner sin muslimska identitet av oro för att drabbas av islamofobi.

Vår teori är att det dels handlar om integrationsvilja – alltså en benägenhet att engagera sig i det nya samhället och de möjligheter som samhället och dess största kyrka erbjuder, dels om att Svenska kyrkan tolkas som i första hand svensk och endast i andra hand som kyrka. Alltså att medlemskapet i denna organisation och deltagandet i dess verksamheter inte ses som aktiviteter som står i konflikt med det egna muslimska arvet eller som behöver ses som ett aktivt religiöst ställningstagande.

I ett svenskt sekulärt sammanhang där religion ofta misstänkliggörs finns ibland en skepsis mot att delta i just religiösa aktiviteter eller aktiviteter som sker i religiösa rum. Sådana aktiviteter uppfattas, till skillnad från till exempel idrottsutövning eller andra föreningstillställningar, som knutna till ett tydligt personligt ställningstagande. Kontroverserna kring skolavslutningar i kyrkan är ett tydligt exempel på denna benägenhet. En sådan typ av reaktion är dock inte något som finns i samma utsträckning internationellt. Det är möjligt att de nyanlända som utgör huvuddelen av den postmuslimska gruppen inte uppvisar samma känslighet och att det är detta som gör att de kan delta i den svenskkyrkliga verksamheten utan att se något märkvärdigt med det.

23. ”Partipreferenser bland aktivt kristna och muslimer”, Valforskningsprogrammets faktablad 2021:1, Göteborg 2021.

Varför, kan man också fråga sig, säger de som vi kallat muslimer i undersökningen att de är muslimer? Om de nu är medlemmar i Svenska kyrkan, firar kristna högtider och inte är särskilt troende, varför säger de inte att de är kristna eller sekulära? Vad innebär det att vara muslim i deras förståelse? Kanske handlar det i dessa fall om att deklamera sitt religiösa eller etniska familjeärv, eller en del av detta. Kanske handlar det om en sorts nästan juridisk självkategorisering som placerar en i det muslimska facket för att man en gång konverterat och att denna kategorisering upplevs gälla oberoende av trosuppfattningar och religiös praktiker.

Både muslimernas och postmuslimernas svar väcker frågor om vad det egentligen innebär att säga sig vara ”muslim” eller att ha ”medlemskap i Svenska kyrkan”. Det är värt att betona att det är självrapporterat medlemskap det handlar om här. Det finns en risk att de som svarat att de är medlemmar i Svenska kyrkan med detta menar att de deltar i kyrkans aktiviteter snarare än att de är registrerade och betalande medlemmar. Men även om de är registrerade medlemmar så finns en vaghet kring vad detta innebär. Svenska kyrkans historiska länk till nationsbygget och dess folkkyrkliga orientering med låga trösklar och högt i tak gör inte denna sak tydligare, vare sig för kyrkans traditionella medlemmar, samhället i stort eller de nyanlända som deltar i dess verksamhet. Att muslimerna i denna undersökning anger att de har ett medlemskap visar att detta, precis som högtidsfirandet och andra kristna traditioner, upplevs ha ett värde bortom dess konfessionella betydelse.

De resultat vi redogjort för i den här artikeln visar på den mångfacetterade roll som Svenska kyrkan har i Sverige i dag. De visar på de utmaningar som det innebär att hantera övergången från en situation där kyrkans organisation varit sammansmält med statens och dess identitet knuten till nationen i ett religiöst sett mycket homogent land, till en situation där detta arv lever kvar samtidigt som kyrkan förvandlas till ett av många samfund i Europas mest mångreligiösa land. ▲

SUMMARY

The demographical changes during the last decades have created a situation where Sweden has become one of the most secular and one of the most multireligious countries at the same time. This situation stands in stark contrast to the country's modern history in which its population have been largely homogeneous, and its religious landscape almost completely dominated by state-church Lutheranism. The growth of Sweden's Muslim population is what has caused most debate. According to calculations made by the Pew Research Center, one fifth of the country's total

population is likely to be Muslim by 2050. This change also has consequences for the former state church, which now finds that also Muslims take part in its activities. In this article we present and analyze a novel survey-investigation on Muslims who self-identify as members of the Church of Sweden. In our analysis we differentiate between *Muslims* and what we call *post-Muslims*. While the former of these categories refers to those who self-identify as Muslims, the latter refers to people who do not refer to themselves as Muslims but who come from a Muslim family. These categories are mirrored by the *Christians* and *post-Christians*, who are selected by equivalent criteria. We conclude that most Muslims and post-Muslims have no affiliation to organized religious communities in Sweden and that among those who do, Christian churches are as important as the Muslim congregations. Among the churches, the Church of Sweden is the one in which most Muslims and post-Muslims are members. The Muslim and post-Muslim members of this church, we find, differ from each other. The Muslims are mostly Swedish-born 50–65-year-old women. They do not take part in any religious activities, and they celebrate Christian, but not Muslim, holidays. In terms of beliefs, they believe in a life after death, but mostly not in God or hell. The post-Muslims are mostly 30–49-year-old men who have come relatively recently to Sweden from the Middle East. They take part in congregational activities and celebrate both Muslim and Christian holidays. They also largely believe in God, a life after death, and hell. In terms of representation, they feel represented, primarily, by Muslim communities.

En Gud värdig tillbedjan

En filosofisk analys av tillbedjan, panteism och det gudomligas personlighet

LINA LANGBY

Lina Langby är doktorand i religionsfilosofi vid Uppsala universitet.

lina.langby@teol.uu.se

Inledning

Syftet med artikeln är att vidga diskussionen om tillbedjan till frågan huruvida enbart en personlig Gud kan vara värdig tillbedjan. Att enbart en personlig Gud är värdig tillbedjan är någonting som i den religionsfilosofiska diskussionen om tillbedjan ofta har förutsatts medan jag ämnar ifrågasätta detta och argumentera för motsatsen. Den filosofiska diskussionen om tillbedjan har stängt ute troende personer som inte delar tron på en personlig gudom såsom icke-personliga panteister, men i denna artikel argumenterar jag för att även en icke-personlig panteistisk gud kan vara värdig tillbedjan. Detta visar jag genom att kombinera Rudolf Ottos (1869–1937) kända verk om det heliga och det numinösa, *The Idea of the Holy* (1917),¹ med George Chryssides ”radikala modell” för tillbedjan där det som tillbes kan vara opersonligt.²

Chryssides visar att den radikala modellen för tillbedjan inte accepterar antagandet att det som tillbes måste vara personligt eller ens personligt. Denna artikel visar att Ottos klassiska teoretiska grundförståelse av det heliga har potential att inkludera även icke-personliga gudsuppfattningar och därmed kombineras med den radikala modellen för tillbedjan. Ottos teori

1. Rudolf Otto, *The Idea of the Holy: An Inquiry into the Non-Rational Factor in the Idea of the Divine and Its Relation to the Rational*, New Delhi 2020.

2. George D. Chryssides, ”Subject and Object in Worship”, *Religious Studies* 23 (1987), 367–375.

om det numinösa utgör då en brygga mellan icke-personliga panteister och de som tror på en personlig Gud. Jag argumenterar för att de som accepterar Ottos analys av det heliga även kan acceptera viss form av panteism som en adekvat gudsuppfattning och att en panteistisk gudom kan ge upphov till det Otto beskriver som *mysterium tremendum*, vilket i sin tur är värdigt tillbedjan.

De flesta religionsfilosofer, teologer och för den delen även gudstroende är överens om att Gud är värdig tillbedjan. Det är i den filosofiska och teologiska litteraturen och forskningen ofta ett kriterium för att någonting överhuvudtaget ska kunna vara Gud med stort G och inte enbart en gud.³ Som religionsfilosoferna Tim Bayne och Yujin Nagasawa har skrivit så är det därför något anmärkningsvärt hur lite det finns skrivet om just tillbedjan från ett religionsfilosofiskt perspektiv.⁴

På senare år har en diskussion om tillbedjan förts mellan Bayne, Nagasawa, Benjamin D. Crowe med flera, där bland annat frågan om huruvida vi är skyldiga att tillbe Gud eller inte har dryftats.⁵ Bayne och Nagasawa menar att vi inte är skyldiga att tillbe Gud, varken moraliskt eller på annat sätt.⁶ Diskussionen missar dock att ta den religiösa kontexten i beaktning. Bayne, Nagasawa och Crowe diskuterar frågan om vår skyldighet att tillbe Gud utan att uppmärksamma att det finns olika gudsuppfattningar, traditioner och religiösa kontexter. Vi kan inte filosofera om tillbedjan och vem som är värd den som om frågan är fri från specifika kontexter. Många panteister menar exempelvis att Gud/Världen inte är personlig, någonting som gör kontexten mycket olik en traditionell kristen persons förståelse av Gud som personlig skapare. Eftersom jag menar att vi inte automatiskt bör utesluta icke-personliga gudsuppfattningar från diskussionen om tillbedjan undersöker denna artikel just relationen mellan panteism och tillbedjan. Jag kontextualiserar diskussionen om tillbedjan i förhållande till panteism

3. Detta kriterium finns exempelvis representerat i de allra flesta kapitlen av Andrei A. Buckareff & Yujin Nagasawa (red.), *Alternative Concepts of God: Essays on the Metaphysics of the Divine*, Oxford 2016, <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198722250.001.0001>.

4. Tim Bayne & Yujin Nagasawa, "The Grounds of Worship", *Religious Studies* 42 (2006), 299, <https://doi.org/10.1017/S0034412506008420>.

5. Se Bayne & Nagasawa, "The Grounds of Worship", 299–313; Benjamin D. Crowe, "Reasons for Worship: A Response to Bayne and Nagasawa", *Religious Studies* 43 (2007), 465–474, <https://doi.org/10.1017/S0034412507009183>; Tim Bayne & Yujin Nagasawa, "The Grounds of Worship Again: A Reply to Crowe", *Religious Studies* 43 (2007), 475–480, <https://doi.org/10.1017/S0034412507009195>; Scott F. Aikin, "The Problem of Worship", *Think* 9 (2010), 101–113, <https://doi.org/10.1017/S1477175610000126>; Hugh Burling, "Do We Owe God Worship?", *Religious Studies* 55 (2019), 487–502, <https://doi.org/10.1017/S0034412518000136>.

6. Bayne & Nagasawa, "The Grounds of Worship". Aikin, "The Problem of Worship", går ett steg längre och menar att inte bara är vi inte skyldiga att tillbe, vi är *skyldiga* att *inte* tillbe Gud.

genom att utgå från en form av panteism som återfinns i den hinduiska traditionen av Advaita Vedanta, en monistisk icke-personlig form av panteism.

Klassisk teism och panteism

Debatten om tillbedjan som initierats av Bayne och Nagasawa tar sin utgångspunkt i en klassiskt teistisk gudsuppfattning och föreställningen att denna Gud är värdig tillbedjan. Det som vanligen kallas klassisk teism är den gudsuppfattning som är mest utbredd och känd i västvärlden i stort. Augustinus av Hippo (354–430), Anselm av Canterbury (1033–1109) och Thomas av Aquino (ca 1225–1274) är tre historiskt mycket tongivande teologer som bidragit till utvecklandet av den klassiska teismen och det som kallas för ”perfect being”-teologi.⁷ Enligt sådan klassisk teism är Gud den personliga skaparen och upprätthållaren av världen. Gud är även, som Anselm förordat, den mest fullkomliga varelse som tänkas kan.⁸ Vilka egenskaper och attribut som anses vara perfekta har varierat något över tid men evighet, allsmäktighet, allvetande, allnärvarande och allgodhet anses av denna tradition i allmänhet vara okontroversiellt fullkomliga gudsegenskaper. Dessa egenskaper sägs vara skälen till människans tillbedjan av Gud. Katherin Rogers, själv förespråkare av klassisk ”perfect being”-teologi, menar att det framför allt är Guds allgodhet som gör Gud värdig tillbedjan. Gud är inte bara allgod utan är enligt denna tradition godhet *per se* och Rogers menar att endast eftersom Gud inte kan göra ont (då det skulle strida mot Guds essens) är Gud moraliskt fullkomlig och värdig tillbedjan.⁹ Gott och ont är moraliska begrepp och endast personer är moraliska subjekt.¹⁰ Endast en personlig eller personlik varelse kan vara moralisk vilket i sin tur innebär att endast en personlig Gud kan vara god. Om Gud skulle vara ond, illasinnad eller sadistisk skulle klassiska teister sannolikt inte anse att Gud är värdig att tillbes. Om det fanns en varelse som hade dessa onda egenskaper skulle traditionell teologi och religionsfilosofi hävda att det på sin höjd kan röra sig om en gud med litet g, en demon eller ängel, men det skulle inte kunna vara Gud eftersom det inte är fullkomligt att vara ond och illasinnad.

7. För en utmärkt introduktion till och försvar av ”perfect being”-teologi, se Katherin A. Rogers, *Perfect Being Theology*, Edinburgh 2000.

8. Mark Owen Webb, ”Perfect Being Theology”, i Charles Taliaferro, Paul Draper & Philip L. Quinn (red.), *A Companion to Philosophy of Religion*, 2:a uppl., Hoboken, NJ 2010, 225–234, <https://doi.org/10.1002/9781444320152.ch25>.

9. Rogers, *Perfect Being Theology*, 122, 125. Rogers argumenterar för att Gud varken vill det goda för att det är gott eller att det goda är gott för att Gud vill det (Eutyfrondilemmat), utan menar att Gud är godhet i sig och att allt annat gott har del i Guds godhet (s. 132).

10. Av denna anledning anser vissa att teodicéproblemet inte är ett problem för gudsuppfattningar som avvisar en personlig Gud. Exempelvis Michael P. Levine, *Pantheism: A Non-Theistic Concept of Deity*, London 1994, 207.

Enligt traditionell teism är Gud personlig och fullkomligt god och i forskningslitteraturen om gudsuppfattningar är det tydligt att religionsfilosofer i allmänhet inte ifrågasätter att Gud är värdig att tillbes. Gud är fullkomlig och ultimat och helt enkelt värdig att tillbes.¹¹

Panteism har i stället ofta uppfattats som en icke-adekvat gudsuppfattning då kritikerna historiskt och än i dag menar att den panteistiska gudomen inte är värdig tillbedjan.¹² Panteism i dess mest minimala form är gudsuppfattningen att Gud och världen är identiska. Panteism finns i olika varianter och precis hur denna identitet ska förstås är en omdebatterad fråga.¹³ Oavsett hur identiteten exakt ska förstås är alla panteister överens om att det inte finns någon ontologisk skillnad mellan Gud och världen. Vi har alltså alltid att göra med ett slags ontologisk monism även om vissa panteister menar att allt inte utgör en inomvärldslig gudomlig Helhet.¹⁴

I denna artikel fokuserar jag på det jag kallar för monistisk icke-personlig panteism: uppfattningen att Gud/Världen är en operonlig Enhet. Andra slags panteister vidhåller det gudomligas personlighet,¹⁵ vissa eftersom de menar att endast en personlig Gud kan vara värdig tillbedjan.¹⁶ Då syftet med artikeln är att analysera koherensen i att tillbe en icke-personlig gudomlighet lämnar jag den personliga panteismen därhän. Jag fokuserar även på en monistisk variant av icke-personlig panteism. Till skillnad från en

11. Jämför med adekvathetskriterierna i Buckareff & Nagasawa (red.), *Alternative Concepts of God*. Tillbedjan återkommer som ett gudskriterium i de allra flesta kapitlen. Även Richard Swinburne är en känd förespråkare av denna position. Se exempelvis Richard Swinburne, *Faith and Reason*, Oxford 1981, 126.

12. John Bishop & Ken Perszyk, "Concepts of God and Problems of Evil", i Andrei A. Buckareff & Yujin Nagasawa (red.), *Alternative Concepts of God: Essays on the Metaphysics of the Divine*, Oxford 2016, 114, <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198722250.003.0007>; Peter Forrest, "The Personal Pantheist Conception of God", i Andrei A. Buckareff & Yujin Nagasawa (red.), *Alternative Concepts of God: Essays on the Metaphysics of the Divine*, Oxford 2016, 21, <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198722250.003.0002>; Brian Leftow, "Naturalistic Pantheism", i Andrei A. Buckareff & Yujin Nagasawa (red.), *Alternative Concepts of God: Essays on the Metaphysics of the Divine*, Oxford 2016, 70, <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198722250.003.0005>; Richard Swinburne, *The Coherence of Theism*, Oxford 1977, 284.

13. William James, *A Pluralistic Universe: Hibbert Lectures at Manchester College on the Present Situation in Philosophy*, New York 1909, 19–21, skiljer mellan monistisk panteism och pluralistisk panteism där den väsentliga skillnaden handlar just om identiteten mellan helheten och delarna. För en översiktlig diskussion om olika förståelser av identiteten inom panteismen, se William Mander, "Pantheism", i Edward N. Zalta (red.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Stanford, CA 2020, <https://plato.stanford.edu/entries/pantheism/>, besökt 2021-11-10..

14. William James kallar dessa varianter "the all-form" och "the each-form".

15. Exempel på personliga panteister är Grace Jantzen (1948–2006), Peter Forrest, Sam Coleman och Richard Franks.

16. Peter Forrest, "Pantheism", *Roczniki Filozoficzne* 64:4 (2016), 68, <https://doi.org/10.18290/rf.2016.64.4-5>.

pluralistisk panteism hävdar den monistiska panteismen att Gud utgör allt som finns – allt är en gudomlig enhet. Valet att fokusera på detta slags panteism kommer av att den radikala modellen för tillbedjan som artikeln analyserar avvisar det traditionella påståendet att det måste finnas en separation, en distinkt skillnad, mellan den som tillber och det som tillbes. I en pluralistisk panteism kan vi hålla fast vid separationen mellan den som tillber och det som tillbes, vilket alltså inte uppmuntrar till någon ny förståelse av tillbedjan.

Enligt Baruch Spinoza (1632–1677), en av de historiskt kanske mest kända panteisterna, finns endast en substans – Gud – och allt annat är uttryck för denna enda substans.¹⁷ Ande och materia, transcendens och immanens, eller ”den tänkande och den utsträckta substansen”, är uttryck för en och samma enhet: Gud.¹⁸ Giordano Bruno (1548–1600), även han panteist, blev bränd på bål för sin heresi och Spinoza blev exkommunicerad från den judiska församlingen för sina panteistiska idéer. Enligt den västerländska och klassiskt teistiska traditionen har panteism ofta betraktats som heretisk, monstruös och som en icke-adekvat gudsuppfattning. Panteismens ihärdiga avvisande av traditionella dualismer, såsom Gud–värld, ande–kropp, aktivt–passivt och inre–yttre, gjorde den farlig.¹⁹ En personlig, materiell, kanske till och med föränderlig Gud som är identisk med världen är inte värdig tillbedjan enligt kritikerna.²⁰

Vissa panteister hävdar själva att Gud (som enligt panteism även kan kallas Naturen eller Universum) inte är värdig tillbedjan.²¹ Jag argumenterar emellertid för att antagandet att endast en personlig varelse kan vara värdig tillbedjan är förhastat samt för att vissa former av panteism kan vara just religiöst adekvata om vi med ”religiös adekvathet” förstår att guden i fråga måste vara värdig tillbedjan.

Tillbedjan

Traditionellt sett är alltså den klassiskt teistiska guden värdig tillbedjan. Det är dessutom ett av de tio budorden att inte tillbe andra gudar än den sanna guden. På senare år har en debatt förts mellan forskare om huruvida vi

17. Baruch Spinoza, *The Ethics*, New York 2018, 21 (bok I, prop. XXX och bevis).

18. Spinoza, *The Ethics*, 37 (bok II, prop. VII med anteckning).

19. Mary-Jane Rubenstein, *Pantheologies: Gods, Worlds, Monsters*, New York 2018, 63–101. Rubenstein behandlar särskilt den panteistiska samt den traditionella uppfattningen av och inställningen till materia.

20. Bishop & Perszyk, ”Concepts of God”, 114; Forrest, ”The Personal Pantheist Conception of God”, 21; Leftow, ”Naturalistic Pantheism”, 70; Swinburne, *The Coherence of Theism*, 284.

21. Levine, *Pantheism*, 324.

människor är skyldiga att tillbe Gud eller ej.²² Richard Swinburne argumenterar bland annat för att människan är skyldig att respektera storartade bedrifter och handlingar och att vi är skyldiga att respektera och visa tacksamhet inför dem som vi är beroende av. Ett barn har därför skyldighet att respektera och visa tacksamhet mot sina föräldrar menar Swinburne. Om vi alla har denna skyldighet inför våra föräldrar och andra som tar hand om oss på olika sätt så är vår skyldighet inför Gud än mer absolut då hela vår existens beror på Gud. Gud måste, menar Swinburne, vara värdig vår yttersta respekt och tacksamhet, eftersom Gud är vår skapare och världens upprätthållare, men även på grund av att Gud uppfyller de kriterier av helighet som Rudolf Otto beskrivit i *The Idea of the Holy*.²³ (Vi ska återkomma till Ottos kriterier nedan.) Bayne och Nagasawa invänder och hävdar att tillbedjan inte kan likställas med tacksamhet och respekt.²⁴ Tillbedjan är mer än ett ”Stort tack!”.

Om anledningen till att människor tillber Gud ligger i Guds egenskaper så behöver vi veta vilka egenskaper Gud har. Detta är däremot inte en fråga i vilken det råder konsensus, vilket föranleder vikten av att inte på förhand exkludera gudsuppfattningar som avvisar tron på en personlig Gud. Om Gud tillbes enbart för sin godhet så skulle vi också ha en skyldighet att tillbe andra goda varelser även om dessa inte på något vis är lika goda som Gud, menar Bayne och Nagasawa. Vi kanske bör respektera goda människor och troligtvis även uppmuntra och hylla dem, men detta är inte samma sak som att tillbe dem.²⁵ Kanske är det i stället helt enkelt Guds helighet som är orsaken till vår skyldighet att tillbe Gud? Men nej, menar de, detta kan inte heller vara en god anledning att tillbe Gud, eftersom Gud kan dela helighet med andra varelser, exempelvis människor. Om vi har skyldighet att tillbe Gud eftersom Gud är helig så har vi även skyldighet att tillbe dessa människor – något som de flesta menar att vi inte har.²⁶

22. Bayne & Nagasawa, ”The Grounds of Worship”; Crowe, ”Reasons for Worship”; Bayne & Nagasawa, ”The Grounds of Worship Again”; Aikin, ”The Problem of Worship”; Burling, ”Do We Owe God Worship?”.

23. Swinburne, *The Coherence of Theism*, 284–294.

24. Bayne & Nagasawa, ”The Grounds of Worship”, 305.

25. Bayne & Nagasawa, ”The Grounds of Worship”, 307–309.

26. Romersk-katolsk och ortodox teologi involverar fler potentiellt värdiga objekt för tillbedjan än vad en protestantisk teologisk kontext ger utrymme för. Helgon eller Jungfru Maria spelar för många troende en oerhört stor roll. Jag menar dock att exempelvis Maria inte tillbes i ordets rätta bemärkelse – hon likställs inte med Gud. Hon är mottagare av kärlek, vördnad, respekt och till och med bön. Men detta betyder inte att hon är en avgud eller en falsk idol eftersom det fortfarande endast är Gud som enligt romersk-katolsk och ortodox teologi är värdig tillbedjan.

Benjamin Crowe menar i stället att vi bör tillbe Gud eftersom Gud har befallt det.²⁷ Likt Bayne och Nagasawa finner jag att detta argument går på tvärs med någon/något som verkligen är värd tillbedjan. Tvång och påbud tycks inte vara kompatibelt med gudomlig tillbedjan: ”Attitudes akin to worship – love, admiration, respect – tend not to be under volitional control.”²⁸ De presenterar även ett övertygande argument om att fenomenologin bakom tillbedjan som en genuin och direkt respons på en känsla av det heliga inte överensstämmer med en sådan ”divine command”-teori.

De flesta religionsfilosofer som skrivit om tillbedjan utgår från föreställningen att enbart en personlig varelse kan vara värdig tillbedjan, så gör även Swinburne, Crowe, Bayne och Nagasawa med flera. Swinburne motiverar detta med att enbart en personlig varelse kan förtjäna respekt. Vi kan tycka om artefakter men vi kan inte respektera dem.²⁹ Diskussionen missar dock att ta den religiösa kontexten i beaktning. Crowe, Bayne och Nagasawa argumenterar om vår skyldighet att tillbe Gud utan att problematisera *vilken* Gud, *vilken* tradition och *vilken* religiös kontext. Exegeten N.T. Wright utgår tvärtom ifrån en exegetisk undersökning av bland annat Romarbrevet och Uppenbarelseboken när han skriver att ”biblical worship is grounded in the fact that God is the creator of all”.³⁰ Eftersom jag menar att vi, precis som Wright gör, bör grunda diskussionen om tillbedjan i en kontext och inte heller automatiskt utesluta icke-personliga gudsuppfattningar från diskussionen om tillbedjan, undersöker denna artikel just relationen mellan icke-personlig panteism och tillbedjan.

För att analysera tillbedjan i relation till panteism använder jag mig av Rudolf Ottos *The Idea of the Holy*, Ninian Smarts bok om tillbedjan, *The Concept of Worship*,³¹ och George Chryssides radikala modell för tillbedjan. Jag menar att Ottos teoretiska grundförståelse av det heliga har potential att inkludera även icke-personliga gudsuppfattningar och menar att den är kompatibel också med icke-personlig panteism och den radikala modellen för tillbedjan som Chryssides förespråkar. På så sätt kan Ottos teori om det numinösa utgöra en brygga mellan icke-personliga och personliga gudsuppfattningar. Jag vänder alltså mig till föreställningen om det numinösa eftersom jag menar att även om vi accepterar denna analys av det som är värdigt tillbedjan så kan vi inte dra slutsatsen att det som tillbes måste vara personligt.

27. Crowe, ”Reasons for Worship”, 465–474.

28. Bayne & Nagasawa, ”The Grounds of Worship Again”, 478.

29. Swinburne, *The Coherence of Theism*, 284.

30. N.T. Wright, ”Freedom and Framework, Spirit and Truth: Recovering Biblical Worship”, *Studia Liturgica* 32 (2002), 178, <https://doi.org/10.1177/003932070203200205>.

31. Ninian Smart, *The Concept of Worship*, London 1972.

Det ska även tydliggöras att frågan om hur tillbedjan går till inte är av relevans för denna artikel. Vi kan tänka oss alla möjliga olika sätt att tillbe. Tillbedjan kan med största sannolikhet ske både genom sång och musik, bön, kontemplation, dans, gemenskap med vänner och familj, handarbete och så vidare. Frågan om det finns mer lämpliga sätt att tillbe på är dock en fråga för en annan artikel. Här är jag intresserad av *vad* det är som tillbes, oavsett hur tillbedjan tar sig uttryck.

I *The Idea of the Holy* skriver Otto om det heliga som det numinösa – det som inger en känsla av fruktan, fascination, förundran, beundran, kärlek och en känsla av att det är överlägset och av oändligt värde. Att erfara det numinösa och heliga är en icke-rationell erfarenhet som sällan kan beskrivas i ord och det är en erfarenhet av någonting utanför sig själv och en erfarenhet av någonting oändligt värdefullt. Att erfara det numinösa är att erfara någonting som inte är sig själv.³²

Enligt Smart kan tillbedjan dessutom enbart ske medvetet. Vi kan med andra ord inte råka tillbe någonting av misstag.³³ Enbart för att någon, låt säga en ateist, faller på knä framför ett altare i en kyrka innebär inte detta att personen i fråga tillber Gud. Ofta riktas tillbedjan mot någonting konkret, såsom en tavla, en ikon, ett kors eller ett altare. Objektet för tillbedjan ska dock ses som en förmedlare snarare än att det avsedda objektet för tillbedjan är just det fysiska tinget. Om någon tillber det fysiska tinget betraktas det traditionellt sett som en avgud och som en missriktad tillbedjan. Smart håller med Otto om att objektet för tillbedjan är av högsta värde för den som tillber.³⁴ Värt att nämna är även att det finns en viss skillnad mellan att tillbe och att prisa någon eller någonting. En person kan prisa en annan medmänniska för dess kompetens eller goda gärningar men det innebär inte att hon tillber henne. Vi kan alltså prisa utan att tillbe, men det är däremot vanligen fallet att den som tillber även prisar det som tillbes. Pris och lov kan med andra ord vara sekulärt medan tillbedjan inte kan vara det. Vi kan heller inte tillbe via en tredje part eftersom tillbedjan alltid riktas direkt till den eller det som tillbes.³⁵

Tillbedjan tycks alltså vara en relationell aktivitet som tar form mellan den som tillber och den eller det som tillbes. Det som tillbes anses vara av högsta värde och överlägset den som tillber. Ritualen, oavsett om det sker genom sång, bön eller annan aktivitet, befäster denna skillnad och det som tillbedjan riktas till uppfattas ha större makt och värde än personen som tillber. Mötet med det heliga, det som är av högsta värde, ger upphov till den

32. Otto, *The Idea of the Holy*, 5–7, 11.

33. Smart, *The Concept of Worship*, 5.

34. Smart, *The Concept of Worship*, 21.

35. Smart, *The Concept of Worship*, 50–51.

numinösa erfarenheten av fruktan, förundran, kärlek, vördnad och rädsla – det som Otto beskriver i termer av *mysterium tremendum*.³⁶ Enligt denna teori är det lämpliga objektet för tillbedjan det som ger upphov till denna känsla.

Förhållandet mellan det numinösa och objektet för tillbedjan tycks vara relationellt eftersom det alltid är någon som erfar det heliga och numinösa och som erfar känslan av förundran, kärlek och fruktan inför det som tillbes. Jag tror att Ottos föreställning om *mysterium tremendum* och det heliga som inger en känsla av bland annat fruktan, förundran, kärlek och rädsla inför det som är av högsta värde är fruktbara kriterier för att förstå vad tillbedjan riktas emot. Då tillbedjan enligt denna teori per definition är en religiös aktivitet är det rimligt att anta att endast det eller den som kan ingjuta denna numinösa känsla är värdig tillbedjan. Det finns många egenskaper och bedrifter som är värdiga beundran och respekt, men tillbedjan är enligt denna teori en icke-sekular aktivitet, vilket också gör att kriterierna för vad som är lämpligt att tillbe måste röra det heliga. Emellertid menar jag att den traditionella modellen för tillbedjan på ett felaktigt sätt förutsätter att den eller det som är värdig tillbedjan måste vara en person eller åtminstone personlig.

Frågan är alltså huruvida det verkligen är rimligt att anta att enbart en personlig varelse kan vara värdig tillbedjan. Är det verkligen så att enbart en personlig varelse kan ingjuta den numinösa känslan av det heliga? Otto själv utgick från att så var fallet och även Smart menar att enbart en personlig Gud är värdig tillbedjan.³⁷ Religioner och gudsuppfattningar som betonar alltets opersonliga Enhet, såsom panteism, utesluts därmed ur en sådan analys. Gudarna och den verklighet som beskrivs i ”opersonliga” religioner och gudsuppfattningar utesluts på förhand som värdiga tillbedjan eftersom de inte delar tron på en personlig Gud. Jag menar att det vore olyckligt om religionsfilosofi inte tog andra religioner och gudsuppfattningar på allvar utan avvisade dem redan på förhand. Om vi vill undersöka vilken sorts gud som kan vara värdig tillbedjan och varför, men samtidigt på förhand alltid hävdar att enbart en personlig Gud är värdig att tillbe, så kommer analysen varken bli fruktbar eller intressant.

Själv ser jag inte varför vare sig Ottos eller Smarts analys skulle leda till slutsatsen att enbart en personlig Gud är värdig tillbedjan. Tillbedjan ska, om vi accepterar denna teori, riktas till det som kan ge upphov till den numinösa erfarenheten av fruktan, förundran, kärlek, vördnad och

36. Otto, *The Idea of the Holy*, 12–24.

37. Smart, *The Concept of Worship*, 51.

rädsla – *mysterium tremendum*.³⁸ Visserligen är det sant att endast en personlig varelse kan vara moralisk, men i nästa avsnitt visar jag att panteisten utan problem kan erfara det numinösa i exempelvis naturen och därmed rikta sin tillbedjan till ett icke-personligt Universum eller en icke-personlig Gud.

Bortom det personliga

Att konceptualisera *det som är värdigt tillbedjan* som en personlig varelse kallar Chryssides för den ”traditionella modellen” för tillbedjan. Den traditionella modellen för tillbedjan säger också att det som tillbes måste finnas ”där ute” – det måste vara bortom eller utanför den som tillber. Det måste vara någonting distinkt och något som uppfattas som överlägset och som av högsta värde för den som tillber.³⁹ Detta är ett påtagligt västerniserat sätt att tänka kring tillbedjan som förtjänar att analyseras närmare. Michael Levine är också kritisk till detta och menar att Swinburne har fel när han hävdar att Gud måste vara personlig för att vara värdig tillbedjan. Levine skriver:

On Otto’s account, being a personal ground of being is neither necessary nor sufficient for being holy. Swinburne has not shown that the properties of (a) being holy and (b) being a personal ground entail one another; and his claim that a personal ground of being will have the marks of holiness is unsubstantiated.⁴⁰

Vad eller *vem* är då värdig tillbedjan? Inom icke-personliga gudsuppfattningar finner vi en helt annan gudomlighet som, menar jag, sannolikt också kan vara värdig tillbedjan. Det finns även polyteister som tillber flera olika gudar. Dessa skulle, om de accepterar Ottos analys av det numinösa, hävda att det kan finnas flera gudar som ger upphov till denna djupa känsla och behovet att tillbe dessa.

Enligt Otto finns det heliga alltid utanför eller bortom personen som tillber men enligt den hinduiska och monistiskt panteistiska traditionen av Advaita Vedanta och Adi Shankaras (ca 700–ca 750) filosofi är allting Brahman. Ingenting är som inte är Brahman och Brahman är allt som är.⁴¹

38. Otto, *The Idea of the Holy*, 12–24.

39. Chryssides, ”Subject and Object in Worship”, 367–368.

40. Levine, *Pantheism*, 54.

41. Purushottama Bilimoria & Ellen Stansell, ”Suturing the Body Corporate (Divine and Human) in the Brahmanic Traditions”, *Sophia* 49 (2010), 251, <https://doi.org/10.1007/s11841-010-0183-7>; Ramakrishna Puligandla, ”God and Ultimate Reality: An Analytical Interpretation of Śankara’s Philosophy”, i Jeanine Diller & Asa Kasher (red.), *Models of God and Alternative Ultimate Realities*, Dordrecht 2013, 615, https://doi.org/10.1007/978-94-007-5219-1_48; Sucharita Adluri, ”The World as the Body of God: Ramanuka on What is Ultimately Real”, i Jeanine Diller & Asa Kasher (red.), *Models of God and Alternative Ultimate Realities*, Dordrecht

Om det inte finns någonting utanför eller bortom oss eftersom allt är en Enhet, kan då någonting alls vara värdigt tillbedjan? Kritiker till panteism har svarat nej på den frågan och menat att panteism är en icke-adekvat gudsuppfattning på grund av dess opersonliga och icke-tillbedjansvärdiga gudomlighet.⁴² Enligt den traditionella modellen för tillbedjan är tillbedjan konceptuellt förknippad med personliga varelser. Detta är dock inte den enda modellen för tillbedjan.

Chryssides menar att även en icke-personlig varelse eller entitet kan vara värdig tillbedjan och han menar även att denna inte ens behöver vara skild från den tillbedjande personen själv. Han håller med Otto och Smart om att tillbedjan måste vara riktad någonstans. Det han motsätter sig är att denna riktning måste vara mot något personligt. Den radikala modellen för tillbedjan som Chryssides själv förespråkar avvisar att det måste finnas en separation, en distinkt skillnad, mellan den som tillber och det som tillbes. Enligt den traditionella modellen var denna skillnad väsentlig, men för exempelvis många panteister existerar inte denna åtskillnad. Monistisk panteism poängterar alltets gudomliga Enhet – en enhet mellan Gud och världen och Gud som identisk med världen. Vissa panteister, exempelvis Grace Jantzen (1948–2006), tror att Gud/Världen är personlig medan andra, exempelvis Timothy Sprigge (1932–2007), är icke-personliga panteister.⁴³ Icke-personliga monistiska panteister tänker sig en gudomlig enhet av Gud/Värld men där denna gudomliga enhet inte är personlig eller personlik. Det är föreställningen att det gudomliga är kroppsligt, immanent och materiellt som gjort att många betraktat panteismen som heretisk och monstruös.⁴⁴

Att utesluta att en icke-personlig Gud skulle vara värdig tillbedjan vore olyckligt. Monistiska panteister tror att Gud och Universum/Naturen är ett gudomligt allt – det kan röra sig om en monistisk enhet där ande och materia är oskiljaktiga aspekter av samma fenomen.⁴⁵ Om allt är olika aspekter av

2013, 626, https://doi.org/10.1007/978-94-007-5219-1_49.

42. En stark kritiker var professor William S. Urquhart (1877–1964) som studerade hinduisk filosofi i Kolkata i början av 1900-talet. Se exempelvis William S. Urquhart, *Pantheism and the Value of Life*, London 1919; William S. Urquhart, "The Pessimistic Tendency of Pantheism", *The Contemporary Review* 95 (1909), 308–320. Bishop & Perszyk, "Concepts of God", 117–118, menar att panteism inte är en adekvat gudsuppfattning och att den panteistiska gudomen inte är värdig tillbedjan. Se även Forrest, "The Personal Pantheist Conception of God", 21, som definierar Gud som det som är värdigt tillbedjan – en definition som ofta är problematisk för panteister.

43. Grace Jantzen, *God's World, God's Body*, London 1984; Timothy Sprigge, *The Vindication of Absolute Idealism*, Edinburgh 1983.

44. För en god historisk exposé av panteismen och dess "monstruösa" dogmer, se Rubenstein, *Pantheologies*, 1–31.

45. Se till exempel Timothy Sprigge, "Pantheism", *The Monist* 80 (1997), 191–217, <https://doi.org/10.5840/monist199780210>; Harold W. Wood, Jr., "Modern Pantheism as an Approach to Environmental Ethics", *Environmental Ethics* 7 (1985), 151–163, <https://doi.org/10.5840/>

en och samma gudomliga verklighet – som Spinoza uttryckte det – så finns det inte en gudomlig verklighet av högsta värde utanför oss som är värdig tillbedjan. Grundaren av Universal Pantheist Society, Harold W. Wood, beskriver hur panteisten riktar sin glädje, förundran, skräck och fascination mot universum – ett universum som för panteisten är detsamma som Gud.⁴⁶ Även Friedrich Schleiermacher (1768–1834) förespråkade ett slags spinozistisk monism där universum eller naturen själv kan ingjuta en religiös känsla av det heliga.⁴⁷ Wood skriver att ”in pantheist religion, worship becomes a devotion to the universe, a celebration of life”.⁴⁸ Panteistisk tillbedjan kan riktas till universum och kan instigeras av konst, dans, musik eller något annat som uttrycker kärlek och förundran inför Gud/Naturen. En panteist kan rikta sin tillbedjan mot hela universum eller mot någon specifik aspekt av det. En sådan specifik aspekt kan vara solen, utan vars existens och avstånd från jorden vi inte hade kunnat leva. Panteister hyllar livet och Wood beskriver även andra aspekter av verkligheten som en panteist kan prisa som heliga, såsom fotosyntesen, kolcykeln och den hydrologiska cykeln.⁴⁹ Poängen är att panteister gläds över verkligheten som helhet eller aspekter av verkligheten som vi är beroende av, till exempel de ovan nämnda cyklerna. De tillber kanske inte den hydrologiska cykeln i sig, men de kan tillbe det universum av vilket den är en del. Många panteister menar att vi på liknande sätt kan påminna oss om att vi inte bara bor i och lever av naturen – vi *är del* av naturen och alltet själv. Detta kan ses analogt till hur en katolik ber till en ikon av Jungfru Maria. Ikonen utgör en representation för något större, något bortom den fysiska ikonen.

John W. Grula (1952–2020) menar att den antropiska principen – att universum är finjusterat för liv och att endast ytterst små variationer i galaxers och himlakroppars komposition, hastighet och kemikaliska processer skulle ha resulterat i ett dött universum – talar för panteism. Enligt Grula kan en panteist utan svårighet applicera Ottos idé om *mysterium tremendum* på tron att universum är en gudomlig enhet perfekt finjusterad för liv.⁵⁰ Universum är både begripligt och obegripligt på samma gång och det är onekligen både

enviroethics19857214. Som alternativ, se Levine, *Pantheism*.

46. Se Universal Pantheist Society, <https://www.pantheist.net/>, besökt 2021-11-11.

47. Michael Forster, ”Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher”, i Edward N. Zalta (red.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Stanford, CA 2017, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/schleiermacher/>, besökt 2021-11-11.

48. Wood, ”Modern Pantheism”, 157.

49. Wood, ”Modern Pantheism”, 159–160. Jag skriver medvetet ”prisa” i stället för ”tillbe”, då det låter språkligt udda att säga att någon tillber fotosyntesen.

50. John W. Grula, ”Pantheism Reconstructed: Ecotheology as a Successor to the Judeo-Christian, Enlightenment, and Postmodernist Paradigms”, *Zygon* 43 (2008), 169–170, <https://doi.org/10.1111/j.1467-9744.2008.00904.x>.

fantastiskt och mystiskt. Vi kan känna fruktan inför dess storhet och krafter men vi kan även känna kärlek till det och dess fantastiska aspekter. Universum som helhet är både fasansfullt och fantastiskt, både orsak till kärlek och skräck, och framför allt skulle inget existera om inte universum fanns. Om universum är en gudomlig enhet förefaller även föreställningen att denna enhet är oändligt värdefull plausibel. Skulle inte ett alltigenom gudomligt universum kunna motsvara Ottos *mysterium tremendum*?

I den hinduiska traditionen Advaita Vedanta med Shankara som förgrundsgestalt finner vi föreställningen att det inte existerar någon verklig skillnad mellan dig och mig, mellan yttvärlden och den inre världen. Alla erfarenheter av ett personligt själv eller en dualistisk värld med kropp och själ är endast illusioner av den enda sanna enhetliga verkligheten.⁵¹ Det jag föreställer mig som mitt inre, mitt själv och mina personliga erfarenheter är enligt Advaita Vedanta i själva verket inte alls skilt från något annat. Allt utom Brahman är *māyā*, illusion. Vår tro att det finns distinkta och självständiga entiteter är enbart en illusion. Vi ser här även en koppling till buddhismen. Enligt den radikala modellen för tillbedjan som här har beskrivits är det möjligt för panteister att, om de själva önskar och finner det adekvat, tillbe Enheten/Gud/Universum. Det som tillbes är då inte någonting externt eller avskilt från den som tillber – det är en omöjlighet givet att det är sant att allting är en gudomlig enhet. Det som tillbes skulle antingen vara Enheten i dess helhet eller någon särskild aspekt av denna gudomliga enhet. Självfallet är det möjligt för panteister att fortsätta hävda att det är olämpligt att tillbe någonting alls. Antingen kan de hävda att ingenting alls är *värdigt* tillbedjan eller så kan de mena att allting som förefaller vara distinkta kategorier enbart är illusioner av eller uttryck för en och samma gudomliga verklighet och därför är ingenting *mer* eller *mindre* värdigt tillbedjan än något annat.

Även om vi skulle acceptera föreställningen att tillbedjan är en relationell aktivitet mellan den som tillber och det som tillbes kan detta tillämpas på panteism. Detta eftersom panteisten endast avvisar den ontologiska skillnaden mellan Gud och Världen. Det som tillbes är Enheten och den är inte identisk med det tillbedjande subjektet. Om vi är anhängare av Advaita Vedanta-panteism kan vi säga att den fenomenologiska erfarenheten, eller illusionen om man så vill, av tillbedjan är relationell. På så sätt kan vi även inom monistisk panteism fenomenologiskt förstå den tillbedjande aktiviteten som relationell.

51. Bilimoria & Stansell, "Suturing the Body", 251; Puligandla, "God and Ultimate Reality", 615; Adluri, "The World as the Body of God", 626.

Den som tillber någonting påverkas alltid. Det är omöjligt, menar Chryssides, att tillbe utan att det påverkar ens person och attityd till omvärlden.⁵² Att tillbe är att hänge sig ”to the principle of order which is inherent in the world, to come to terms with one’s own predicament, with the good and the evil in the universe, to recognize what is possible and desirable to change within the natural flow of things, and what is not”.⁵³ Den tillbedjan som här beskrivs kan riktas mot en personlig Gud men även mot ett alltigenom gudomligt men opersonligt universum. En panteist som kommer till insikt om Guds fullkomliga varande överallt och som ser sin egen plats i detta varande påverkas rimligen av sin insikt och kan därför hänge sig i tillbedjan inför den gudomliga och förunderliga Enheten.

Det finns dock panteister som själva förnekar att tillbedjan är en lämplig aktivitet för panteister.⁵⁴ Jag har här däremot försökt visa att de monistiska panteister som ändå vill tillbe Universum/Gud koherent kan göra så förutsatt att tillbedjan inte riktas mot ett specifikt objekt i sig eller att objektet i sådant fall enbart ses som en aspekt och representation av den gudomliga Helheten. Rättare sagt, vem som helst kan naturligtvis tillbe vad som helst. Detta gäller även monistiska panteister som förnekar en ontologisk skillnad mellan Gud och Världen. Om de emellertid vill vara koherenta i sin trosutövning bör de inte rikta sin tillbedjan mot ett specifikt objekt som om det vore avskilt från allt – den gudomliga Helheten. Det tycks inte finnas någonting i det heliga eller Ottos *mysterium tremendum* som med nödvändighet pekar mot en personlig varelse. Endast de gudsuppfattningar som förespråkar en Gud som är värdig tillbedjan brukar beskrivas som religiöst adekvata.⁵⁵ De som accepterar Ottos analys av det heliga och tillbedjansvärldiga bör alltså även acceptera att monistisk panteism kan vara religiöst adekvat, eftersom den panteistiska guden/Naturen kan motsvara detta heliga, motsvara *mysterium tremendum* och därmed vara värdig tillbedjan.

Avslutning

Syftet med artikeln har varit att vidga den filosofiska diskussionen om tillbedjan till frågan huruvida enbart en personlig Gud kan vara värdig tillbedjan. Den filosofiska diskussionen om tillbedjan har stängt ute troende personer som inte delar tron på en personlig Gud men här har argument för att även en icke-personlig panteistisk Gud kan vara värdig tillbedjan framförts. Den radikala modellen för tillbedjan accepterar inte antagandet

52. Chryssides, ”Subject and Object in Worship”, 372.

53. Chryssides, ”Subject and Object in Worship”, 371.

54. Till exempel Levine, *Pantheism*, 313–315.

55. Bishop & Perszyk, ”Concepts of God”, 114; Forrest, ”The Personal Pantheist Conception of God”, 21; Leftow, ”Naturalistic Pantheism”, 70.

att det som tillbes måste vara personligt eller ens personligt och artikeln har visat att Ottos klassiska teoretiska grundförståelse av det heliga har potential att inkludera även icke-personliga gudsuppfattningar. Den som accepterar Ottos analys av det numinösa som värdigt tillbedjan kan acceptera även viss form av panteism som religiöst adekvat. Även en panteistisk Gud kan ge upphov till det Otto beskriver som *mysterium tremendum*. ▲

SUMMARY

The purpose of this paper is to widen the discussion on worship and question the assumption that only a personal God can be worthy of worship. Within philosophy of religion, the contemporary debate on worship axiomatically assumes that only a personal God is worthy of worship and a conception of God tends to only be regarded as religiously adequate if the god in question is worthy of worship. In this paper, I focus on monistic non-personal pantheism: a conception of the divine as a non-personal Unity. The analysis looks to the "radical model" of worship outlined by George Chryssides and the theory of the numinous by Rudolf Otto. The radical model for worship does not accept that only a personal being can be worthy of worship. The article shows that Otto's theory of the numinous can be used to bridge the gap between non-personal, and personal, conceptions of God/the divine. In other words, even if we accept Otto's theory of the holy and the numinous we cannot draw the conclusion that only a personal God can be worthy of worship.

Luther i den moderna lutherdomens tjänst

Albrecht Ritschl och den svenska Lutherrenässansen

LEIF SVENSSON

Leif Svensson är forskare i systematisk teologi vid Umeå universitet.

leif.svensson@umu.se

Inledning

Den svenska Lutherrenässansen – med Einar Billing (1871–1939), Nathan Söderblom (1866–1931), Gustaf Aulén (1879–1977), Anders Nygren (1890–1978) och Gustaf Wingren (1910–2000) i spetsen – hade en avgörande betydelse för den moderna teologins utveckling. Startskottet på den teologiska återupptäckten av Martin Luther (1483–1546) i Sverige utgjordes dock av Billings docentavhandling från 1900, *Luthers lära om staten*.¹ Efter det kom svensk universitetsteologi att under sex decennier nästan vara synonymt med Lutherforskning.² Lutherrenässansen i Sverige fick även ett internationellt genomslag, inte minst genom de engelska översättningarna av Auléns *Den kristna försoningstanken*, Nygrens *Den kristna kärlekstanken genom tiderna* och Wingrens *Luthers lära om kallelsen*.³

1. Einar Billing, *Luthers lära om staten i samband med hans reformatoriska grundtankar och med tidigare läror*, 2:a uppl., Stockholm 1971.

2. För översikter om Lutherrenässansen i Sverige, se Mary Elizabeth Anderson, *Gustaf Wingren and the Swedish Luther Renaissance*, New York 2006; Edgar M. Carlson, *The Reinterpretation of Luther*, Philadelphia, PA 1948; Hjalmar Lindroth, *Lutherrenässansen i nyare svensk teologi*, Stockholm 1941; Kjell Ove Nilsson, ”Den svenska lutherrenässansen”, *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 78 (2002), 50–63.

3. Gustaf Aulén, *Christus Victor: An Historical Study of the Three Main Types of the Idea of the Atonement*, London 1931; Anders Nygren, *Agape and Eros*, London 1932–1939; Gustaf Wingren, *The Christian's Calling: Luther on Vocation*, Edinburgh 1958.

Artikeln kastar nytt ljus över de historiska rötterna till modern svensk Lutherforskning. Jag kommer, mer precist, synliggöra att det på ett övergripande plan finns en väsentlig kontinuitet bakåt, när blicken fästs på den konstruktiva användningen av Luther, mellan den svenska Lutherrenässansens första generation – här representerad av Billing och Söderblom⁴ – och Albrecht Ritschl (1822–1889),⁵ sannolikt den mest inflytelserike uttolkaren av Luther i 1800-talets Tyskland.⁶

Det har inte varit självklart att se en stark koppling mellan återupptäckten av Luther i Sverige och 1800-talets tyska Lutherforskning. Den mest omfattande studien av den svenska Lutherrenässansen på senare tid argumenterar för att Billing och Söderblom distanserade sig från tidigare tysk Luthertolkning i allmänhet och Ritschls läsning av Luther i synnerhet, även om det medges att de i någon mån lät sig inspireras av Ritschls Lutherforskning och särskilt hans teologiska bruk av en historisk-kritisk metod.⁷ Och visst uppfattade Billing och Söderblom, som var grundligt insatta i Ritschls verk, kärnan i Luthers reformatoriska teologi på ett annorlunda sätt. De kritiserade Ritschl frekvent, speciellt för en problematisk eticering av Luthers teologi och bristande insikt i den centrala roll som lag och evangelium spelar i hans tänkande.⁸

När den övergripande och konstruktiva användningen av Luthers teologi tas i beaktande framträder en mer nyanserad bild. Det har oftast bara i förbigående noterats att Billings och Söderbloms abstrakta Lutheranvändning uppvisar vissa likheter med Ritschls.⁹ Men när detta undersöks djupare blir

4. Jag fokuserar på Billing och Söderblom eftersom de spelade de ledande rollerna i den svenska Lutherrenässansens första generation. En annan viktig – om än inte lika inflytelserik – gestalt i inledningen av den moderna Lutherforskningen i Sverige var Nils Johan Göransson (1863–1940).

5. Min avhandling analyserar Ritschls teologi mot bakgrund av det bildade borgerskapets avkristning i 1800-talets Tyskland, se Leif Svensson, *A Theology for the Bildungsbürgertum: Albrecht Ritschl in Context*, Berlin 2020, <https://doi.org/10.1515/9783110626261>.

6. Om Ritschls betydelse för den moderna Lutherforskningens utveckling, se Frank Hofmann, *Albrecht Ritschls Lutherrezeption*, Gütersloh 1998, 257–262; Otto Wolff, *Die Haupttypen der neueren Lutherdeutung*, Stuttgart 1938, 207–236; Johannes Zachhuber, ”Martin Luther and Modernity, Capitalism, and Liberalism”, i Derek R. Nelson & Paul R. Hinlicky (red.), *The Oxford Encyclopedia of Martin Luther*, vol. 2, New York 2017, 627–629, <https://doi.org/10.1093/acrefore/9780199340378.013.301>.

7. Anderson, *Gustaf Wingren*, 12, 32–33.

8. Billings reception av Ritschls teologi analyseras i Hans Christoph Deppe, *Wächter und Späher: Studien zu Einar Billing vor dem Hintergrund theologischer Strömungen auf dem Kontinent*, Lund 1975, 207–376. Söderblom ägnade en hel del uppmärksamhet åt Ritschl och stämplades tidigt, om än missvisande, som ”ritschlian”, se Jonas Jonson, *Jag är bara Nathan Söderblom satt till tjänst?: En biografi*, Stockholm 2014, 61–64; Dietz Lange, *Nathan Söderblom och hans tid*, Skellefteå 2014, 86–92; Anders Mogård, *Förtröstans hermeneutik: Nathan Söderbloms lutheranvändning och traditionsbearbetningens problematik*, Skellefteå 2012, 44–54.

9. Ett viktigt undantag är analysen av Söderblom och Ritschl i Mogård, *Förtröstans*

det tydligt, som vi kommer att se, att Billing och Söderblom med Ritschl delar en grundläggande ambition att modernisera lutherdomen. Ritschls, Billings och Söderbloms Luthertolkningar står i stor utsträckning till tjänst för ett moderniseringsprojekt – en strävan efter att göra lutherdomen relevant för en modern värld – som löper som en röd tråd i deras teologiska verksamhet. Analysen kommer också att kretsa kring några illustrativa exempel på hur de använder sina tolkningar av Luther för att påverka samtida teologiska diskussioner och lösa olika utmaningar för luthersk tro.

Det historisk-kritiska medvetandet

En viktig bakgrund till Ritschls, Billings och Söderbloms konstruktiva Lutheranvändning är det moderna historisk-kritiska medvetandet. Framväxten av detta medvetande kan spåras till 1700-talet, men dess riktiga genombrott inträffar på 1800-talet när en omfattande historisering av det intellektuella livet äger rum i Europa. Historien blev nu, för många, nyckeln till hur man förstod sig själv och betraktade omvärlden. På universiteten tog den moderna historievetenskapen form samtidigt som historiska tidskrifter och sällskap blomstrade. Historisk forskning tilldelades en central roll i det teologiska arbetet – inte bara i syfte att öka förståelsen för hur man i det förgångna tänkt kring kristen tro, utan också som ett redskap för kritisk granskning av hållbarheten i traditionella kristna trosläror.¹⁰

Ritschl omfamnade helhjärtat sin tids orientering mot historien, övertygad om att en noggrann historisk-kritisk granskning av den tidiga kristendomen inte underminerar tron, utan skapar en grund för den.¹¹ Ritschls historiska studier hade alltid både ett kritiskt och ett konstruktivt syfte. Detta återspeglas också i hans tolkning av Luther, som på ett klart och tydligt sätt illustrerar det nära sambandet mellan den moderna Lutherforskningens framväxt och det historiska medvetandets genombrott.

För Billing och Söderblom sattes den historisk-kritiska stenen i rullning av de nya rönen inom den historisk-kritiska bibelvetenskapen och speciellt av Julius Wellhausens (1844–1918) källkritiska granskning av Moseböckernas tillkomst i *Prolegomena zur Geschichte Israels* från 1878.¹² Billing beskrev

hermeneutik, särskilt 39–92.

10. Se Johannes Zachhuber, *Theology as Science in Nineteenth-Century Germany: From F.C. Baur to Ernst Troeltsch*, Oxford 2013, 4–5, <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199641918.001.0001>.

11. Om de historicistiska dragen i Ritschls teologi, se Michael Daniel Ryan, *The Role of the Discipline of History in the Theological Interpretation of Albrecht Ritschl*, Ann Arbor, MI 1967, 1–248; Svensson, *A Theology for the Bildungsbürgertum*, 64–101; Zachhuber, *Theology as Science*, 135–285.

12. Julius Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Berlin 2012, <https://doi.org/10.1515/9783110869583>.

senare mötet med Wellhausens studie ”som en jordbävning”. Den skakade hans – och många andra studenters – tidigare så fasta tilltro till Bibelns ofelbarhet samtidigt som den också fick en ”avgörande, positivt befruktande betydelse” för hans egen teologi.¹³ Billings och Söderbloms mottagande av den historisk-kritiska forskningen var avgörande för deras tolkning av både Bibeln och Luther.¹⁴

Albrecht Ritschl

Albrecht Ritschl var en av de stora pionjärerna inom modern tysk Luther-tolkning, professor i systematisk teologi och det sena 1800-talets förmodligen mest inflytelserika liberalteolog. Han definierar kristen fullkomlighet i termer av barnskap med Gud och herravälde över världen samt plikttroget utförande av den specifika kallelsen och utvecklandet av moraliska dygder.¹⁵ Den historiske Jesus försåg oss med ett perfekt exempel på detta kristna *Lebensideal* (livsideal), som är kopplat till en positiv hållning till världen. Ritschl anser också att Luther på ett föredömligt sätt ”visat vägen till kristendomens ursprungliga världs- och livsåskådning”.¹⁶

Betoningen på en positiv hållning till världen utgör ett av de mest karaktäristiska dragen i Ritschls tolkning av Luther.¹⁷ På den här punkten hittar man enligt honom också stora skillnader mellan Luther och de flesta andra kristna traditioner. Ritschl argumenterar exempelvis, i första volymen av *Geschichte des Pietismus*, för att katolicism, kristen mystik, anabaptism och pietism förenas av ett negativt, asketiskt bortdragande från världen och det vardagliga livet: den romersk-katolska livsföringen utmärks av ett monastiskt avståndstagande från världen; den kristna mystiken lär ut flykt från världen; det ledande motivet i den anabaptistiska reformationen var

13. Einar Billing, *Herdabrev till prästerskapet i Västerås stift*, 2:a uppl., Stockholm 1962, 46–48. Söderblom redogör för hur han under studietiden konfronterades med Wellhausen och den tyska bibelvetenskapen i Nathan Söderblom, *Svenskars fromhet: Ny följd*, Stockholm 1941, 139–141.

14. Se Anderson, *Gustaf Wingren*, 27–29, 33–37.

15. Albrecht Ritschl, *Unterricht in der christlichen Religion*, 3:e uppl., Bonn 1890, 47. Den kristna fullkomligheten analyseras utförligt i Albrecht Ritschl, ”Die christliche Vollkommenheit: Ein Vortrag”, i Cajus Fabricius (red.), *Die christliche Vollkommenheit: Ein Vortrag – Unterricht in der christlichen Religion*, Leipzig 1924, 1–19; Albrecht Ritschl, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, 3:e uppl., vol. 3, Bonn 1888, 575–634; Ritschl, *Unterricht in der christlichen Religion*, 42–72.

16. Albrecht Ritschl, *Drei Akademische Reden*, Bonn 1887, 7: ”den Weg zu der ursprünglichen Welt- und Lebensanschauung des Christenthums gewiesen hat.”

17. De mest omfattande studierna av Ritschls Luthertolkning är Hofmann, *Albrecht Ritschls Lutherrezeption*; David W. Lotz, *Ritschl and Luther: A Fresh Perspective on Albrecht Ritschl's Theology in the Light of His Luther Study*, Nashville, TN 1974.

katolicismens asketiska förnekande av världen; och pietismen kom att ge nytt liv åt den anabaptistiska hållningen.¹⁸

Ritschls Luthertolkning kan relateras till en större och bitvis väldigt hetsig kontrovers om de historiska och kulturella konsekvenserna av Luthers teologi. Det hela tog sin början när kända tyska idealister, till exempel Johann Gottlieb Fichte (1762–1814) och Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831), och romantiker, bland andra Novalis (1772–1801) och Friedrich Schlegel (1772–1829), under tidigt 1800-tal diskuterade reformationens och Luthers förhållande till upplysningen.¹⁹ Debatten intensifierades vid århundradets mitt när Leopold von Ranke (1795–1886), Ignaz von Döllinger (1799–1890) och andra historiker tvistade om hur Luthers tänkande relaterar till medeltida katolicism och den moderna världens framväxt. Protestanten Ranke hyllade Luther och beskrev hans reformation som en händelse av nästan omätlig betydelse för tysk kultur och identitet.²⁰ Döllinger var däremot, tillsammans med likasinnade romersk-katolska historiker, fast övertygad om att Luthers läror varit förödande för religion, moral och kultur.²¹

Under andra hälften av 1800-talet riktade även icke-katolska tänkare som konst- och kulturhistorikern Jacob Burckhardt (1818–1897) och bibelvetaren och orientalisterna Paul de Lagarde (1827–1891) hård kritik mot Luthers teologi, samtidigt som glorifieringarna av Luther aldrig tycktes ta slut i samband med att 400-årsminnet av hans födelse uppmärksammades 1883.²² Lutherjubiléet ägde rum under en period av stark tysk nationalism i kölvattnet av Tysklands enande 1871, vilket satte tonen på många av de offentliga Luther-talen. Historikern Heinrich von Treitschke (1834–1896) beskrev, i ett av de mest kända talen, Luther som Tysklands stora hjälte och pionjär och som en prototyp för den tyska karaktären och de germanska raserna.²³

18. Albrecht Ritschl, *Geschichte des Pietismus*, vol. 1, Bonn 1880, 28–29, 38, 61. Om den roll som det apostoliska livsidealet spelar i Ritschls analys av kristendomens historiska utveckling, se Phil Hefner, *Faith and the Vitalities of History: A Theological Study Based on the Work of Albrecht Ritschl*, New York 1966, särskilt 45–111; Svensson, *A Theology for the Bildungsbürgertum*, 94–101.

19. Heinrich Bornkamm, *Luther im Spiegel der deutschen Geistesgeschichte*, Heidelberg 1955, 20–22, 27–35.

20. Bornkamm, *Luther*, 37–42; Zachary Purvis, "Martin Luther in German Historiography", i Derek R. Nelson & Paul R. Hinlicky (red.), *The Oxford Encyclopedia of Martin Luther*, vol. 2, New York 2017, 12–13, <https://doi.org/10.1093/acrefore/9780199340378.013.379>.

21. Ernst Schulin, "Luther's Position in German History and Historical Writing", *Australian Journal of Politics and History* 30 (1984), 88, <https://doi.org/10.1111/j.1467-8497.1984.tb00565.x>.

22. Om Lutherjubiléet 1883 i Tyskland, se Hans Düfel, "Das Lutherjubiläum 1883: Ein Beitrag zum Luther- und Reformationsverständnis des 19. Jahrhunderts, seiner geistesgeschichtlichen, theologischen und politischen Voraussetzungen, unter besonderer Berücksichtigung des Nationalismus", *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 95 (1984), 1–93.

23. Heinrich von Treitschke, *Historische und politische Aufsätze*, Leipzig 1897, 393–394.

Ritschls främsta inlägg i 1800-talets Lutherkontrovers är hans tal under Göttingens universitets firande av 400-årsminnet av Luthers födelse, senare tryckt under titeln ”Festrede am vierten Seculartage der Geburt Martin Luthers 10. November 1883”.²⁴ Talet måste ses i ljuset av dåtidens antilutherska polemik. Den omedelbara kontexten är Paul de Lagardes svepande påståenden om den protestantiska reformationens totala oförmåga att åstadkomma något alls av kulturellt värde.²⁵ Ritschl och Lagarde hade varit vänner och känt varandra sedan 1855. Men tecken på en mer ansträngd relation blev synliga efter Lagardes flytt från Berlin till Göttingen, där han blev professor 1869.²⁶ Brytningen inträffade dock först när Lagarde under ett möte i universitetsledningen – där även Ritschl ingick – motsatte sig planerna på att anordna ett firande av Luthers födelsedag eftersom han inte såg någon poäng med att fira en ”obetydlig sekterist” (efter det vägrade Ritschl under fyra år att hälsa på Lagarde).²⁷

Ritschl framställer sitt Luthertal 1883 som ett försök att korrigera ”vitt spridda vantolkningar av [Luthers] reformation” genom att visa på hans allmänna inflytande på modern kultur.²⁸ Luthers betydelse för tysk kultur, politik och vetenskap kan, hävdar Ritschl mot Lagarde och andra, svårigen överskattas. Ritschl argumenterar särskilt för att rötterna till de moderna uppfattningarna om staten, arbete och naturvetenskap måste sökas i Luthers tänkande: Luthers stärkande av statens auktoritet banade väg för den moderna staten; det finns en direkt koppling mellan Luthers kallelse-lära och den moderna värderingen av arbete; och en viktig förutsättning för modern naturvetenskap är, fortsätter Ritschl, Luthers föreställning om den kristna människans andliga herravälde över världen, vilken undanröjde den bävan inför den naturliga världen som under medeltiden hindrat ett noggrant utforskande av naturen.²⁹

På andra ställen driver Ritschl tesen att senare lutherdom gjort avsteg från Luthers insikter i den kristna trons praktiska dimension, vilket lett till en överbetoning på trons religiösa sida och ett negligera av etiken.³⁰

24. Ritschl, *Drei Akademische Reden*, 5–29.

25. För en utförlig analys av Ritschls festtal mot bakgrund av hans kontrovers med Lagarde, se Svensson, *A Theology for the Bildungsbürgertum*, 236–251.

26. Robert W. Lougee, *Paul de Lagarde, 1827–1891: A Study of Radical Conservatism in Germany*, Cambridge, MA 1962, 88–89; Lothar Schmid, *Paul de Lagardes Kritik an Kirche, Theologie und Christentum*, Stuttgart 1935, 58.

27. Otto Ritschl, *Albrecht Ritschls Leben*, vol. 2, Freiburg 1896, 240; Schmid, *Paul de Lagardes Kritik*, 58–59.

28. Ritschl, *Drei Akademische Reden*, 8: ”weit verbreiteten Missdeutungen seiner Reformation.”

29. Ritschl, *Drei Akademische Reden*, 7–9, 15–17. Se också Hofmann, *Albrecht Ritschls Lutherrezeption*, 177–187.

30. Ritschl, *Die christliche Lehre*, 3:e uppl., vol. 3, 10–11.

Frågan om vad som har gått fel i den historiska övergången från Luthers reformatoriska teologi till den lutherska ortodoxin ges en hel del uppmärksamhet i Ritschls verk.³¹ Han identifierar legalism, objektivism, rationalism och skolastik som de huvudsakliga och sammanhängande problemen i den lutherska ortodoxin. Det har, kort sagt, ägt rum ett slags intellektualisering, där tron har reducerats till teoretisk kunskap. Och Philipp Melanchthon (1497–1560), Luthers främsta medarbetare, spelar en central och föga smickrande roll i Ritschls historieskrivning som skapare av den lutherska ortodoxin. I vilket fall förklarar intellektualiseringsprocessen, enligt Ritschl, hur det kan komma sig att senare lutherska teologer har misslyckats med att bevara Luthers reformatoriska insikter.³² Ett viktigt mål som Ritschl satt upp för sig själv är att rädda, reformera och förnya lutherdomen genom att föra den tillbaka till Luthers unika inblick i det kristna livsidealet.³³

Men Ritschl vill inte lyfta in hela Luthers tänkande i samtiden. Faktum är att lutherdomens problem inte startade med Melanchthon utan med Luther själv. Ritschl påstår i jubileumstalet 1883 att Luther inte alltid lyckades hålla fast vid sin återupptäckt av den apostoliska tron.³⁴ Luthers tal om Guds vrede och fördoldhet samt användning av distinktionen mellan lag och evangelium för att förklara rättfärdiggörelseläran är enligt Ritschl exempel på när Luther pressar in sin teologi i dåliga medeltida ramverk.³⁵ Upphöjandet av Luther till skyarna hindrar inte Ritschl från att många gånger uppvisa en fri, distanserad och problematiserande hållning till dennes teologi. Ritschls historiesyn var komplicerad. Ett annat tecken på det är när han argumenterar för att det finns en historisk kontinuitet mellan den protestantiska reformationen och medeltida romersk-katolsk teologi i att de båda betraktar människans frälsning som helt beroende av gudomlig nåd.³⁶

31. Se Albrecht Ritschl, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, 2:a uppl., vol. 1, Bonn 1903, 141–346; Albrecht Ritschl, *Gesammelte Aufsätze*, Freiburg 1893, 170–217; Albrecht Ritschl, *Fides implicita: Eine Untersuchung über Köhlerglauben, Wissen und Glauben, Glauben und Kirche*, Bonn 1890, 56–97; Ritschl, *Geschichte des Pietismus*, vol. 1, 80–96; Albrecht Ritschl, *Theologie und Metaphysik: Zur Verständigung und Abwehr*, 2:a uppl., Bonn 1887, 55–56.

32. Om Ritschls tolkning av den lutherska ortodoxins historiska utveckling, se Hefner, *Faith and the Vitalities of History*, 61–70; Lotz, *Ritschl and Luther*, 76–84, 171–172.

33. Se Ritschl, *Drei Akademische Reden*, 27–28.

34. Ritschl, *Drei Akademische Reden*, 17–18.

35. Albrecht Ritschl, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, 1:a uppl., vol. 1, Bonn 1870, 210–211; Ritschl, *Die christliche Lehre*, 2:a uppl., vol. 1, 187–191.

36. Ritschl, *Die christliche Lehre*, 2:a uppl., vol. 1, 152–153. Redan 1872 hävdade Wilhelm Maurenbrecher (1838–1892) att Ritschl var den som nått längst när det gäller att sakligt bedöma Luthers relation till medeltida teologi. Wilhelm Maurenbrecher, "Neuere Erscheinungen der Lutherliteratur", *Historische Zeitschrift* 27 (1872), 120–121, <https://doi.org/10.1524/hzhz.1872.27.jg.116>.

Låt oss sammanfatta några viktiga drag i Ritschls Lutheranvändning. Hos Ritschl finner vi, för det första, ett konstruktivt bruk av Luthers tänkande. Walther von Loewenich (1903–1992) observerade redan 1963 att Ritschl är den första moderna teolog som gör Luthers idéer till centrum i sitt eget teologiska system.³⁷ Ritschls konstruktiva ansats blir också synlig i hans bruk av Luther för att komma till rätta med negligierandet av etiken i modern lutherdom. För det andra är Ritschl en pionjär inom Lutherforskningen därför att han utmanar nedärvda uppfattningar om Luther och vågar närma sig Luthers texter med nya glasögon. Ett tredje och sista banbrytande drag är Ritschls historiska kontextualisering av Luthers teologi. Ritschl resonerar kring hur historiska händelser påverkar Luthers tänkande och identifierar en utveckling i Luthers teologi över tid. Han ställer också frågor om och undersöker Luthers förhållande till apostolisk kristendom, medeltida katholicism, luthersk ortodoxi och den moderna världen.

De centrala dragen i Ritschls inflytelserika Lutheranvändning illustrerar några av de mest fundamentala drivkrafterna bakom den moderna Lutherforskningens framväxt.³⁸ Dessutom utgör Ritschls forskning det tidigaste exemplet på ett mer genomarbetat och omfattande försök att använda Luther konstruktivt bland 1800-talets tyska teologer. Hans sätt att historiskt kontextualisera Luther och använda honom till att formulera en modern teologi och lösa samtida utmaningar hade också en stor påverkan på den tyska Lutherrenässansen, som inleddes med Karl Holls (1866–1926) uppsats ”Die Rechtfertigungslehre in Luthers Vorlesung über den Römerbrief mit besonderer Rücksicht auf die Frage der Heilsgewissheit” och löpte parallellt med Lutherrenässansen i Sverige.³⁹

37. Walther von Loewenich, *Luther und der Neuprottestantismus*, Witten 1963, 92.

38. För översikter om 1800-talets tyska Lutherforskning, se Heinrich Assel, ”The Use of Luther’s Thought in the Nineteenth Century and the Luther Renaissance”, i Robert Kolb, Irene Dingel & Lubomír Batka (red.), *The Oxford Handbook of Martin Luther’s Theology*, Oxford 2014, 551–566; Bornkamm, *Luther*, 167–271, <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199604708.013.014>; Karl-Heinz zur Mühlen, ”Im 19. Jahrhundert”, i Albrecht Beutel (red.), *Luther Handbuch*, Tübingen 2010, 477–482.

39. Karl Holl, ”Die Rechtfertigungslehre in Luthers Vorlesung über den Römerbrief mit besonderer Rücksicht auf die Frage der Heilsgewissheit”, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 20 (1910), 245–291. Ritschls påverkan på Holls Lutherforskning diskuteras i Lotz, *Ritschl and Luther*, 153–161. Holls reception av Ritschls Luthertolkning analyseras också fortlöpande i Walter Bodenstern, *Die Theologie Karl Holls im Spiegel des antiken und reformatorischen Christentums*, Berlin 1968, <https://doi.org/10.1515/9783110821703>. Standardverket om Lutherrenässansen i Tyskland är Heinrich Assel, *Der andere Aufbruch: Die Lutherrenaissance – Ursprünge, Aporien und Wege: Karl Holl, Emanuel Hirsch, Rudolf Hermann (1910–1935)*, Göttingen 1994.

Einar Billing

Vi har redan varit inne på att den historisk-kritiska bibelexegetiken började sätta den svenska akademiska teologin under tryck mot slutet av 1800-talet. Åren runt sekelskiftet 1900 var också en orolig period för Svenska kyrkan. De frikyrkliga väckelserna argumenterade för att statskyrkosystemet är obiblistiskt och kritiserade Svenska kyrkan för att inte leva upp till det nytestamentliga församlingsidealet.⁴⁰ Dess auktoritet ifrågasattes även av en kyrkokritisk och socialdemokratisk arbetarrörelse, som anklagade kyrkan för att hindra nödvändiga samhällsförändringar.⁴¹ Omfattningen av Svenska kyrkans kris vid denna tid kan diskuteras,⁴² men det står i alla fall klart att många inom prästerskapet och ledarskiktet upplevde en mycket stor oro. Och det går inte att bortse från det upplevda hotet mot den svenskkyrkliga lutherska traditionen runt sekelskiftet om man vill förstå det historiska sammanhanget för Einar Billings tolkning av Luthers teologi.

Billing, sedermera professor i dogmatik och moralteologi samt biskop i Västerås stift, slår i *Luthers lära om staten* fast att det egentligt nya och avgörande i Luthers åskådning ”kan givas med ett enda ord: evangelium – evangelium medvetet fattat i dess motsats till allt vad lag heter”.⁴³ Billings förståelse av kärnan i Luthers teologi får sitt klaraste uttryck i hans mest kända skrift, *Vår kallelse* (1909). Där skriver han att alla Luthers olika tankar, ”tätt såsom rosens blad, sluta sig kring ett gemensamt centrum, stråla ut såsom solens strålar från en glödande kärna: evangeliet om syndernas förlåtelse”, och ställer upp följande metodiska regel för Lutherstudium: ”tro aldrig att du kommit till rätta med en luthersk tanke, förrän det lyckats dig att reducera den till ett enkelt korollarium till syndaförlåtelsens tanke.”⁴⁴

Den detaljerade och omsorgsfulla analysen i *Luthers lära om staten* är bitvis svår att följa. Men Billing lyckas samtidigt – inte minst tack vare sin historisk-kritiska skolning – ge en närmast förebildlig belysning av komplexiteten i Luthers tänkande. En annan likhet med Ritschl är att vi inte finner något fullständigt omfamnande av Luther hos Billing. I docentavhandlingen stöter man nu och då på avsnitt där Billing påtalar nödvändigheten av att överge Luthers uppfattning i olika teologiska frågor. Billing är särskilt avvisande mot det han kallar för Luthers ”asketiska syn”, som bland annat uttrycks i en betoning på korset i det kristna livet, och som Billing

40. Gunnar Westin, *Den kristna friförsamlingen i Norden: Frikyrklighetens uppkomst och utveckling*, Stockholm 1956, 233–237.

41. Sven-Åke Rosenberg, *Kyrkan och arbetarrörelsen*, Lund 1948, 115–144.

42. Sven Thidevall, *Kampen om folkekyrkan: Ett folkekyrkligt reformprograms öden 1928–1932*, Stockholm 2000, 82.

43. Billing, *Luthers lära om staten*, 89.

44. Einar Billing, *Vår kallelse*, 4:e uppl., Stockholm 1920, 6–7.

avfärdar som en medeltida rest.⁴⁵ En liknande hållning till Luther uttrycks i *Vår kallelse*. Där framhåller Billing visserligen att vi måste lära av Luther för att förstå den kristna kallelselärans centrum i syndernas förlåtelse, men det får inte stanna vid en tillbakagång – en korrigerande är nödvändig: ”en blott återgång blir det ej, kan det ej bliva och får det ej bliva.”⁴⁶

De få gånger Billing behandlar den historiska relationen mellan Luthers teologi och den lutherska ortodoxin handlar det i regel om att peka på skillnaderna. Ett viktigt exempel är Billings artikel om Melanchthon i uppslagsverket *Nordisk Familjebok*. Artikelnen innehåller positiva skrivelser om den klara formen på Melanchthons teologi och hans vetenskapliga insatser på olika områden, men påstår samtidigt att Melanchthon på grund av sin ängslighet och konflikträdsla var föga skickad att leda reformationsverket efter Luthers död. Billing är, i överensstämmelse med Ritschl, dessutom kritisk till den doktrinära och traditionalistiska formen på Melanchthons teologi, som han menar på ett ödesdigert sätt levde vidare i den lutherska ortodoxin.⁴⁷

Billings folkkyrkotanke växer fram successivt och de mest kända formuleringarna finns i de artiklar och föredrag som är samlade i *Den svenska folkkyrkan* (1930). Vi har sett att Billing framhåller evangeliet om syndernas förlåtelse som den kristna trons kärna. Och ”om man klart tänker igenom innehållet i det kristna evangeliet, måste man”, skriver han, ”komma till att den religiöst starkast motiverade organisationsformen är folkkyrkan”.⁴⁸ Den centrala idén i Billings folkkyrkosyn är också den förekommande och universella nåden, den oförtjänta av Gud till alla människor erbjudna nåden. Gud möter människan och erbjuder henne nåden eller förlåtelsen innan hon har tron. Denna grundläggande kristna tanke måste enligt Billing åter speglas i hur kyrkan organiseras. I det avseendet är territorialförsamlingen av stor betydelse: en geografisk bestämning av församlingens gränser vittnar, hävdar Billing, om nådens universalitet, om att Guds oförtjänta nåd är erbjuden alla och att alla – oavsett om man har personlig tro eller inte – ges rätt att tillhöra en församling.⁴⁹

45. Billing, *Luthers lära om staten*, 112–116. Se också Gustaf Wingren, *Einar Billing: En studie i svensk teologi före 1920*, Lund 1968, 69–72.

46. Billing, *Vår kallelse*, 21–22.

47. Einar Billing, ”Melanchthon, Philipp”, i Theodor Westrin (red.), *Nordisk Familjebok*, 2:a uppl., vol. 18, Stockholm 1913, 14–17. Melanchthon blev i stor utsträckning åsidosatt under den svenska Lutherrenässansen, se Carl Axel Aurelius, ”Verräter’ – Das Melanchthonbild in der schwedischen Lutherrenaissance”, i Birgit Stolt (red.), *Philipp Melanchthon und seine Rezeption in Skandinavien*, Stockholm 1998, 95–102.

48. Einar Billing, *Den svenska folkkyrkan*, Stockholm 1930, 124.

49. Om Billings folkkyrkotanke, se Ingmar Brohed, ”Einar Billing och ’den religiöst motiverade folkkyrkan’”, i Kajsa Ahlstrand et al., *Kyrkan – folket*, Uppsala 1997, 9–20; Jan Eckerdal, *Folkkyrkans kropp: Einar Billings ecklesiologi i postsekulär belysning*, Skellefteå 2012,

Billing grundar sitt tänkande kring kyrkan i det han betraktar som mest centralt i Luthers reformatoriska teologi, evangeliet om syndernas förlåtelse.⁵⁰ Det går däremot inte heller på kyrkosynens område att sätta något enkelt likhetstecken mellan Billings egen position och hans läsning av Luther. Ett exempel på Billings fria hållning är att han avvisar Luthers försvar av nycklamakten. Billing betraktar ett offentligt uteslutande ur församlingen av obotfärdiga syndare som oförenligt med den förekommande nådens kyrka – endast den som frivilligt utträder kan skiljas från kyrkan.⁵¹

Billings förståelse av folkkyrkan kan kopplas till den kris som Svenska kyrkan upplevde runt sekelskiftet – speciellt den frikyrkliga kritiken mot statskyrkosystemet och ifrågasättandet av en kyrka där människors tro inte är avgörande för medlemskap. I vilken utsträckning denna kritik har drivit fram Billings folkkyrkovision är svårt att avgöra,⁵² men att han använde sin Luther-influerande folkkyrkotanke till att hantera och bemöta de frikyrkliga argumenten står klart. Det stora problemet med den frikyrkliga församlingssynen är enligt Billing att den inkluderar ett troskrav som fördunklar nåden. Billing hävdar i stället, som vi sett ovan, att den för kristendomen centrala idén om den universella och förekommande nåden, som Luther betonar på ett föredömligt sätt, bäst gestaltas av en folkkyrka där församlingens gränser bestäms geografiskt och inte av personlig tro.⁵³

Nathan Söderblom

Den teologi och Luthertolkning som Nathan Söderblom – professor i religionshistoria, ärkebiskop samt ekumenisk banbrytare – utvecklade kan även den relateras till Svenska kyrkans självupplevda kris vid sekelskiftet 1900. Men den omedelbara kontexten för Söderbloms mest betydelsefulla verk om Luther, *Humor och melankoli och andra Lutherstudier* från 1919,⁵⁴ är en annan kris – krisen i den samtida Lutherforskningen, som han kallar den i ett föredrag från 1920. Krisen tar sig enligt Söderblom uttryck i en polarisering, där båda sidor förenas i ett problematiskt lösgörande av Luthers teologi från medeltida katolicism. I det protestantiska lägret – med Ritschls lärjungar i främsta ledet – framställs Luther ”som det gamla evangeliets nye

67–108.

50. För en detaljerad analys av hur Luthertolkningen påverkat Billings ecklesiologi, se Gösta Wrede, *Kyrkosynen i Einar Billings teologi*, Stockholm 1966, särskilt 50–95.

51. Se Thomas Ekstrand, ”Folkkyrkotanken som luthersk kyrkovision”, i Elisabeth Gerle (red.), *Luther som utmaning: Om frihet och ansvar*, Stockholm 2008, 173.

52. Se diskussionen i Eckerdal, *Folkkyrkans kropp*, 78–80.

53. Om Billings svar på den frikyrkliga kritiken av Svenska kyrkan, se Eckerdal, *Folkkyrkans kropp*, 80–81; Edvard Rodhe, *Svenska kyrkan omkring sekelskiftet*, Stockholm 1930, 385–387.

54. Nathan Söderblom, *Humor och melankoli och andra Lutherstudier*, 2:a uppl., Stockholm 1983.

härold efter en lång parentes av villfarelse och sedligt mörker”. Motsättningen mellan Luther och medeltiden har – inte minst genom Heinrich Denifles (1844–1905) Lutherkritik – om möjligt gjorts ännu skarpare i det romersk-katolska lägret. Där beskrivs han som ”den store avfällingen”, som förkroppsligar en ”satanisk revolt mot kyrkan”.⁵⁵

I *Humor och melankoli* ger sig Söderblom i kast med en analys av Luthers personlighet med fokus på hans humor och melankoli. Söderblom beskriver Luthers humor, grundad i en förvisning om syndernas förlåtelse och förtröstan på Guds nåd, i termer av en säkerhetsventil. Den räddade honom från uppblåsthet och hjälpte honom att lämna bakom sig konstruerade fromhetsmönster till förmån för äkta religion. Luthers humor hade också en tröstande funktion eftersom den avlastade hans skuld- och ångesttyngda själ. Enligt Söderblom uppstår Luthers melankoli när han, om än tillfälligt, förlorar sin visshet om syndernas förlåtelse och känner personlig skuld, vilket leder till en erfarenhet av Guds vrede. Tungsinnets och skuldmedvetandet spelar även en positiv roll. De driver Luther till att förkasta all egen förtjänst och fullständigt förtrösta på Guds nåd. I Söderbloms Luthertolkning speglar alltså Luthers humor och melankoli i slutändan den centrala betydelse som förtröstan – den kristna religionens medelpunkt – har i hans religiositet.⁵⁶

En viktig tematik i *Humor och melankoli* är Luther och medeltidens mystik. Söderblom hävdar att Luthers förtröstansreligion innebär en fulländning av den positiva linjen i den medeltida mystiken eller fromheten. Det går därmed att tala om en kontinuitet mellan Luther och den tidigare mystiska fromhetstraditionen. Men Söderblom är samtidigt noga med att skilja Luthers personlighetsmystik, där en kristens gemenskap med Gud präglas av en inre förtröstan, från de grenar av mystiken som utmärks av en strävan efter en förening med Gud och andliga övningar.⁵⁷

Framställningen av Luthers förtröstansreligion som en fortsättning på det förnämsta i den medeltida fromheten är den ekumeniskt sinnade Söderbloms försök att lösa dåtidens polarisering, kännetecknad av att både protestanter och katoliker – om än av olika anledningar – uppfattar Luther som stående i skarp kontrast till den medeltida kyrkan. Söderblom konstaterar i artikeln ”Evangelisk katolicitet”, att det nu ”är hög tid för den

55. Nathan Söderblom, *Tre livsformer: Mystik, förtröstan, vetenskap*, Stockholm 1922, 79–80. Se också Mogård, *Förtröstans hermeneutik*, 159–160.

56. Söderblom, *Humor och melankoli*, 45–48, 202–208, 217–221. För sammanfattningar av Söderbloms *Humor och melankoli*, se Lange, *Nathan Söderblom och hans tid*, 434–449; Mogård, *Förtröstans hermeneutik*, 162–176.

57. Söderblom, *Humor och melankoli*, 89–90, 184–186, 308–309. Se också Nathan Söderblom, ”Evangelisk katolicitet”, i Edvard Lehmann, Nathan Söderblom & Knut Bernhard Westman, *Enig kristendom*, Stockholm 1919, 73–75; Söderblom, *Tre livsformer*, 80–81.

protestantiska teologin att lämna det ohistoriska betraktelsesättet med skuttet från Paulus och Augustinus över till Luther. Luther är icke en reprimator, utan en fortbildare och skapare medelst det material, som kyrkan gav honom”.⁵⁸

Söderblom är också kritisk till den ritschlianska historieskrivningens förenklade karaktärisering av Luthers relation till den lutherska ortodoxin. Det är sant att även Söderblom i viktiga avseenden betraktar den ortodoxa teologin – inte minst på grund av dess starka bokstavs- och auktoritetstro – som ett fall från Luthers reformatoriska insikter. Men på det hela taget hittar vi en mer nyanserad bild hos Söderblom. Han argumenterar exempelvis, i *Religionsproblemet inom katolicism och protestantism*, för att den lutherska ortodoxin i någon mån har förvaltats Luthers förtröstansmystik genom sitt tal om ”unio mystica”, den mystiska föreningen mellan Gud och människa.⁵⁹

Men även Söderblom kritiserar Luther på vissa punkter.⁶⁰ Han invänder bland annat mot bristande historisk medvetenhet och skolastiska tanke-mönster hos Luther,⁶¹ problematiserar hur Luthers tvåregementslära motverkar individuellt samhällsengagemang⁶² samt anmärker på hårdheten i Luthers polemiska skrifter och hans agerande under bondeupproret.⁶³ Ett par viktiga orsaker till att en distanserad hållning till Luther emellanåt skinner igenom i Söderbloms forskning, likväl som i Ritschls och Billings texter, är med all säkerhet hans historisk-kritiska medvetenhet och ambition att separera förlegade idéer hos Luther från tankegångar som är användbara i en modern kontext.

Den historisk-kritiska forskningen satte, på ett liknade vis som hos Ritschl, ett avgörande avtryck på Billings och Söderbloms tolkningar av Luther och väckte deras intresse för att förstå hans roll i den kristna teologihistorien. Billing och Söderblom, om än i mindre utsträckning den senare, har kritiserats för ett frigörande av Luthers teologi från historien.⁶⁴ När deras mer strikta bidrag till Lutherforskningen betraktas är det svårt att finna stöd för ett sådant påstående. Både *Luthers lära om staten* och *Humor och melankoli* innehåller utförliga problematiseringar av Luthers teologi och komplexa analyser av hur hans tänkande förhåller sig till medeltida teologi

58. Söderblom, ”Evangelisk katolicitet”, 74.

59. Nathan Söderblom, *Religionsproblemet inom katolicism och protestantism*, vol. 1, Stockholm 1910, 273–281. Se också Mogård, *Förtröstans hermeneutik*, 151–152.

60. Söderbloms Lutherkritik behandlas i Lange, *Nathan Söderblom och hans tid*, 99–100, 117–118, 435–436, 445–446; Mogård, *Förtröstans hermeneutik*, 63–65, 67–68, 87–88, 168.

61. Nathan Söderblom, *Luthers religion*, Stockholm 1893, 77–81.

62. Nathan Söderblom, *Jesu bergspredikan och vår tid*, 2:a uppl., Stockholm 1930, 118–119.

63. Söderblom, *Humor och melankoli*, 17–18, 25–26, 344–346.

64. Carl Axel Aurelius, *Luther i Sverige: Den svenska lutherbilden under fyra sekler*, 2:a uppl., Skellefteå 2015, 219–220; Gustaf Wingren, *Svensk teologi efter 1900*, Stockholm 1958, 9–10.

och fromhet. Visst går det att tala om ett slags renodling av Luther hos Billing och Söderblom, men det handlar i hög grad om en medveten bearbetning som syftar till att göra den lutherska traditionen relevant för moderna människor. I sitt moderniseringsarbete är Billing och Söderblom, i likhet med Ritschl, explicita med att de vill lägga fokus på Luthers reformatoriska insikter och skala bort element i hans åskådning som inte längre är gångbara.

Slutsats

Jag har demonstrerat att det finns en kontinuitet mellan hur Ritschl och den svenska Lutherrenässansens första generation använder sig av Luther. Vi har sett att Ritschl, Billing och Söderblom förenar noggranna studier av Luthers texter med ett intresse för att förstå hans plats i kristendomens och västerlandets historia. Det är dessutom tydligt att de försöker hantera samtida utmaningar konstruktivt med Luthers hjälp.⁶⁵ För Ritschl, Billing och Söderblom är Luther den store troshjälten och förnyaren av apostolisk kristendom. Men analysen har samtidigt visat att de emellanåt har ett anmärkningsvärt fritt och problematiserande förhållningssätt till hans tänkande.

Hur ska då de identifierade likheterna förstås? Billing och Söderblom var väl förtrogna med Ritschls verk. Det råder inte heller någon tvekan om att han utövat ett påtagligt inflytande på deras Luthertolkning. Samtidigt bör det påpekas att den typ av konstruktiv Luthertolkning som har diskuterats ovan var utbredd i början av 1900-talet – tidpunkten för den moderna Lutherforskningens genombrott i Sverige – och därmed har Billings och Söderbloms försök att modernisera lutherdomen med Luthers hjälp säkerligen inspirerats från flera olika håll. Men inte desto mindre var Ritschl den store pionjären på det här området. Han utvecklade ett kreativt sätt att närma sig och göra bruk av Luthers teologi som fick stor spridning, så småningom även till Sverige. Ritschl satte därmed igång en rörelse inom modern luthersk teologi som Billing och Söderblom senare blev en del av, även om de likheter som lyfts fram i den här artikeln inte på ett enkelt sätt kan förklaras genom att de studerat hans skrifter.

Ritschls, Billings och Söderbloms övergripande Lutheranvändning hänger, som jag har argumenterat för, nära samman med deras positiva mottagande av det historisk-kritiska medvetandet och vilja att modernisera den

65. Andra exempel på när Luther spelar en central roll i deras inlägg i samtida diskussioner är Ritschls och Söderbloms teologiska svar på modern materialism (Ritschls bemötande av materialism analyseras i Svensson, *A Theology for the Bildungsbürgertum*, 171–199; Söderbloms försök att handskas med materialistiska tendenser diskuteras i Mogård, *Förtröstans hermeneutik*, 44–55) samt Billings och Söderbloms hanterande av historisk-kritisk bibelvetenskap (se Anderson, *Gustaf Wingren*, 27–42).

rådande lutherdomen, som de finner oförmögen att hantera viktiga samtidsproblem. Mot bakgrund av deras historisk-kritiska skolning och teologiska moderniseringsprojekt blir det begripligt att de i sina akademiska skrifter ofta lyckas hålla en större distans till Luther än många lutherska kollegor, och att deras Luthertolkningar betonar aspekter som de anser vara särskilt relevanta och fruktsamma i ett modernt samhälle.

Det finns både möjligheter och risker med en konstruktiv användning av Luther. Tidigare kristen tradition är en rik källa att ösa ur och Luthers tänkande är en tillgång även för dagens teologer när de arbetar med att ge svar på olika nutida utmaningar. Att relatera Luther till dagsaktuella problem gör honom inte bara intressant, utan kan också ge nya ingångar till och en bättre kunskap om hans teologi. Men en uppenbar fara ur ett historiskt perspektiv med att göra Luther till en grundbult i ett moderniseringsprojekt är att man felaktigt nedtonar eller förvanskar sådant i hans tänkande som inte passar in. Och det går, naturligt nog, att hitta ett antal exempel på både spännande samtida tillämpningar och problematiska beskrivningar av Luthers teologi hos Ritschl, Billing och Söderblom.

Att ta hänsyn till den övergripande Lutheranvändningen är inte bara väsentligt för en förståelse av 1800-talets ritschlianer och 1900-talets svenska Lutherrenässans. Den som blickar mot Tyskland under första hälften av 1900-talet, ser att nästan varje ledande protestantisk teolog – Karl Barth (1886–1968) inkluderad – hämtat avgörande inspiration från Luthers tankegångar.⁶⁶ Och Luther har givetvis en stor betydelse även för en hel del teologer i dag. Många Lutherforskare av rang har otvivelaktigt drivits av ett mer strikt historiskt intresse. Men många är också de genombrott inom Lutherforskningen som inlets med kreativa försök att lösa samtida utmaningar med Luthers hjälp. Det perspektivet har ingen som vill nå en djupare förståelse av modern Luthertolkning råd att undvara. ▲

SUMMARY

There are plenty of misconceptions about how the Luther Renaissance in Sweden relates to Albrecht Ritschl and nineteenth-century German Luther research. This article sheds new light on the importance of Ritschl's groundbreaking Luther interpretation to the first generation of the Swedish Luther Renaissance, as represented by its leading voices – Einar Billing and Nathan Söderblom. I demonstrate that there are substantial similarities between how Ritschl, Billing, and Söderblom approach and make use of Luther's thought. They all combine a careful analysis

66. Se James M. Stayer, *Martin Luther, German Saviour: German Evangelical Theological Factions and the Interpretation of Luther, 1917–1933*, Montreal 2000.

of Luther's theology with an interest in understanding his role in history. And despite their high regard of Luther as the great Protestant reformer, Ritschl, Billing, and Söderblom at times show a considerable distance to his thinking. It is also evident that they found solutions to contemporary questions and challenges in Luther's writings. Their constructive use of Luther is, I further argue, closely related to a positive reception of historical criticism and an ambition to make Lutheranism relevant to modern society. This to a large extent explains why Ritschl, Billing, and Söderblom have a freer attitude towards Luther than many of their Lutheran colleagues, and also why they emphasize those aspects of his theology that they consider especially fruitful for modern society.

”Ett löfte om lycka”

Teologiska perspektiv på den vackra kvinnan som motiv i Honoré de Balzacs novell Det okända mästerverket

ANNA SJÖBERG

Anna Sjöberg är teologie doktor i systematisk teologi vid Lunds universitet.

sjoeberg.anna@gmail.com

Hon är inte en duk, hon är en kvinna! En kvinna i vars sällskap jag gråter, skrattar, talar, tänker. Vill du då att jag plötsligt skall kasta bort tio år av lycka på samma sätt som man slänger en gammal rock? Att jag med en gång skall upphöra att vara far, älskare och Gud? Den kvinnan är inte något skapat, hon är en skapelse.¹

Den franske 1800-talsförfattaren Honoré de Balzac (1799–1850) korta novell *Le Chef-d'œuvre inconnu*, först publicerad 1831 och översatt till svenska som *Det okända mästerverket*, har en fascinerande status som ett slags budbärare mellan konsten och filosofin, mellan konstnären och konstens filosofiska utläggare. Skildringen av tre konstnärer i olika stadier av sina liv och sina karriärer, med mästern Frenhofer som berättelsens nav, har som konsthistorikern Dore Ashton (1928–2017) slog fast redan 1960 blivit till en ”fabel för den moderna konsten”.² Flera tongivande moderna konstnärer, författare och kompositörer har fångats av porträttet av denne Frenhofer och inspirerats av Balzacs skildring av livet som konstnär, såsom Paul Cézanne (1839–1906), Pablo Picasso (1881–1973), Rainer Maria Rilke

1. Honoré de Balzac, *Det okända mästerverket och andra berättelser*, Uddevalla 1978, 42. Alla sidhänvisningar i brödtextern är till denna svenska utgåva. Den franska originaltexten återfinns i Honoré de Balzac, *La Comédie humaine: 10. Études philosophiques*, Paris 1979, 19–51.

2. Det är också titeln på hennes bok om Balzacs novell: Dore Ashton, *A Fable of Modern Art*, London 1960.

(1875–1926) och Arnold Schönberg (1874–1951).³ Novellen har tolkats av en närmast oöverskådlig mängd teoretiker av olika schatteringar,⁴ bland dem tongivande filosofer som Giorgio Agamben, Michel Serres (1930–2019) och Georges Didi-Huberman,⁵ som alla på sitt sätt bidragit till dess närmast mytologiska status som portaltext för den modernistiska konsten.⁶ Receptionen kretsar generellt kring frågor om konstens relation till sitt objekt och den abstrakta konstens födelse, men i själva verket finns det ett tema som överskuggar alla andra i denna korta novell, nämligen konstens relation till ”den vackra kvinnan” som begärsobjekt. Det mästerverk som omnämns i titeln är nämligen inget annat än det perfekta kvinnoporträttet, och tillika en avbildning av konstnärens forna älskarinna, som han kallar sin *belle noisesuse* (ungefär ”sköna crosstifterska”). Som den amerikanska konsthistorikern Lynda Nead konstaterar med viss syrlighet i inledningen till sin bok *The Female Nude*, finns det i konsthistorien ingenting som mer kärnfullt signalerar ”konst” än den vackra, med fördel nakna kvinnan.⁷ Ett besök på valfritt historiskt konstmuseum bekräftar vad som närmast måste betraktas som en truism. Men vad är det egentligen som sker i mötet mellan konsten och den vackra kvinnan? Intressant nog berör ingen av ovannämnda teoretiker detta tema i egentlig bemärkelse.⁸ *Det okända mästerverket* ger oss

3. Om dessa fyra gestalter och deras relation till Balzacs novell, se Ashton, *A Fable of Modern Art*.

4. ”Yet both stories [Sarrasine och *Det okända mästerverket*], so buried in critical discourse that it is hard to write about them at all, have become virtual emblems – within and beyond Balzac studies – of the notion that the secrets of art are ultimately empty, contentless secrets.” Diana Knight, ”From Painting to Sculpture: Balzac, Pygmalion and the Secret of Relief in ‘Sarrasine’ and ‘The Unknown Masterpiece’”, *Paragraph* 27:1 (2004), 79, min kursivering. Knight berör genustemat, som kommer att stå i fokus för min läsning, men har valt att ägna sin artikel åt frågan om just hemlighetens roll i *Det okända mästerverket* och en annan av Balzacs noveller som ofta läses tillsammans med denna, nämligen *Sarrasine*. Hennes behandling av temat är med andra ord allt annat än omedelbar, och går via vad jag uppfattar som en alltför abstraherande, psykoanalytiskt orienterad omväg. Beröringspunkterna med mitt tema är tämligen få.

5. Giorgio Agamben, *Människan utan innehåll*, Norrköping 2019, 24–29; Michel Serres, *Genèse*, Paris 1982; George Didi-Huberman, *La Peinture incarnée*, Paris 1985.

6. Didi-Huberman, *La Peinture incarnée*, 82, talar om Balzacs novell som ”i varje fall nära myten”, även om den ”strängt taget inte är en myt”. Alla översättningar från franska är mina, om inte annat anges.

7. Lynda Nead, *The Female Nude: Art, Obscenity and Sexuality*, London 1992, 1.

8. I Serres *Genèse* tjänar *Det okända mästerverket* som utgångspunkt för en vittförgrenad reflexion över det kaos och den mångfald som föregår enheten och ordningen. Frenhofers *belle noisesuse* är i själva verket, om vi följer Serres, inte så mycket en målning som en framställning av själva ”produktionen av tingen” (s. 43). Det gäller, skriver Serres, att föreställa sig ”den turbulenta Venus, ovan havets oväsen” (s. 195). Genusproblematiken intar följaktligen ingen roll i Serres bok, där fokus flyttas från Pygmaliontemat till Frenhofers okända mästerverk som en bild för det möjligas och vetbaras födelse. Agamben, *Människan utan innehåll*, 24–28, utviner i sin tur en produktiv estetisk dualitet mellan konstnären och åskådaren med utgångspunkt hos Friedrich Nietzsche (1844–1900), och denna dualitet blir bestämmande i

förvisso mycket material att arbeta med, men frågan om förhållandet mellan konsten och kvinnan behandlas inte heller här explicit, utan möter oss i formen av en självklarhet. Den fungerar som en utgångspunkt som tycks överflödigt att kommentera, men som icke desto mindre problematiseras genom det intrikata skeende som i slutet av novellen sätter konstnärens relation till den levande kvinnan i centrum.

I sin läsning av Frenhofers figur karaktäriserar Agamben konstnärens relation till sitt verk med hjälp av Stendhals (1783–1842) berömda formulering *une promesse de bonheur*, ett löfte om lycka. Denna relation är tvetydig, och rymmer enligt Agamben en destruktiv sammanblandning av ”konst” och ”liv”, där konsten blir ett medel för en ”obegränsad ökning och utveckling av livets värden”⁹ i skarp kontrast mot den ”intresselösa” funktion som konsten kommit att identifieras med efter Immanuel Kant (1724–1804). Sammankopplingen av Stendhals utsaga med Balzacs novell är, även bortom den estetikhistoriska frågeställning som upptar Agamben, ytterst träffande, varför den också har fått tjäna som titel på föreliggande essä. Det jag ämnar göra i denna artikel är att presentera ett ämne som har en tydlig teologisk förankring genom sin upptagenhet vid skapelsen av mänskligt liv, men som i stor utsträckning gått under radarn i samtidens teoretiska landskap, både inom feministisk teologi och andra angränsande discipliner. Ämnet är närmare bestämt den sammanflätning av religiösa och sekulära kategorier som ligger till grund för den centrala roll som den vackra kvinnan – i egenskap av föreställning och bild – har i det västerländska samhället, och som jag här kommer att presentera genom en närläsning av Balzacs berömda novell.

hans läsning av Frenhofer som sinnebild för den moderna konsten. I själva verket är det denna dualitet som sliter sönder Frenhofer i slutet av novellen då han tvingas beskåda sitt verk från åskådarens intresselösa position och inte längre endast från konstnärens involverade relation till sitt verk. För Georges Didi-Huberman, slutligen, som ägnar en stor del av sin bok *La peinture incarnée* åt *Det okända mästerverket*, är det måleriet självt som står i centrum. Eftersom Didi-Huberman undersöker det ”inkarnerade måleriet” är dynamiken mellan den manlige konstnären och den kvinnliga modellen inte frånvarande, som hos Serres. Däremot innebär detta inte att texten reflekterar över genusproblem. Läsningen sker nämligen genomgående utifrån en primär identifikation med målaren, med den erotiskt laddade blicken på konstens objekt (det vill säga kvinnan, i detta fall). Således kan Didi-Huberman tala om att kvinnan ”ger sig till den, för vilken att titta innebär att titta neråt, ända till botten” (s. 85), i enlighet med en sexistisk metaforik som gör sig påmind vid återkommande tillfällen i texten. Även där Didi-Huberman kommenterar det faktum att det rör sig om skapandet av en ”ojämförlig kvinna” (s. 117) i ljuset av en misogyn grundsyn – berättelsen om Frenhofer är en modern version av den antika myten om Pygmalion, som var berömd för sitt kvinnoförakt – sker det utan att han för den skull låter denna aspekt träda in i bokens övergripande argumentation. Ingen av dessa tongivande tolkningar av Balzac riktar alltså blicken mot genusrelationens *betydelse* för det konstbegrepp som undersöks och skärskådas. Detta är, tycks det mig, särskilt anmärkningsvärt med tanke på hur central denna relation är i novellens beskrivning av konstens drivkrafter och förhållande till ”liv”.

9. Agamben, *Människan utan innehåll*, 16, 27.

Denna typ av läsning, som föresätter sig att avkoda och analysera de *teologiska* och *religiösa* kategorier – relationen mellan mänskligt och gudomligt skapande, mellan natur och konst – som strukturerar Balzacs *sekulära* novell, saknas helt i hittillsvarande forskning. Novellen vittnar nämligen på ett exemplariskt sätt om den kraftförskjutning där både skapelseakten och själva skapelsen, vilka tidigare tillskrivits en gudomlig ordning, nu blir till en fråga om människans agens. Jag kommer härvidlag att ta hjälp av den franske fenomenologen och teologen Jean-Luc Marions distinktion mellan ikon och idol.

Som det inledande citatet ger vid handen tycks frågan om det *mänskliga* skapandet av den perfekta kvinnan vara oavvisligt förbunden med hur denna skapelseakt står i relation till Guds eller naturens skaparförmåga. Här aktualiseras ett uråldrigt teologiskt trätoämne om förhållandet mellan Gud, natur och konst; om hur människans skapande ska förstås i relation till Guds skapande. Hos Balzac antar denna frågeställning dessutom en akut modern, ”sekulariserad” form, vilket tycks ha en avgörande betydelse när det kommer till just avbildandet av den vackra kvinnan. Kanske kan vi med det teologiska perspektivets hjälp – mästerlig som religionen är på att ladda den synliga världen med osynliga, ”absoluta” värden – finna ledtrådar som hjälper oss att bättre förstå ”den sköna kvinnans” status i vår egen samtid? Det är den fråga jag vill undersöka i denna text, och på samma gång presentera ett ännu så gott som obeaktat ämne i gränslandet mellan teologi, genusvetenskap, estetik och litteraturvetenskap.

Det okända mästerverket inleds med att en ung Nicolas Poussin (1594–1665) – den berömde 1600-talsmålaren – står utanför dörren till sin förebild, den något äldre flamländske porträttmålaren Frans Porbus den yngre (1569–1622), också han en verklig historisk målare, och tvekar om han ska våga ge sig till känna. Han är ung och överväldigad av känslor, inte minst den stora osäkerhet som omger en kärna av fast visshet om att han *verkligen* är konstnär, trots att han ännu bara är i början av sin bana. Han pendlar alltså mellan självtvivel och självsäkerhet, och nu kan han inte bestämma sig för att våga knacka på och få möjlighet att träda in i förebildens ateljé. Han räddas undan sin känsla av obetydlighet av en äldre man som kommer för att besöka Porbus. När målaren öppnar dörren för besökaren gör han antagandet att den unge mannen hör till sällskapet, och släpper in även honom. Vad som sedan utspelar sig är en fascinerande dialog mellan Porbus och besökaren, som snart ska visa sig vara just den mystiske Frenhofer som jag nämnt ovan (till skillnad från de övriga två konstnärerna en fiktiv person). Samtalet rör det måleriska hantverket och tekniker för att gjuta liv i de avbildade människorna. Den unge Poussin är exalterad över att äntligen

befinna sig i sällskap med riktiga konstnärer, omgiven av konstens all rekvisita och inbjuden till ett samtal som rör både konstens ouppnåeliga mål och den konkreta vägen att närma sig det omöjliga: att avbilda livets själva liv.

Frenhofer talar initierat och passionerat, och trollbinder sina båda lyssnare när han kritiserar en av Porbus mest kända och uppskattade målningar av *Den heliga Maria egyptiskan*, helgonet som omvändes från ett liv i prostitution och synd: ”Vid första anblicken ter hon sig beundransvärd, men tittar man närmare efter ser man att hon är som klistrad på duken och att det vore omöjligt att gå runt henne. Hon är en siluett med bara en sida, en utskuren kontur, en bild som varken skulle kunna vrida på sig eller ändra ställning” (s. 23). Den fulländade målningen ger i stället betraktaren illusionen att kunna träda in i tavlan, som kunde han fatta tag om den lilla handen och inte bara förnimma kvinnans doft utan även göra sig en bild av hennes drivkrafter och tankar:

Konstens uppgift är inte att kopiera naturen utan att uttrycka den! [...] Om det inte förhöll sig så skulle en skulptör kunna nöja sig med att ta en gipsavgjutning av en kvinna! Ja, försök ta en avgjutning av din älskades hand, skall du få se! Framför dig kommer du ha ett avskyvärt lik, ett dött föremål utan den minsta likhet med verkligheten och du blir tvungen att anlita människans mejsel som utan att framställa en exakt kopia av handen ger en bild av dess rörelse och liv. [...] En hand, eftersom jag tog det exemplet, sitter inte bara fast vid kroppen, den uttrycker och fortsätter också en tanke som det gäller att fånga och återge. Varken målaren, diktaren eller skulptören bör skilja orsak och verkan, som står i ofrånkomlig samverkan med varandra! (s. 24–25)

Det är inte svårt att redan utifrån dessa rader förstå den fascination novellen gett upphov till hos konstnärer och estetiska teoretiker. Men citatet ger oss också tydliga vittnesbörd om den starka underström som jag nämnt inledningsvis, där målarens uppgift närmast restlöst identifieras med en erotisk drivkraft att måleriskt utröna och återge den vackra kvinnan. Alla bärande exempel på motiv i novellen utgörs av kvinnor, och språket är genomgående erotiskt. Så vad är det som sker i denna identifikation mellan konsten och avbildandet av kvinnan? Sigmund Freud (1856–1939) populariserade föreställningen om konsten som en form av sublimerad eros, och denna novell är som klippt och skuren för att underblåsa en sådan uppfattning. De sömlösa övergångarna i texten mellan ”konstens uppgift” och relation till det absoluta, och mer ”världsliga” iakttagelser om älskarinnans/modellens perfekta kropp och hur man bäst återger den måleriskt, gör det svårt att

undvika en sådan läsning. Men jag vill alltså vända på perspektivet. Snarare än att fokusera de manligt heterosexuella erotiska underströmmarna i konsthistorien, det vill säga de mer prosaiska *orsakerna* till att den vackra kvinnan utgör ett sådant kärt och återkommande motiv genom seklerna, vill jag vända blicken mot den fantasi som därigenom skapas. I novellen går hon som sagt under namnet *la belle noiseuse* och hon är ett resultat av konstens framställande av ”den sköna kvinnan” i all sin mångtydighet och mystik. Hon är den sublimes punkt där den fulländade konsten och den vackra kvinnan smälter samman och blir ett.

Frenhofer, eller konstnären som Gud

Den förståelse av konst som vi möter i texten utgör på det mest primära planet en kamp med naturen som är av dubbelt slag. Å ena sidan strävar konsten efter att *efterlikna* naturens verk. Konsten är så att säga underställd naturens perfektion och kan enbart ofullkomligt återge skapelsens ursprungliga underverk: ”och därför att ni då och då kastar en blick på en naken kvinna som står på ett bord, inbillar ni er att ni har efterbildat naturen och rövat Skaparens hemlighet.” (s. 23). Men detta är bara en ytlig förståelse av konstens relation till naturen. I själva verket *tävlar* konsten med naturen, och i en symbolisk Jakobsbrottning menar den sig också – i sina mest sublimes ögonblick – kunna överträffa naturens perfektion och förbättra dess ofullkomlighet (s. 45).¹⁰

Novellen ger ett tydligt uttryck för den överspända sidan av konstens anspråk; det faktum att den i Frenhofers tappning vill erövra Guds plats och skapa något som överträffar Guds skapelse. Men relationen är i högsta grad tvetydig. Å ena sidan formulerar texten en undergiven position i förhållande till den perfektion som levande kroppar besitter. Här finns idén att en persons inre värld kan, av den exceptionellt uppmärksamme betraktaren, avläsas i den yttre gestalten, och det är denna gestalt det gäller för konstnären att lyckas fånga. Detta är betydelsen av den uppfattning som Frenhofer vädrade i citatet ovan: att konstnären aldrig får skilja orsak och verkan, det vill säga själva handen från den tanke som vägleder impulserna för dess rörelser. Verkligheten har med andra ord en mätnad som konsten bara kan drömma om att efterlikna. Men samtidigt har konsten tillgång just till ”drömmarnas” rike, där verklighetens besvikelser och tillkortakommanden kan omskapas, och där allt plötsligt blir möjligt. Om konsten inte kan fånga verklighetens facettrikedom, kan den däremot runda av dess hårda och otillfredsställande realiteter med hjälp av fantasins kraft. I novellen

10. För en analys av denna ”tävlan” mellan konst och natur ur ett konsthistoriskt perspektiv, se Robert Klein, *L'Esthétique de la technè: L'art selon Aristote et les théories des arts visuels au XVIIe siècle*, Paris 2017.

förstår vi att det är i denna värld Frenhofer uppehåller sig. Hans mästerverk är, får vi veta, en avbildning av en gammal älskarinna, kurtisanen Catherine Lescault, och det är uppenbart att gränserna mellan fantasi och verklighet har suddats ut för konstnären. Han lever med sin avbild, gråter och skrattar med henne, ser ögonen fuktas på duken, men tvivlar samtidigt ständigt på sitt verk, som således aldrig blir färdigt. Hans strävan är att upphäva gränserna mellan konst och liv; mellan den perfekt avbildade kvinnan och den perfekta levande kvinnan, och genom detta slutgiltiga upphävande kunna leva sitt återstående liv med sitt verk, med sin skapade kvinna som varken åldras, förlorar sin skönhet eller bedrar honom (s. 43).

Novellen är i sin helhet en omarbetning av myten om Pygmalion, kungen och bildhuggaren som skapade sig sin drömkvinna i elfenben, och som vi kan läsa om hos Ovidius (43 f.v.t.–ca 17 e.v.t.) i dennes *Metamorfoser*.¹¹ Pygmalion förfasas över kvinnornas sedeslösa leverne och har därför valt att förbli ungtkarl. Men i sin ensamhet börjar han karva på sin lilla staty, den enda som kan svara mot hans högt ställda kvinnoideal av oklanderlig blygsamhet, kyskhet och skönhet. Vål färdig förälskar han sig i sin skapelse, smeker och kysser henne, och ber så till Venus att hon ska uppfylla hans önskan och ge statyn liv. Venus bevekas av Pygmalions lidande, flickan får liv och de två gifter sig och får sedermera barn.

På novellens fiktiva nivå gör Frenhofer en explicit koppling mellan sitt eget verk och Pygmalions staty, och identifierar således sin strävan att likt Pygmalion – med den gudomliga inspirationens hjälp, här i överförd mening – lyckas överskrida de gränser som skiljer människors och gudars skapande förmåga: ”I tio år har jag arbetat, unge man, men vad betyder väl tio korta år när det gäller att brottas med naturen? Vi vet inte hur länge Pygmalion arbetade för att åstadkomma den enda skulptur som någonsin har fått liv” (s. 34). I den avgjort moderna tappning som myten får hos Balzac försvinner den externa gudomliga referenten, Venus. Bedriften knyts i stället till Pygmalions outtröttliga konstnärliga arbete. Konsten tar över religionens roll, och konstnären blir den potentiella Gud i vars händer liv och död vilar. Det fulländade verket likställs med en gudomlig skapelseakt. Sett i detta ljus antar det faktum att konstens svåraste utmaning och högsta bedrift här identifieras som avbildandet av kvinnan genom åtråns blick, en förvriden och samtidigt ödesmättat betydelsediger karaktär. Enligt samma överföringsmodell är det inte längre Gud som tar ett revben från Adam för att skapa kvinnan, mannens andra hälft och beledsagare, utan Adam själv som omgestaltar sitt inre och skapar kvinnan som en materialisering av sitt begär.

11. Publius Ovidius Naso, *Metamorfoser*, Stockholm 2015, 253–255.

Hos Ovidius finner vi också viktiga nycklar till vad som sker i övergången från verkliga kvinnor till de av män skapade. Den uttalade utgångspunkten för Pygmalions skapande av statyn är nämligen misogyni. Pygmalion finner sig djupt besviken på naturens (skapargudens) verk med kvinnan: hon svarar inte alls mot hans idé om ett enkelriktat erotiskt begär; en ren, obefläckad och kysk kvinnlighet; resultatet av en parning mellan den perfekta kroppsliga skönheten och den högsta dygden, med andra ord en kvinna som inte bara aldrig är ful, utan som aldrig ger uttryck för egna, potentiellt osmakliga och ovälkomna behov: ”Skökornas skamlösa liv hade upprört Pygmalions hjärta, han kände avsmak och harm inför alla de synder naturen nedlagt i kvinnans själ, och därför levde han ogift och ville ej dela bädd med någon.”¹² Likväl är det inte samma kyskhets som åligger mannen/skaparen, som oblygt åtrår, klär av och på och smeker sitt hjärtas dam av elfenben, som ständigt finns tillgänglig för hans trevande händer:

Det var en jungfrugestalt som såg ut att leva och andas, ja, som helst hade rört sig fritt om ej blygheten hindrat. Konsten döljer att detta är konst. Beundran för bilden fyller skulptören själv som åtrår kroppen han skapat. Ofta berör han sitt verk med handen, söker att finna om det är elfenben eller en kropp, vill tro att det lever, kysser det, tror att hans kyss besvaras.¹³

Skapelseakten bär alltså en tydlig prägel av konstnärens vilja att göra sig av med just den fullhet och facettrikedom som kännetecknar levande kvinnor. Alla de önskade dragen, framfusigheten och ”synden”, blir plötsligt möjliga att skala bort, och kvar blir två stråk: (1) essensen av en viss kulturell idé om kvinnlighetens väsen och högsta ideal, och (2) ett renodlat manligt erotiskt begär till själva kvinnokroppen, utan potentiellt störande element. Dessa två står, kulturellt talat, ofta emot varandra. Idén om den perfekt sedesamma kvinnan är sällan förenlig med drömmen om ett ohämmat utlevande av erotiska fantasier i umgänget med denna kvinna. Förverkligandet av den andra fantasin anses ofta innebära ett brott mot den första, då det är svårt att förbli perfekt sedesam och blygsam i det erotiska mötet. Skapandet av den perfekta kvinnan som konstobjekt är alltså en materialisering av det knippe motsägelser som häftar vid föreställningen om det högsta kvinnliga, och som i livet skapar frustration, men som i konsten kan överbryggas genom att framställas som samtidigt närvarande. Kvinnan som rent begärsobjekt och som kulturell och samhällelig produkt smälter samman och blir

12. Ovidius, *Metamorfoser*, 253.

13. Ovidius, *Metamorfoser*, 254.

till en sömlös enhet. Konsten tillåter så att säga den älskande konstnären att skapa en evig oskuld som om och om igen låter sig defloreras av den trängande skaparen.

Den fullständiga kontroll som mannen/skaparen besitter över sin skapelse tycks i dessa berättelser ha en närmast oemotståndlig dragningskraft på den manliga subjektiviteten. Kontrasten mellan ”skökornas” otyglade leverne och statyns fogliga blygsamhet är kraftigt understruken i berättelsen om Pygmalion. Även Frenhofer argumenterar vid ett flertal tillfällen för fördelarna med den kvinnoskapelse han valt att leva med, på grund av relationens entydiga fördelning av makt och kontroll. Här formulerat i oklanderligt precisa ordalag:

I tio år har jag levt med denna kvinna, hon är min, bara min, hon älskar mig. För varje penseldrag jag givit henne, har hon lett mot mig. Hon har en själ som jag har givit henne. Hon skulle rodna över att utsättas för andra blickar än mina. [...] Min målning är inte en målning, den är en känsla, en lidelse! Hon är född i min ateljé och där skall hon förbli, jungfrulig och obesudlad. (s. 42)

Återigen är det kombinationen av absolut erotisk tillgänglighet och bevarad kyskhet och ”obesudladhet” som framställs som så eftertraktad och sublim. Detta är särskilt paradoxalt i Frenhofers fall, där den verkliga förlagan sägs ha varit en kurtisan och därmed knappast vare sig jungfru eller sexuellt exklusiv. Det faktum att den äktenskapliga idén om erotisk och emotionell exklusivitet är så tydligt närvarande här understryker det faktum att hans ”skapelse” är en materialisering av en erotisk fantasi snarare än en avbildning. Men alla dessa motstridiga ideal är underordnade den övergripande nivån som utgörs av skaparens fullständiga kontroll över den skapade: hon har fötts ur hans begär och är dömd att förbli honom trogen för alltid. Den fantasi som framställs är i själva verket inte först och främst ett kroppsligande av ett transcendent kvinno- eller skönhetsideal, utan av en idealiserad erotisk *relation*. Frenhofer säger det uttryckligen: ”Min målning är inte en målning, den är en känsla, en lidelse!” – den berusande känslan av samtidigheten av absolut kontroll och kontrollförlust. Den vackra kvinnan som symbol och föreställning kan nämligen aldrig helt upphöra att också vara drömmen om *den andra*. Hon måste i sista hand få självständigt liv för att drömmen ska kunna upprätthållas, bli en ”någon” och inte ett ”något”. Överträdan av gränsen mellan konst och liv måste ske, då det enbart är i kraft av den sköna kvinnokroppens genuina *annanhet* i förhållande till den egna som den vackra kvinnan kan bli till det ”löfte om lycka” som en

annan fransk 1800-talsförfattare, Stendhal, med cynisk klarsynthet benämnde henne.¹⁴

Idolen och ikonerna – den vackra kvinnan och det absoluta

Det är nu hög tid att återvända till textens inledande citat för att studera det närmare, med utgångspunkt i de iakttagelser som redan gjorts. Vi har sett att en väsentlig del av laddningen i Frenhofers och Pygmalions kvinnoskapelser ligger i konstens möjlighet att med fantasins hjälp förena fullständig kontroll och trygghet med den kontrollförlust som är oavvisligt förbunden med den levande kvinnans annanhet. Utan denna annanhet, det vill säga utan ett gudomligt ingripande som omvandlar konsten till liv, kommer begäret helt att förlora sin spänning och utmytna i en rent autoerotisk gest. Drömmen om en omöjlig samtidighet av dessa motstridiga impulser – kontroll och kontrollförlust – tycks alltså utgöra viktiga ingredienser för att förstå kraften i föreningen mellan kvinnan och konsten. Drömmen sammanfattas i de bevingade orden från Ovidius Pygmalionberättelse: ”konsten döljer att detta är konst.”¹⁵ Den fullständiga kontroll över den åtrådda kvinnan som konsten ger den heterosexuelle mannen tillgång till – en kontroll och ett behov av kontroll som vi har sett är tydligt framhävda i båda dessa berättelser – måste i ett sista steg upphävas. Det fulländade verkets mål är i detta fall att ge betraktaren den kittlande känslan av att stå inför, inte en slav eller ett rent fantasifoster, utan en varelse som förmår gäcka genom något icke-domesticerat och fritt. En varelse som ger sken av att besitta ett självständigt liv, en egen interioritet. I det inledande citatet ser vi de lätt obehagliga implikationerna av denna dröm: Frenhofer vill till varje pris inte släppa sitt privilegium att vara ”far, älskare och Gud” på en och samma gång. Han vill inte stå inför den verkliga kvinnan, utan inför *duken som kvinna*. Det vill säga en varelse som är honom helt och hållet undergiven (Gud), helt och hållet ”hans” (far), men vars undergivna tillgänglighet samtidigt är framkallad av en smula – icke hotfullt – fritt val och obetvinglig passion (älskare).

I min doktorsavhandling i systematisk teologi ägnade jag mig åt att undersöka ett antal olika narrativ om sekulariseringen som process.¹⁶ Ett starkt stråk som går igenom flera av dessa, och som sedermera kommit att bli nästan uteslutande associerat med den tyske filosofen Friedrich Nietzsche, är föreställningen att den moderna människan har tagit Guds plats. Men denna tanke formulerades redan i övergången mellan 1700- och 1800-tal,

14. Stendhal, *Om kärleken*, Stockholm 1992, 39.

15. Ovidius, *Metamorfoser*, 254. Jämför här även Paolo D’Angelo, *Ars est celare artem: Da Aristotele a Duchamp*, Macerata 2005.

16. Anna Sjöberg, *En annan Abraham: Tre undersökningar av den kristna historiens kris*, Lund 2019.

särskilt kärnfullt av Friedrich Heinrich Jacobi (1743–1819) i ett öppet brev till Johann Gottlieb Fichte (1762–1814), som en kritik av dennes filosofiska idealism: ”Gud är och är utanför mig, ett levande väsen som existerar för sig självt, eller JAG är Gud. Det finns inget tredje alternativ.”¹⁷

Balzacs novell är skriven närmare femtio år före Nietzsches tid, men den ger uttryck för just det skifte som Jacobi här identifierar. För Frenhofer finns det ingen transcendent Gud som kan skänka hans tavla liv. Det gäller för konstnären att inta rollen av gudomlig skapare och själv fatta tag om den skapelseprocess som kan producera ”liv”, och genera inte bara ”något skapat” utan ”skapelser”.

För att bättre förstå denna process kan vi ta hjälp av den franske fenomenologen Jean-Luc Marions begrepp idol och ikon, som han definierar i inledningen till *Dieu sans l'être* från 1982.¹⁸ Analysen av Pygmalion och Frenhofer har hittills visat att den centrala drivkraften i den skapelseprocess som de båda ger sig hän inte utgörs av en strävan att framställa en ideal kvinnotyp, utan snarare en specifik *relation*. En relation som kännetecknas av en samtidighet av fullständig kontroll och kontrollförlust. Detta svarar väl mot Marions utgångspunkt för en identifiering av idolens och ikonens åtskilda visuella modus, och konstaterandet att: ”Ikonen och idolen betecknar två olika sätt som det varande kan vara på, inte två olika klasser av varanden”.¹⁹ Närmare bestämt är det blicken som bestämmer idolen, eller mer precist, blickens besatthet av att göra något ”synligt”: ”Enbart blicken skapar idolen, som den yttersta funktionen hos det som går att se.”²⁰

Detta tycks nu placera Frenhofers och Pygmalions kvinnobilder tryggt inom kategorin ”idoler” och identifiering blir ännu mer träffande utifrån följande resonemang: ”Idolen fascinerar och fångar blicken just eftersom allt i den måste exponeras för blicken, attrahera, uppfylla och hålla fast den. [...] Idolen är beroende av blicken som den tillfredsställer, för om blicken inte begärde att tillfredsställa sig i idolen, skulle idolen sakna värdighet för den.”²¹ Att njutning och tillfredsställelse är det uttalade syftet med dessa skapelser ligger i öppen dager.

Ikonen definieras i stället av Marion som en regelrätt inversion av idolen, där blickens utrönande utmanas av bilden på ett sådant sätt att erfarenheten vänds till sin motsats och betraktaren i stället finner sig betraktad av ikonens.

17. Friedrich Heinrich Jacobi, *Werke*, vol. 3, Darmstadt 1968, 49. För ett liknande resonemang, se s. 216. Se även Michael Allen Gillespie, *Nihilism before Nietzsche*, Chicago 1994, 65–66.

18. Jean-Luc Marion, *Dieu sans l'être*, Paris 1991.

19. Marion, *Dieu sans l'être*, 16.

20. Marion, *Dieu sans l'être*, 19.

21. Marion, *Dieu sans l'être*, 19.

Ikonen representerar möjligheten för det osynliga att ta plats i det synliga, genom att bromsa det visuella kontrolltagandet och vända det till viljan att bli sedd av det absolut främmande, outrönbara.²² Men idolen och ikonerna, ständiga följeslagare genom historien och ständigt sammanblandade, lånar drag från varandra. Begäret att ta kontroll över något genom att ”göra det synligt” bär redan på en undanträngd dröm om att bli sedd från en punkt som undandrar sig jagets kontroll, som alltså förblir ”osynligt” för den begärande blicken. Men ikonens erfarenhet väcker likväl återigen behovet att ta kontroll över och representera det osynliga i det synliga, på grund av den skräck och otrygghet som är förknippad med erfarenhet av kontrollförlust.

Det är denna motstridiga samtidighet som omvittnas i berättelserna om Pygmalion och Frenhofer, där drömmen om den vackra kvinnan som idol och som ikon överlagras varandra. Omvandlingen av konst till liv tolkar jag här som en parallell rörelse med den från idol till ikon. Konstens skoptofila drift, som hos Balzac skrivs fram utan minsta försköning, vill tvinga på samma gång det nakna köttet och det nakna livet att visa sig på tavlan, men avslöjas i sista hand som ett begär efter en blick som äger skaparen själv, som tittar tillbaka från en okänd plats av liv *utanför* honom. Pygmalion nöjer sig inte förrän hans staty kan andas och tänka av egen maskin och alltså inte längre är en ren emanation av hans begär. Skapelsen är inte fulländad förrän denna omkastning blir möjlig.

Men den ”vackra kvinnan” och allt hon kommit att representera genom den patriarkala kulturens lika förhärskande som komplexa historia, tycks snarast ställa sig i vägen för denna omvandling. Begäret att behärska henne är alltför starkt. Frenhofers förvirrade sammanblandning av konst, natur och liv kan spåras tillbaka till denna fantasi; den perfekta skönheten i skepnaden av en kvinna. I större delen av novellen kretsar Frenhofers resonemang kring verket, hans *belle noiseuse*, men i följande citat får vi veta att begäret likaledes gäller att med blicken få äga den perfekta skönheten i levande kvinnlig gestalt, om än bara i syftet att sedan än en gång ta henne i besittning genom konsten:

Ja, min kära Porbus, återtog Frenhofer, det har hittills inte förunnats mig att råka en felfri kvinna, en kropp med fulländat sköna linjer och med en hy som... Men var finns hon här i livet, avbröt han sig, var är denna oanträffbara Venus [...] Ack, för att ett enda ögonblick, en enda gång få skåda den gudomliga, fulländade naturen, idealet med andra ord, skulle jag ge hela min förmögenhet. Jag skulle gå och hämta dig

22. Marion, *Dieu sans l'être*, 30–32.

ända in i dödsriket, du himmelska skönhet! Liksom Orfevs skulle jag stiga ned i konstens underjord för att hämta upp livet. (s. 35)

Det är mycket som är anmärkningsvärt i detta citat, men intressant för mina syften är att vi här med sällsynt skärpa får syn på hur den vackra kvinnan i så hög grad översvämmar mannens/konstnärens föreställningsvärld att hon blir en symbol för det sköna *per se*, för konsten, naturen, det gudomliga liksom slutligen för livet självt. Om den vackra, attraktiva kvinnan enligt denna patriarkala blick representerar den mest mättade uppenbarelsen av livets själva *liv*, får vi plötsligt syn på avgörande hörnstenar till den visuella kulturens besatthet vid den vackra kvinnokroppen. Men hur ska vi förstå detta, och vad får det för konsekvenser för relationen mellan könen?

Vad vi här ser *in actu* är en kulturell formation där kvinnan blir, inte bara ”det andra könet”, utan kort och gott ”den radikalt andre” i filosofen Emanuel Levinas (1906–1995) bemärkelse.²³ Hon är inte bara sinnebilden för min medmänniska, vars oförstörbara unicitet och grundläggande främlingskap är grunden för varje etisk relation. För Frenhofer tycks Gud ha kluvits itu. Om mannen har tagit skapargudens plats, förkroppsligar kvinnan – eller rättare sagt den vackra kvinnan – i stället det gudomligas och det absolutas radikala alteritet, men en alteritet som är mer påtagligt närvarande i världen än den gamle guden. Den vackra kvinnan bär, kan vi utläsa ur citatet ovan, på både naturens och det gudomligas bäst bevarade hemlighet, och enligt den skoptofila förståelsen av konsten i denna novell är det just denna hemlighet som det gäller för konsten att tvinga till avslöjande. Övergången från den fulländade kvinnokroppen till ”den gudomliga, fulländade naturen, idealet med andra ord” och till ”livet” ter sig i novellen helt naturlig och okomplicerad, men döljer en förvirring av episka mått. Det våld som indikeras, där ”hemligheten” inte låter sig avslöjas utan kamp, har stavats ut av Frenhofer tidigare i novellen, i det samtal där han kritiserar Porbus tavla av egyptiskan:

Ni tränger inte tillräckligt djupt i ert umgänge med *formen* och när den slingrar sig undan och flyr, förföljer ni den inte tillräckligt lidelsefullt och enträget. *Skönheten* är sträng och svår och låter sig inte fångas så lätt, man måste invänta den, lura på den, tränga sig in på den och slå armarna hårt om den för att tvinga den att ge sig. *Formen* är en Protevs, mycket svårare att gripa och mycket rikare på undanflykter än sagans Protevs, det är först efter en lång kamp man kan tvinga den att

23. ”Den Andre” och ”den radikalt andre” är nyckelbegrepp i hela Levinas filosofi. Se i synnerhet Emanuel Levinas, *Totalité et infinie: Essai sur l'extériorité*, Paris 1992, 33.

visa sig i sin rätta skepnad. Det är inte så de segerrika kämparna betar sig! Dessa målare går obesegrade ur striden därför att de inte låter sig bedras av några falska undanflynkter och de framhärdar ända tills *naturen* blir tvungen att visa sig naken, i sin rätta skepnad. (s. 25–26, mina kursiveringar)

Med tanke på novellens konsekvent utförda sammanblandning av den levande vackra kvinnan med ”konsten” (här formen), ”skönheten” och ”naturen”, kan läsaren för experimentets skull pröva att byta de kursiverade orden i citatet ovan mot ”kvinnan”. Citatet ger då obehagliga associationer till den patriarkala kultur som vi lever i, där våldtäkten likt ett mörkt moln svävar som ett överhängande hot för många kvinnor runt om i världen.

Den vackra kvinnan som ett "löfte om lycka"

I samma kritiska samtal identifierar Frenhofer två motstridiga system som kämpar om herraväldet i Porbus målning: ”du har utan att kunna besluta dig vacklat mellan två system, mellan teckningen och färgen [...] Du har velat på en gång imitera Holbein och Tizian, Dürer och Veronese. För all del, det var en storartad ambition! Men hur gick det?” (s. 24). Med utgångspunkt i Frenhofers arbete med hans *belle noiseuse* kan vi ställa honom en liknande fråga: du har utan att kunna besluta dig vacklat mellan två system, mellan den skoptofila driften att genom konsten helt och fullt äga och kontrollera objektet för din åtrå, Catherine Lescault, och att på allvar efterlikna Gud i hans skapande gärning, genom att erövra förmågan att producera genuint liv, som till sitt väsen besitter självständighet och frihet. Så, hur gick det? Låt oss nu, för att söka ett svar på denna fråga, vända oss till novellens allra sista sidor.

Frenhofer har äntligen, med hjälp av den levande modellen Gilette, tillika den unge Poussins exemplariskt vackra älskarinna, lyckats fullborda sitt verk. Vi får här göra ett drastiskt hopp över hela frågan om Gilettes roll, som är mycket intressant i egen rätt, men som leder oss för långt från det ämne vi slagit in på. Som svar på den förvirring Frenhofer utläser i Porbus och Poussins ansikten när de står inför hans *belle noiseuse* utbrister han:

Aha! utropade han. Ni väntade er inte något så fulländat! Ni står inför en kvinna och ni söker efter en tavla. [...] Var är konsten? Borta, försvunnen! Det är just precis en ung kvinnas former. Har jag inte fångat färgen skickligt? [...] Känns det inte som om ni skulle kunna föra handen bakom hennes rygg? [...] Jag tror minsann att hon andas! [...] Se

på hennes bröst! Vem får inte lust att falla på knä för henne? Kroppen skälver av liv. Om ett ögonblick kommer hon att resa sig, vänta! (s. 47)

Men Frenhofer misstar sig grovt på orsakerna till deras förvirring:

- Ser ni någonting? frågade Poussin Porbus.
- Nej, och ni?
- Inte jag heller. [...]
- Den gamle krabaten driver med oss, sade Poussin och återvände till den föregivna tavlan. Jag ser bara ett gytter av färger innefattat av ett myller av konstiga streck som bildar en vägg av färg.
- Vi misstar oss, titta... sade Porbus.

När de närmade sig upptäckte de i ett hörn av duken en bit av en fot som stack fram ur detta formlösa dis, detta kaos av färger, toner och diffusa nyanser, men vilken underbar, levande fot! De stod lamslagna av beundran inför denna spillra som undsluppit den långsamt framskridande förstörelsen. Foten skymtade där likt en torso efter någon Venus i Parosmarmor som sticker fram i en nedbränd stads ruiner. (s. 48)

Berättarens perspektiv är alltså kvar i det estetiska paradigmet enligt vilket Frenhofers tavla bara kan betraktas som ett haveri. Novellens sorgliga upplösning, där Frenhofer natten som följer på denna episod bränner upp alla sina många mästerverk och själv dör på kuppen, tycks slutgiltigt bekräfta en sådan förståelse av skeendet. De tongivande efterkommande läsningarna av verket ser dock givetvis i *belle noiseuse* ingalunda ett enkelt misslyckande, utan ett föregripande av den modernistiska abstrakta konsten och det konstnärliga avantgardet, där – liksom för Frenhofer – förhållandet mellan liv och konst ofta stått i fokus.²⁴ Men mitt ämne här är inte förhållandet mellan olika konstnärliga och estetiska paradigmet, utan hur vi ska förstå den roll som ”den vackra kvinnan” får i novellens värld, och vad detta kan säga oss om eventuella teologiska grundvalar för en bredare samhällsfantasi om den ”vackra kvinnan” som föreställning och bild. Så, vad är det egentligen som sker med identifikationen mellan den vackra kvinnan och konsten i och genom denna oväntade upplösning?

I Frenhofers vilja att utplåna gränserna mellan konsten och livet, mellan kvinnan som tavla och tavlan som kvinna, återfinner vi den lika minimala som geniala definitionen av skönhet som ges av Stendhal i hans bok *Om*

24. Jämför not 8.

kärleken: ”Skönheten är ingenting annat än *löfte* om lycka.”²⁵ Vi har under läsningens gång bevittnat den mer cyniska sidan av denna truism, där den ”objektivt” vackra kvinnan så att säga blir till den fixpunkt på vilken konstnären och tillika konstens relation till livets högre dimensioner fästs. Den sublimt mättade erfarenheten av den sköna kvinnan, som rymmer allt från den mest basala kroppsliga retning till det absolutas vibrerande storhet, skärskådas aldrig i novellen, utan det är just denna kaosartade och icke ifrågasatta samtidighet som ger verket, *la belle noiseuse*, dess exceptionella laddning. Poussin och Porbus, som förväntat sig idolens bländande uppenbarelse – en idol som, för att tala med Marion, ”fascinerar och fångar blicken just eftersom allt i den måste exponeras för blicken, attrahera, uppfylla och hålla fast den” (s. 19) – kan i tavlan bara förnimma ett förvisso sublimt misslyckande. Men den förståelse av konstens uppgift som vi ställts inför i texten har förblivit tvetydig. Å ena sidan tycks konsten här sammanfalla med en erotisk domesticering av den vackra kvinnan, där hon ska jagas lidelsefullt och tvingas att inte bara blotta sin nakna lekamen utan även avslöja livets, skönhetsens, naturens, konstens och det gudomligas hemligheter. Men denna estetiska våldtäkt måste samtidigt i ett sista steg döljas: konsten får inte avslöja sig som blott konst. I Porbus och Poussins förväntningar ligger en föreställning om konsten vars tonvikt ligger på dess lyckade erövring av den vackra kvinnan och där denna erövring, det vill säga bemästrandet av att framställa absolut kontroll och kontrollförlust som samtidigt närvarande, på samma gång innebär att konsten övertrumfar naturen: verket blir mer sublimt än den vackrast tänkbara levande kvinna.

Men kanske är det i själva verket så att Frenhofers tavla befinner sig närmare det gudomliga skapande som han har eftersträvat, och om han bara kunde se klart och släppa konstens skoptofila behov av kontroll skulle han i stället för att förlora förståndet fortsätta att försvara sin tavla. Han har verkligen skapat en ”kvinna” snarare än en tavla, en ”känsla” och en ”lidelse” snarare än en målning. Kanske har Catherine så många gånger under dessa tio år blickat tillbaka på sin skapare att hon till slut överkrat kontrollen över sin bild, som nu i första hand gestaltar kärlekens utopiska verklighet, där det råder en fullständig jämvikt mellan de älskande parterna? Kvinnan har förvandlats från idol till ikon, om än en i genomgripande mening *sekulär* ikon. Poussin och Porbus snuddar vid denna tolkning, men utan att helt och fullt förstå innebörden av sina egna iakttagelser:

– Där, återtog Porbus och rörde vid tavlan, slutar vår konst här på jorden.

25. Stendhal, *Om kärleken*, 39.

- Och därifrån stiger den upp mot himlen, sade Poussin.
- Vilka njutningar rymmer inte denna duk! utropade Porbus. (s. 49)

Omvandlingen av konsten till liv, det vill säga av det patriarkala behovet av erotisk kontroll till den genuina relationens kontrollförlust, har fullbordats och tavlan låter oss förnimma en glimt av det absoluta genom kärlekens omvandlande kraft. Bara den lilla foten är kvar som ett vittnesbörd om det våld och den kamp som ligger till grund för dess tillblivelse.

Om vi så avslutningsvis återvänder till Stendhals definition av skönhet, och tittar närmare på det sammanhang ur vilket det är utklippt, blir vi varse att denna idé om kärleken är utgångspunkten även här. Den öppna formuleringen tjänar i själva verket till att *relativisera* våra idéer om ”objektiv” fysisk skönhet, då skönheten uppstår i den älskandes blick. Skönheten subsumeras under kärleken, vilket innebär att verkligt sublim skönhet endast låter sig erfaras *genom* kärlek och aldrig utan den. Återförd till sitt sammanhang lyder insikten som följer: ”Om man på så sätt kommer därefter att föredra och älska *fulheten*, så är det därför att fulheten i detta fall är skönhet”, ty ”skönhet är ingenting annat än ett *löfte* om lycka.”²⁶ ▲

SUMMARY

In this essay, I explore an innovative theme in the interfaces between theology, gender studies, aesthetic theory, and literary studies. More specifically, my aim is to shed light on fundamental theological conflicts underlying the immensely complex subject of the elevated status of "the beautiful woman" as image and idea in Western society. This will be implemented through a close reading of the influential short story of French nineteenth-century novelist Honoré de Balzac, *Le Chef-d'œuvre inconnu* (*The Unknown Masterpiece*), from 1831. By virtue of this theologically informed reading, important facets of modern Western society's fantasy of the beautiful woman come to the fore. The essay discloses how this fantasy has far-reaching tentacles and ramifications, by which the beautiful female becomes identified with beauty *per se*, with art, nature, the divine, and even with life itself. Balzac's short story presents the reader with a strong statement of the scopophilic tendency of Western visual arts, but in its final *peripeteia* it also provides us with the tools to bring forth a contrary reading, and a direct confrontation with the traditional understanding of the task of the painter.

26. Stendhal, *Om kärleken*, 39. Kursiveringar i originalet.

Erik Aurelius (red.). *Gustaf Wingren som bibelteolog: Texter i urval och med inledning av Erik Aurelius*. Skellefteå: Artos. 2021. 193 s.

Boken *Gustaf Wingren som bibelteolog* består av ett förord och en inledning av Erik Aurelius, professor emeritus i biblisk teologi i Göttingen och biskop emeritus i Skara stift, samt av ett urval av texter författade av Gustaf Wingren (1910–2000), professor i systematisk teologi 1951–1977 i Lund. I boken uppmärksammas genom detta urval den närhet till de bibliska texterna som genomsyrade Wingrens teologiska författarskap.

I sitt förord beskriver Erik Aurelius hur den unge Wingren redan från början av sina studier tillägnade sig gedigna kunskaper i exegetik. Under fyra år deltog han i det nytestamentliga seminariet i Lund, först under ledning av Erling Eidem (1880–1972) och därefter av Hugo Odeberg (1898–1973). Ett stipendium möjliggjorde en vistelse på studenthemmet Johanneum i Berlin 1938. Där blev Wingren, som Aurelius uttrycker det, ”marinerad i bibeltexter, på hebreiska och på grekiska”. På studenthemmet ordnades nämligen bibelstudier varje vecka, då de boende tillsammans läste bibeltexterna på originalspråk och översatte och kommenterade dem. Denna tidiga exegetiska formering hade bäring på Wingrens fortsatta arbete inom systematisk teologi. Teologer som inte relaterade sina tolkningar till exegetisk forskning kallade Wingren i boken *Växling och kontinuitet* (1972) för dilettanter.

Aurelius beskriver hur Wingrens bibelteologi kännetecknas av att han ville återföra dogmatiken till en traditionellt grundad biblisk struktur: ”människans skapelse, syndafall, återlösning i Kristus, återställelse i evigheten, från Genesis till Uppenbarelseboken och från trosbekännelsens början till dess slut” (s. 12–13). Detta gjordes främst utifrån Martin Luther (1483–1546) och Irenaeus av Lyon (ca 130–202), vars författarskap analyserades i två monografier. Ytterligare två aspekter kännetecknar Wingren som

bibelteolog: det kerygmatiska draget, det vill säga att bibeltexterna är ett budskap, ett tilltal som uppfordrar till tro. Detta bygger på föreställningen att det finns adressater för de bibliska texterna som lever här och nu. Den som predikar har därför en avgörande roll som länk mellan texterna och människornas liv i församlingen. I båda fallen rör det sig om ett andra centralt drag för Wingrens bibelteologi, nämligen betydelsen av tolkning. Den avgörande uppgiften som predikanten har är därför att tolka såväl text som mänskligt liv.

Livet är tänkt att levas i tillit tillsammans med andra och med Gud. Tilliten är en del av människans grundvillkor. Här aktualiserar Wingren K.E. Løgstrups (1905–1981) tanke om att varje möte med en annan människa rymmer en outtalad fordran, ett anonymt krav, att ta tillvara den andra människans liv så länge det är utlämnat till oss. För Wingren finns det inte ett särskilt kristet etos utan teologin måste omfatta detta anonyma krav som det är naturligt att erfa i mötet med den andre. Detta krav är inte den andres utan Guds. För Wingren är med andra ord det allmänmänskliga i princip överensstämmande med det kristna.

Sett med vår tids ögon är även en annan dimension av Wingrens bibelteologiska arbete särskilt intressant och det gäller synen på Bibeln som en helhet. För kristen tro gäller att Gamla testamentet och Nya testamentet båda informerar människan om Guds handlingar och verk på ett avgörande sätt. Enligt Aurelius menar Wingren att Gamla testamentet beskriver Guds strider mot fienderna och Nya testamentet Guds segrar över dessa fiender. Båda kommenterar mänsklighetens historia. Problemet är enligt Wingren att dessa två ingångar i Guds arbete med skapelsen alltför ofta hålls isär. ”Gud utför en enhetlig, framåtsyftande gärning Bibeln igenom”, skriver Wingren (s. 28). Precis som Aurelius påpekar syftar citatet till att kritisera en schematisk uppfattning om Gamla testamentet som löftet och Nya testamentet som uppfyllelsen av detta löfte. En sådan

uppdelning skymmer enligt Wingren enheten och kontinuiteten mellan Gamla och Nya testamentet. Wingren startar i första trosartikeln, i skapelsen, först därefter följer andra och tredje trosartikeln. Det går tillbaka på föreställningen att skapelsen måste vara evangeliets förståelsehorisont. I artikeln med rubriken ”Två testamenten” går Wingren igenom historien som leder fram till att testamentena slås samman i en bok. Genomgående understryks vikten av att hålla samman de båda.

I en artikel från 1990 adresseras frågan om relationen mellan ”Staten och evangeliet”. Wingren framhåller att det specifikt lutherska med kyrkan är att den inte utgör en avgränsad social struktur som sätter en gräns mot det omgivande samhället. Detta skiljer sig enligt Wingren från den romersk-katolska kyrkan, som upprättat en egen struktur i den världsliga gemenskapen. Detsamma gäller Jean Calvin (1509–1564), vars föreställning om kyrkan som något eget går tillbaka på hans uppfattning om lagen. För Luther är lagen i världen identisk med den naturliga lagen som finns i varje människas samvete och som människan har tillgång till genom förnuftet. För det behövs inga bibeltexter. För Calvin är dock lagen något som förmedlas i ett Guds tilltal till människan. Det innebär enligt Wingren att bibelordet lägger grund för egna ordningar i världen. Världens och Bibelns ordningar sammanfaller inte, vilket Wingren utifrån sin förankring i skapelseteologin finner djupt problematiskt. I artikeln ges en överblick över hur staten organiserat sin relation till kristendomen med start i det romerska imperiet där statsbegreppet etableras och befolkningen styrs med järnhand fram till 1900-talets demokratier.

För den som vill bekanta sig med Wingrens författarskap är detta en utmärkt bok. Dels på grund av den pedagogiska och innehållsrika inledningen av Aurelius, dels på grund av att urvalet av artiklar förmår ge en bild av Wingrens bibelbruk som ett viktigt fundament för Wingrens skapelseorienterade teologi. De teologiska

brottningar som Wingren levde med är ständigt aktuella. Min enda kritiska invändning rör det abrupta slutet på en i övrigt mycket informativ inledning. Här återvänder Aurelius till frågan om var Wingren slutligen landar i frågan om vad som skiljer kristna från andra. Aurelius låter frågan besvaras med ett kryptiskt citat från *Växling och kontinuitet*: ”Vad den kristne har och som omgivningen inte har, det är – skulle man kunna säga – ett glädjeämne. Det är allt, men det är ganska mycket” (s. 30). Här hade jag önskat att Aurelius tog med oss ett steg till och hjälpte oss att förstå poängen.

Citatet är typiskt för Wingrens sätt att uttrycka sig och det genomsvårar hans författarskap. Den kristna människan har ingen särskild ingång till hur hon som människa ska leva sitt liv. För detta kommer ingen handbok med tron. Vad den kristna människan har är att hon är befriad och upprättad av Gud, vilket skapar tacksamhet och glädje. I detta finns en frihet att leva sitt liv spontant och svara an på livets komplexa verklighet. Och det är just mot denna bakgrund som boken varmt rekommenderas.

Johanna Gustafsson Lundberg

Docent, Lund

DOI: 10.51619/stk.v97i4.23717

Michel Foucault. *Sexualitetens historia: Band IV. Köttets bekännelser*. Göteborg: Daidalos. 2019. 403 s.

Det var med *Sexualitetens historia (Histoire de la sexualité)* som Michel Foucault (1926–1984) började inkludera tidigkristna texter i sin forskning, genom det fjärde bandet med titeln *Köttets bekännelser (Les aveux de la chair)*. Foucault arbetade med att korrekturläsa boken tiden före sin död, och när han avled i juni 1984 var arbetet inte avslutat. Han hade uttryckt en önskan om att inga verk skulle ges ut postumt, och först över trettio år efter hans död publicerades *Köttets bekännelser* 2018, redigerad av Frédéric Gros på Gallimard.

I sin undersökning av utvecklingen av sexualiteten som diskurs i västerländsk historia hade Foucault, efter det första bandet *Viljan att veta* (*La volonté de savoir*), som fokuserade på den moderna perioden, börjat söka sig betydligt längre tillbaka i historien. Detta syns i den andra volymen, *Njutningarnas bruk* (*L'usage des plaisirs*), och den tredje, *Omsorgen om sig* (*Le souci de soi*), som behandlade det klassiska Grekland och Rom. Det fjärde bandet behandlar i sin tur den tidiga kristendomens roll i utvecklingen av den västerländska synen på subjektet som sexuell varelse. I bokens titel har vi en ledtråd om vari denna roll ligger: För det första får *köttet*, i betydelsen av begär, en central plats i de tidigkristna texterna. För det andra innebär den framväxande bekännelsepraktiken inom kristendomen att detta begär kopplas mycket starkt till *sanning*, nämligen sanningen om självet.

Boken är uppdelad i tre delar: "Framväxten av en ny erfarenhet", "Att vara jungfru" och "Att vara gift" (de första två titlarna är redaktörens tillägg). I den första delen vill Foucault visa både på kontinuitet och diskontinuitet i kristendomens förhållande till tidigare idéer om sexuella relationer. Han klargör här en viktig poäng: Den förändring som äger rum från tidigkristna författare som Klemens av Alexandria (ca 150–ca 215) – och hans icke-kristna föregångare – till senare kristna asketiska tänkare handlar inte om en strängare reglering av det sexuella livet, utan "det är en annan typ av erfarenhet som successivt utvecklas" (s. 60). Begreppet *kött* tar över den centrala plats som *aphrodisia* tidigare haft i litteraturen (detta begrepp hänför sig till sambandet mellan kropp och njutning och till handlingar snarare än identitet), och i denna förändring ser Foucault ett centralt steg i den utveckling som leder fram till sexualiteten som diskurs. Här spelade å ena sidan botgöringen, å andra sidan den monastiska askesen en avgörande roll.

Genom analyser av i synnerhet Tertullianus (ca 155–ca 220) beskriver Foucault hur botgörelsen, i dopets sammanhang,

inte var knuten till självobjektivering, utan självmanifestation (s. 67). Begreppet *exomologes* blir här viktigt, i betydelsen av en offentlig handling i vilken man erkänner sig som syndare. *Exomologes* handlar, påpekar Foucault, inte bara om sanningen om *vad man gjort*, utan även om *vem man är*. Vid sidan av den offentliga bekännelsen finner man i den tidiga kristendomen *exagoreusis*, den ständiga praktik av prövning–bekännelse som ägde rum inom klosterväsendet. I analys av främst Johannes Cassianus (ca 360–ca 435) texter konstaterar Foucault att målet för prövningen inte är tidigare handlingar utan vad som försiggår i medvetandet: Det handlar om subjektets relation till sitt tänkande. En paradox ligger i att "självet veridiktion i grunden är knuten till uppgivandet av självet" (s. 153). Detta innebär en klar skillnad gentemot den hellenistiska filosofin, där samvetsprövning framför allt handlade om självbehärskning och målet var att man till slut skulle klara sig utan vägledning. Hos de kristna var lydningen ett mål i sig och man eftersträvade ett uppgivande av den egna viljan – ett uppnående av *apatheia*, lidelsefrihet.

Bokens andra del handlar om jungfruskapet. Det kom från 200-talet att utvecklas en "jungfruskapets konst" (*techné*) (s. 183), som innebar att jungfruskap inte längre uppfattades endast som motiverat av avhållsamhet, utan, hos författare som Cyprianus (ca 210–258) och Methodius av Olympus (ca 250–ca 311), kom att beteckna ett positivt tillstånd: en förvandling, ett återupprättade av den paradisiska tillvaron. Jämfört med vad som tidigare sagts om eftersträvandet av *apatheia*, framkommer här en form av askes som är betydligt mer positiv och aktiv till sin karaktär. Jungfrudom handlar inte om lydning av regler om avhållsamhet, utan om ett val som människan själv gör för att förvandla sitt liv.

I den tredje delen, som handlar om äktenskapet, konstaterar Foucault att äktenskapet mot slutet av 300-talet började tillskrivas – i likhet med jungfruskapet – en särskild konst

(*techné*). Augustinus (354–430) upptar en betydande plats i den här delen, med sin syn på äktenskapet som något gott i sig, och fortplantningen som ett av dess legitima syften. Vad Augustinus också åstadkommer i detta sammanhang är vad Foucault beskriver som könets *libidinisering*. *Libido* (lust) är, enligt denna förståelse, i sig av ondo, men makarna kan göra gott eller ont bruk av det. Enligt Foucault möjliggör detta den senare utvecklingen av föreskrifter om sexuella relationer inom äktenskapet och får alltså ses som en betydande del av utvecklingen som går mot bildandet av *sexualiteten* som diskurs.

Köttets bekännelser tycks visa på en förskjutning i Foucaults angreppssätt från makt/kunskap till subjekt/sanning. I undersökningen av det västerländska sexuella subjektets utveckling framstår *köttet* som centralt, mellan den klassiska antikens *aphrodisia* och den moderna tidens *sexualitet*. Foucaults angreppssätt i läsningen av de tidigkristna texterna tillåter intressanta perspektiv som problematiserar vissa vanliga föreställningar, såsom att idealet om jungfruskap kan förklaras genom en strängare sexualmoral och regler om avhållsamhet, och att det skulle utgöra ett passivt tillstånd. Foucault visar hur *köttet*, begäret, får sin stora betydelse i dessa texter inte genom att vara det som ska övervinnas, utan det som är ständigt närvarande i människan och måste bekämpas. Det hade varit önskvärt att författaren tydligare låt denna viktiga slutsats nyansera och problematisera sitt hävdande att asketiska författare, till skillnad från icke-kristna föregångare, inte såg prövningen som ett sätt att utveckla sig själv utan snarare utplåna sig själv.

Till detta hör en annan tanke, som lyfter oss ut ur det asketiska subjektet till den tidigkristna kontexten, och för oss tillbaka till ett perspektiv av makt/kunskap. Det var inte bara i relation till självet, utan till andra asketer liksom icke-asketer, som kampen mot köttet ägde rum. I läsandet av tidigkristna texter är det tydligt hur en askets liv i köttet, och kamp *mot* detta kött, definierade personen och motiverade den grad av helighet som

hon eller han tillskrevs. Det var inte i frihet från köttet, utan i ett särskilt förhållningssätt till köttet, som skillnaden gentemot icke-asketerna låg. Utan kött, ingen hierarki. Detta problematiserar ytterligare betydelsen av lidelselöshet och passivitet i det asketiska livet, och pekar tvärtom på köttet som centralt i de processer genom vilka asketernas status höjdes. Kanske är detta en av de riktningar i vilka receptionen av detta mycket betydelsefulla verk kommer att utvecklas.

Katarina Pålsson

TD, Lund

DOI: 10.51619/stk.v97i4.23718

Philip Geister & Gösta Hallonsten (red.).
Faithful Interpretations: Truth and Islam in Catholic Theology of Religions. Washington, DC: The Catholic University of America Press. 2021. 224 s.

Religionsmöten och den teologiska bearbetningen av dessa – religionsteologi – är välkända fenomen i varje religiös tradition. För kristendomens del möter vi uttryck för religionsteologi redan i de bibliska skrifterna och sedan genom hela kyrkans historia. Med andra ord, i kristen tradition finns en bred uppsättning texter, attityder och föreställningar om religiös mångfald och andra människors tro. Religionsteologi är alltså inte något nytt. Ändå har den antagit en mer systematisk och genomreflekterad skepnad sedan senare delen av 1900-talet. En avgörande impuls i denna utveckling är Andra Vatikanconciliet, som inspirerat och väglett religionsteologiskt tänkande i stora delar av kristenheten.

Därför är det med stort intresse som jag läser *Faithful Interpretations*. Här får läsaren en inblick i det senaste från några av den katolska världens mest betydelsefulla religionsteologer. Bokens titel anspelar på *pia interpretatio*, Nicolaus Cusanus (1401–1464) relativt välvilliga sätt att tolka islam genom att vara trogen den egna traditionen och samtidigt öppen för viss form av sanning i

Koranen. Boken har sitt ursprung i en konferens på Newmaninstitutet som jag hade glädjen att bevista. Kanske är någon av denna recensions läsare på förhand skeptisk till antologier från konferenser? Måhända befarar ni att de spretar i såväl kvalitet som tematik? I det här fallet kan jag försäkra: Texterna håller en hög och jämn nivå och det tydliga ämnesfokuset gör att i stort sett varje bidrag förtjänar sin plats innanför pärnarna.

Ibland har religionsteologi kritiserats för att vara alltför upptagen med inomkristna frågeställningar om frälsning. Kritiken är inte alldeles grundlös. Ett välkommet sätt att öppna upp för den andres röst finns i den komparativa teologi som växt fram de senaste femton åren. Utgångspunkten är att vi behöver lära av och lyssna till de andra traditionerna. Genom att en teolog hemmahörande i en viss tradition gör ett jämförande studium som inbegriper texter också från en annan tradition uppstår ett teologiskt samtal. Mer om detta inom kort.

I tio kapitel belyses religionsteologiska perspektiv av tre slag, där den första kategorin behandlar religionsteologi på ett övergripande och generellt plan. Till denna kategori hör Marianne Moyaerts utomordentliga introduktion till religionsteologi och den senaste utvecklingen på det nyss nämnda området komparativ teologi. Hit hör också inledningstexten, skriven av ärkebiskop Joseph Di Noia, tidigare sekreterare för Troskongregationen och en nestor inom romersk-katolsk religionsteologi. Religionsteologi är ett ämne som rör den kristna trons fundament. Ett flertal tongivande katolska teologer har fått varningar, tvingats förse sina böcker med ansvarsfriskrivningar eller rentav fråntagits möjligheten att undervisa vid teologiska fakulteter på grund av vad de skrivit om just religionsteologi. Hur placerar sig den här boken i en sådan kontext? Di Noias roll kan möjligen antyda något om riktningen: Här möter vi ledande teologer som utforskar, utvecklar och utmanar det religionsteologiska fältet i kritisk lojalitet med romersk-katolska kyrkans officiella position.

Bokens andra kategori av texter behandlar frågor om sanningsanspråk och religionsdialog. Här är avståndet till den interreligiösa praktiken något större. Ändå är frågan om sanning oundviklig att ställa i relation till andra religioner. Reinhold Bernhards bidrag är till hjälp för var och en som reflekterar över sinsemellan motstridiga teologiska anspråk, vare sig det är mellan olika kristna samfund eller mellan människor av olika tro. Bernhardt påminner om att vi kan se på sanning på olika sätt. Han skiljer mellan propositionell, ontologisk och existentiell förståelse. Bortom dessa tre föreslår han en relationell förståelse som accepterar att Guds sanning övergår varje religiös traditions försök att formulera den. En sådan insikt är inte ett uttryck för relativism, betonar Bernhardt. Tvärtom, för en kristen vilar den insikten på Guds självuppenbarelse i Jesus Kristus, samtidigt som den ger skäl för en sorts teologisk ödmjukhet och nyfikenhet i mötet med en människa av annan tro.

Bokens tredje kategori av texter utgörs av fördjupande artiklar om kristendomens förhållande till judendom och islam. Gavin D'Costa diskuterar den angelägna och svåra frågan om kristen teologi och synen på Israel. Han föreslår "en tentativ minimalistisk katolsk sionism" och drar några försiktiga linjer mellan Guds förbund med det judiska folket och staten Israel (s. 39). Diego R. Sarrió Cucarella talar om islam som en besvärande omständighet i den kristna frälsningshistorien. Han konstaterar helt riktigt att kristendomen sällan mött islam i ett sammanhang som inte präglats av missförstånd och politisk fientlighet. Cucarella visar att denna omständighet påverkat den kristna teologiska reflektionen om islam. Anna Bonta Moreland utforskar möjligheten att se Muhammed som en profet utifrån ett kristet perspektiv. Som specialist på Thomas av Aquino (ca 1225–1274) är hon väl skickad att med en thomistisk syn på uppenbarelse och profetskap som grund ta sig an frågan om Muhammed. Hon konstaterar att när muslimer kallar Jesus för profet är det med

vördnad, men med en muslimsk form av vördnad. På motsvarande sätt, om kristna ska tala om Muhammed som profet behöver det ske med vördnad, men med en kristen form av vördnad. Med andra ord, förståelsen av vad det innebär att Muhammed är en profet skiljer sig mellan kristna och muslimer. Ändå finns det en överlappning i synen på profetskap, påpekar Moreland. Klaus von Stosch visar hur komparativ teologi kan användas i praktiken när han jämför synen på Jesus på korset i kristendom och islam. Boken avslutas med Pim Valkenbergs bidrag till en kristen religionsteologi om islam. Valkenberg demonstrerar potentialen i Andra Vatikanconciliets texter och konstaterar samtidigt att området ännu är underutvecklat och att det behövs ytterligare arbete av det slag som hela boken är ett exempel på.

Faithful Interpretations håller hög internationell klass. Boken ger en inblick i romersk-katolsk religionsteologi och den är en guldgruva inte bara för katoliker utan för var och en som är intresserad av de senaste linjerna när det gäller en kristen teologi om islam.

Jakob Wirén
Docent, Uppsala

DOI: 10.51619/stk.v97i4.23719

Karin Rubenson. *Karnevalesk gudstjänst: Barns plats i kyrkans liturgi*. Uppsala: Uppsala universitet. 2021. 271 s.

Karin Rubensons avhandling kan karaktäriseras som praxisnära teologisk forskning. I fokus står barn som liturgiska aktörer och syftet är att bidra till "teoriutvecklingen i praktisk teologi, med särskilt fokus på barn och gudstjänst" (s. 14). I avhandlingen förnas tolkning och analys av fältstudiematerial med en explorativ teoretisk diskussion. Rubenson själv beskriver det som att hon arbetar i "skärningspunkten mellan liturgisk teologi, praktisk teologi och kritisk barnomsteori" (s. 39).

Avhandlingens övergripande frågeställning är: "Hur kan barns erfarenheter av

gudstjänstfirande bidra till praktisk-teologisk teoriutveckling?" (s. 14). Undersökningen struktureras utifrån tre analysfrågor, vilket återspeglas i avhandlingens tredelade struktur. Efter den inledande delen, som utgör en introduktion och redogörelse för teori och metod, följer en del där materialet från fältstudien presenteras och analyseras. Två analysfrågor är vägledande för avhandlingens andra del: Hur förhåller sig barn till de gudstjänster de deltar i? På vilket sätt beskriver vuxna med ansvar för gudstjänster barns plats i kyrkans liturgi, och hur tar detta sig uttryck i gudstjänsterna?

I den tredje och sista delen introduceras ytterligare teoretiska spår som diskuteras i relation till resultaten från fältstudien och frågan som Rubenson i denna del söker svar på är hur resultaten från "fältstudien [kan] bidra till praktisk-teologisk teoriutveckling genom att sättas i relation till andra teoretiska perspektiv" (s. 14).

I avhandlingens första del visar Rubenson, efter en inledande redogörelse för syfte och frågeställningar, att det i stor utsträckning saknas forskning om barn som liturgiska aktörer – inte minst inom fältet liturgisk teologi. Hon pekar också på hur Michail Bachtins (1895–1975) karnevalsteori, så som den har använts inom forskning på barnlitteratur, kan fungera som en resurs för att analysera barn som liturgiska aktörer. I teoridelen introduceras delar av Gordon Lathrops liturgiska teologi, med ett särskilt fokus på det han definierar som heliga ting, juxtapositionering och gudstjänstfirande församling. I det avsnitt där kritiska barnomsteorier introduceras slår Rubenson fast att hon skriver in sig i en tradition som ifrågasätter ett dominerande mer eller mindre essentialistiskt paradigm och därmed tolkar materialet utifrån en föreställning om "barnomen som socialt och kulturellt konstruerad" (s. 52). Lathrops teorier används i större utsträckning än barnomsteorierna i analys och tolkning av fältstudiematerialet samtidigt som de senare, enligt Rubenson, på ett

grundläggande plan har påverkat studiens design och genomförande.

I metodavsnittet framgår det att fältstudien utgörs av besök i fem församlingar i Svenska kyrkan. I varje församling har två barn (i en av församlingarna tre barn) och en vuxen intervjuats. Åldern på de intervjuade barnen var 7–13 år. Därtill har Rubenson observationsanteckningar från tolv gudstjänster i de fem församlingarna. Det framgår också att hon gjort ett urval av barn som var vana att fira gudstjänst och därmed kunde fungera som ”nyckelpersoner på fältet” (s. 56). Det ska förstås mot bakgrund av att fältstudien och de ”intervjuade barnen bidrar till att besvara avhandlingens frågeställning genom att tillföra perspektiv på liturgisk teologi” (s. 65) och att det primära syftet inte är att undersöka barns gudstjänstfirande eller hur barn förstår gudstjänster. Rubenson visar i metodavsnittet prov på en välutvecklad medvetenhet om de möjligheter och utmaningar som det innebär att involvera barn som informanter i praktisk-teologiska studier.

Fältstudien och resultaten av analysen presenteras i sju tematiska kapitel i avhandlingens andra del. Det handlar bland annat om barn som liturgiska ledare, kyrkan som gemenskap och nattvarden. I kapitel 11 diskuteras resultaten från analysen av fältstudiematerialet som sedan ligger till grund för diskussionerna som förs i avhandlingens tredje del. I förhållande till barnens erfarenheter och reflektioner konstaterar Rubenson bland annat att gudstjänsterna uppfattas som en del av vardagen och som tillfällen att lära sig saker om kyrkan och kristen tro, att träffa vänner och att be tillsammans med andra. Den gudstjänstfirande församlingen förstås vidare som en öppen och gränsöverskridande gemenskap *och* en exklusiv trosgemenskap. Gudstjänsten betraktas också av barnen som en både social och liturgisk gemenskap.

I avhandlingens tredje del introduceras ytterligare teoretiska resurser, bland annat i form av två centrala begrepp från Bachtins teorier: karneval och kronotop. Karnevals-begreppet kan enligt Rubenson användas

som ”ett verktyg för att identifiera och analysera maktrelationer och hur dessa kan utmanas” (s. 199). En liten pärla i avhandlingen är det avsnitt där Rubenson på ett kreativt sätt exemplifierar innebörden i karnevals-begreppet genom att dela erfarenheter från en intervju med ett barn som ”spårade ur” (s. 183–191).

Kronotopbegreppet bidrar till medvetenhet om gudstjänstens tidsrumsliga aspekter i förhållande till en liturgisk-teologisk förståelse. Till Bachtins teorier och Lathrops liturgiska teologi, som presenterats i avhandlingens första och andra del, läggs också en presentation av vad som karaktäriseras som den ”praxisorienterade transformativa skolan inom praktisk teologi” (s. 193). Det sker i huvudsak med hjälp av Mary McClintock Fulkersons arbeten.

Inom ramen för den liturgiska kronotopen menar Rubenson att det är rimligt att förstå församlingen som en grotesk kropp – det vill säga en öppen och gränsöverskridande kropp – vilket i sin tur gör det ”tydligt att det inte går att skilja barns liturgiska aktörskap från barns sociala aktörskap” (s. 226). Hon konstaterar i slutdiskussionen att tillvägagångssättet att ”skapa teori” tillsammans med barn har bidragit till att synliggöra delar av liturgisk och praktisk teologi som sällan betonas utifrån en vuxen utgångspunkt.

Rubenson argumenterar avslutningsvis för att studien visar att liturgisk teologi kan stärkas genom att kombineras med etnografiska studier och fokus på utveckling och förändring, samtidigt som den praktiska teologin får en avgränsning och riktning genom att på ett tydligt sätt utgå ifrån liturgi. Vidare menar Rubenson att praktisk teologi som tar hänsyn till barn som aktörer på något sätt bör synliggöra vuxnas möten med barn i en teologisk kontext. En liturgisk-teologisk förståelse av barn som symboler visar att barnen behöver finnas i gudstjänstens sammanhang, så att barndomskonstruktionerna kan utmanas av liturgin och barnens plats i den gudstjänstfirande församlingen.

Rubenson har skrivit en ambitiös och kreativ avhandling som utgör ett konstruktivt bidrag till fältet praktisk teologi och frågor som rör barn som teologiska och liturgiska aktörer. Avhandlingsprojektet kombinerar, vilket har framgått av redogörelsen ovan, en relativt omfattande fältstudie med ett omfattande teoretiskt arbete. Projektet integrerar också teorier och perspektiv från flera olika discipliner. Avhandlingen har en tydlig och genomarbetad design, språket är tydligt och klart och det är stor noggrannhet i akribi.

Avhandlingen och Rubensons tillvägagångssätt väcker också en del frågor. En sådan fråga handlar om de olika roller Lathrops teorier spelar i studien. Lathrops liturgiska teologi är närvarande på flera nivåer i avhandlingen: som ett grundläggande teoretiskt paradig, som en teori på mellannivå och som en empirinära teori. Det är i sig inget problem. Men framför allt på den empirinära nivån finns det en oklarhet kring den roll som teorierna får spela. Tolkningen och analysen av fältstudiematerialet hade stärkts ytterligare om användningen av Lathrops teorier hade varit tydligare. En viss oklarhet kring användningen av teorierna i tolkningen och analysen av intervjuerna med barnen bidrar också till att vissa slutsatser som Rubenson drar mot bakgrund intervjumaterialet kan framstå som något spekulativa (ett exempel är diskussionen om och tolkningen av evangelieprocessionen i relation till ett citat från Ellinor på s. 129).

I delar av analysen och tolkningen av fältstudiematerialet i avhandlingens andra del hade det därför, för att använda ett av Lathrops begrepp, varit önskvärt med en högre grad av juxtapositionering mellan intervjumaterialet och de teoretiska resurserna – det vill säga ett mer djupgående och transformativt möte mellan material och teori.

Det råder ingen tvekan om att Rubensons fältstudie och interaktion med barnen har bidragit till de slutsatser hon drar. Men trots det måste avslutningsvis frågan ställas i hur hög utsträckning barnens röster har fått bidra till utvecklingen av praktisk-teologisk

teori. Med ett perspektiv inspirerat av Bachtin är det intressant att reflektera över förhållandet mellan barnen i gudstjänsterna, intervjuerna och barnen i avhandlingstexten. Och hur mycket har barnen i slutändan att säga till om i samtalet med Bachtin, Lathrop och McClintock Fulkerson?

Trots att dessa frågor kan ställas, visar Rubenson i avhandlingen vägen mot sätt att teologisera som på ett förtjänstfullt sätt utmanar väletablerade tankefigurer inom akademisk forskning genom att låta barn få träda fram som teologiska aktörer. Jag ser fram emot att få följa Rubensons fortsatta arbete och hoppas och tror att hon ska fortsätta att bana väg för att barn får vara aktörer i skapandet av teologi inom ramen för praktisk teologisk forskning. Det är en viktig och angelägen uppgift.

Jonas Idestrom

Professor, Stockholm

DOI: 10.51619/stk.u9714.23720

Ola Sigurdson. *Gudomliga komedier: Humor, subjektivitet, transcendens.* Göteborg: Glänta. 2021. 1362 s.

Hade Jesus humor? Håller man sig till framställningen i evangelierna måste man svara jakande på den frågan. Här har vi en man som när han rekryterar lärjungar ur fiskarbefolkningen kring Genesarets sjö säger: ”Jag skall göra er till människofiskare.” Här har vi en man som håller upp myntet med kejsarens bild som bevis för att man bör betala skatt till kejsaren. Sådant kan knappt sägas utan ett leende, kanske med en räv bakom örat. Jesus är inte heller främmande för drastiska liknelser som den om kamelen och nålsögat eller för vitsar som när han utser den vacklande Petrus till en klippa för sin församling. Eller betänk berättelsen om den barmhärtige samariten där det heter om en präst som råkade komma förbi platsen där den misshandlade blivit liggande att han ”vek åt sidan och gick förbi”. Passagen är typisk inte bara för det påfallande antiklerikala inslaget i Jesu

förkunnelse utan vittnar också om en nästan voltairesk ironi.

Den som påminner mig om detta är Ola Sigurdson, genom sin *Gudomliga komedier*. Det handlar om en sorts humorns teologi- och filosofihistoria, ett storverk på nära 1 400 sidor fördelade på tre volymer av professorn i tros- och livsåskådningsvetenskap vid Göteborgs universitet. På samma gång som Sigurdson framträder som idéhistoriker vill han komma fram till någonting om humorns väsen eller kanske morfologi, dess sätt att visa sig genom historien.

Att det finns en utmaning i att sammanställa humor och religion/teologi är Sigurdson medveten om. Här finns fördomar att forcera.

Aposteln Paulus har klen rykte som humorist. Men Sigurdson visar ganska övertygande att det hos Paulus finns åtskilligt som åtminstone kan förknippas med komik och humor. Så är det när Paulus framställer kristendomen som en dårskap och när han talar om korsets dårskap. Så är det också när han manar människorna att leva i världen som om de inte levde i den: ”Ty den värld som är går mot sitt slut.” Vid historiens slut när tiden krymper kan man inte ta denna världen på fullkomligt allvar, tycks aposteln mena. Vi måste ha distans till världen, till de liv vi lever, till oss själva.

Att Gamla testamentet är fyllt av drastisk humor har Sigurdson inte svårighet att visa. Men han nöjer sig ingalunda med det bibliska utan undersöker också vad som tänkts och sagts om humor och skämt under den klassiska antiken, av Platon, Aristoteles, Cicero och andra. Därifrån går han via den bibliska världen vidare till medeltid och renessans och till den modernare uppfattningen av ämnet.

Den stora förändringen i uppfattningen av ”humor” kunde man kanske i anslutning till Sigurdsons distinktioner anse ske under 1700-talet. Begreppet ”humor” får då sin mer eller mindre nutida innebörd i brittisk diskussion. Tidigare hade skämtet framför allt betraktats instrumentellt. För

Aristoteles och Cicero är det fråga om ett retoriskt vapen. Det handlar om att vinna skrattarna på sin sida och ofta om att förlöjliga motståndarna. Hos Thomas Hobbes är det bara det sardoniska, antagonistiska skämtet som räknas. Hos Alexander Pope framhålls den viktiga skillnaden mellan att skratta med och att skratta åt. Vi skrattar med våra vänner, men åt dem som inte är våra vänner. Till och med Sokrates berömda ironi är till väsentlig del ett vapen, den riktas mot dem som tror sig veta det som de i själva verket är okunniga om.

Med 1700-talets briter och det tidiga 1800-talets tyska tänkare blir humor långt mera en livshållning, ett sätt att vara, nära knutet till vår subjektivitet och självuppfattning. Hos Friedrich Schlegel eller Jean Paul går diskussionerna kring estetik och humor in i varandra.

Förändringen i synen på humor gäller också i religiösa sammanhang. Blaise Pascal försvarade sitt användande av satir i kampen mot jesuiterna med att även Gud själv använt satir och ironi när han klandrade Adam efter syndafallet. För G.K. Chesterton handlar det å andra sidan inte i första hand om humor som vapen (även om han använder det även så), utan om humor som en strimma av den gudomliga nåden och som ett sätt att vara.

Søren Kierkegaard spelar helt naturligt en viktig roll i Sigurdsons framställning. Kierkegaards berömda magisteravhandling om begreppet ironi utgår från Sokrates men kommer fram till slutsatser som ligger en bit bort från utgångspunkten. För Kierkegaard handlar ironi om distansering från den givna verkligheten, en distansering som ger rum för subjektiv frihet. Ironi är negativitet, menade Kierkegaard på ett sätt som senare förvaltades av Jean-Paul Sartre.

Den sista volymen i Sigurdsons bok försöker komma fram till slutsatser i dialog med postmarxistiska och poststrukturalistiska författare från Louis Althusser till Slavoj Žižek. Jag ska inte gå närmare in på hans resonemang, det skulle leda för långt. I stället nöjer jag mig med att instämma i hans

väsentliga poäng att humor och skämt spelar en vital men ofta förbisedd roll i religiösa och teologiska texter. Det finns närmare besett inte alls en motsatsställning, utan snarare en affinitet mellan teologi och humor. Distansering från den givna verkligheten, på en gång så riskabel och så outhärlig, spelar i båda fallen en avgörande roll. Humor förutsätter liksom de religiösa trossystemen att bäraren intar en plats utanför det givna, en plats som lämnar en frihet och därmed en valmöjlighet. Humorns långa och innehållsrika idéhistoria påminner oss om det.

Sigurdson har beslutat sig för att inte själv försöka vara rolig i sin framställning av det roliga. Det är klokt. Lustigheter genom 1 400 sidor skulle säkert bli påfrestande för författaren, för att nu inte tala om läsaren. På ett ställe åstadkommer Sigurdson dock ett gott skämt. Det är när han i början av sitt massiva verk som ingress och motto sätter ett citat från William Shakespeares *Hamlet*: "Brevity is the soul of wit."

Svante Nordin
Professor emeritus, Lund
DOI: 10.51619/stk.v97i4.23721

Jakob Wirén. *Att ge plats för den andre? Religionsdialog, ersättningsteologi och Muhammed som profet*. Stockholm: Verbum. 2021. 412 s.

Omslagsbilden till Jakob Wiréns bok *Att ge plats för den andre?* visar en person som sitter på bussen med fötterna på sätet mitt emot. På bussen gäller det att samsas om ett gemensamt utrymme, ta ner fötterna, flytta på sin väska – och det får bli en bild för "utrymme för den andre" i kristen tradition. Kan vi ge plats för den religiöst andre i den kristna trons berättelse? Hur förhåller vi oss teologiskt till det faktum att vi lever i ett mångreligiöst samhälle? Det är de frågor som Wirén tar sig an, och han gör det utifrån tre utgångspunkter: praktiken i interreligiösa råd, ersättningsteologi i Svenska kyrkan i dag och frågan om kristna kan se Muhammed

som profet. Avslutningsvis skisserar Wirén ett bidrag till en religionsteologi med plats för den andre.

Inledningskapitlet ger en matnyttig introduktion till fältet religionsdialog och religionsteologi, med en genomgång av såväl Alan Races "trefaldiga modell" som de nyare förhållningssätten partikularism samt komparativ och interreligiös teologi.

Interreligiösa råd är en ny organisationsform, som inte är beforskad i någon större utsträckning. Här gör Wirén ett pionjärbete då han utifrån empirisk forskning reflekterar över vilken dialogteologi som uttrycks av medlemmar i två sådana råd. Han finner att grundat i den interreligiösa praktiken växer en religionsteologi fram, med en blick för den andres plats i den egna berättelsen. De olika religiösa traditionerna har sina egna "nycklar" för att teologiskt legitimera och utveckla interreligiöst engagemang: förbundet i den judiska traditionen, det "hermeneutiska privilegium" som islam har som den yngsta traditionen där de äldre finns med redan i den heliga texten, och den kristna övertygelsen att Gud älskar världen.

De två följande kapitlen fokuserar specifikt på judendomen respektive islam, och grundläggande teologiska skav i kristendomens relation till dem. "På den gemensamma resan har kristna gång på gång uppträtt med nonchalans och motat bort judiska resenärer" påpekar Wirén (s. 204). Ersättningsteologin, tanken att kyrkan har ersatt judarna som Guds "utvalda folk", har besudlat kristen teologi genom seklerna och även om vi efter förintelsen blivit uppmärksamma på behovet av att göra upp med den återstår mycket att göra. Wirén visar hur ersättningsteologiska tankegångar dröjer kvar i såväl *Den svenska psalmboken* som i nutida predikningar.

Det kapitel som uppmärksammats mest, genom en debatt i tidningen *Dagen*, är det om Muhammed som profet. Kapitlet inleds med en påminnelse om en annan debatt, den som uppstod då kandidaterna i ärkebiskopsvalet 2013 fick frågan "Ger Jesus en

sannare bild av Gud än Muhammed?”. Debatten visade, enligt Wirén, att ”det saknades redskap att föra ett kvalificerat religionsteologiskt samtal om dessa ting” (s. 286). Med sitt kapitel vill han ge sådana redskap. Han går igenom vilka frågeställningar som är aktuella i fråga om kristnas syn på profeten Muhammed och redovisar olika teologers ståndpunkter. I sitt eget resonemang landar han i att kristna kan tala om Muhammed som profet, men att frågan är viktigare än svaret. Med det menar han att ”det är angeläget att kristna närmar sig Muhammed i ett ärligt syfte att förstå och lära mer” (s. 350).

Slutligen ger Wirén ett konstruktivt bidrag till religionsteologin. Utifrån det han kommit fram till i de tidigare kapitlen förelär han ”förbundet” som en fruktbar utgångspunkt för en kristen religionsteologi som ger plats för den andre. Han väljer alltså ett begrepp ur den judiska traditionen, och som även förekommer i islam, snarare än ett exklusivt kristet begrepp. Tanken är att förbundet är på en gång exklusivt: Gud har en speciell relation till ett folk/religiös grupp, samtidigt som det har universell betydelse: det är en sändning i och för världen. Vi kan tänka att Gud ingår flera förbund, som inte utesluter varandra.

Jag är försiktig med att använda ordet ”unik”, speciellt i interreligiösa sammanhang där det ofta missbrukas (religionsdialog är vanligare än folk i allmänhet tror). Men denna bok vill jag kalla unik. Religionsteologiska böcker på svenska kan räknas om inte på ena, så med lätthet på båda händernas fingrar. Det är dock framför allt genom sin metod, sitt ämnesval och sin konstruktiva ansats som boken är unik. Den är ett exempel på praktisk religionsteologi, som tar sitt avstamp i den interreligiösa verkligheten, lägger örat mot marken och inte bara rapporterar utan reflekterar över denna verklighet.

Kapitlet om de interreligiösa råden gör deras medlemmar till teologiska subjekt. Det är inte bara en fråga om strukturer och samhällsnytta, som i tidigare (i sig värdefull)

dokumentation av interreligiösa råd, utan om att de teologiska frågorna lyfts upp. Wirén sätter de religiösa representanternas reflektioner i relation till olika religionsteologiska modeller och kan på så sätt fördjupa frågeställningarna.

Få predikningar i dag innehåller (till skillnad mot i historien) uttalat antijudiska motiv. Men de ersättningsteologiska tanke-mönstren är djupt rotade, omedvetenheten om kyrkans antijudiska arv är stor, och vi behöver öva upp en ryggmärgsreflex som hjälper oss att identifiera omedvetna antijudiska motiv. Kapitlet om ersättningsteologin är underlag för en sådan övning.

Jag ställer mig lite frågande till påståendet att frågan om kristnas erkännande av Muhammed som profet återkommande väcks av muslimer. Det är inte min erfarenhet från den svenska kontexten – men kanske beror det på att vi inte så ofta diskuterar trossatser utan mera frågor om samverkan (diapaxis) och religionens plats i vårt samhälle. Däremot är Wiréns andra skäl för att behandla frågan tungt vägande: dels att vi kristna för vår egen skull bör reda ut hur vi ser på islams profet, dels att vi har en skyldighet att göra upp med de karikerande och misskrediterande framställningar av Muhammed som varit en del av kristen tradition.

Och sist men inte minst: självständiga konstruktiva bidrag till religionsteologin är en verklig bristvara. Möjligen skulle en kunna ställa frågan om det är en sorts appropriering att använda det judiska begreppet förbund som grund för en kristen religionsteologi. Därutöver är det kanske tveksamt om buddhister och hinduer känner igen sig i förbundstanken. Men med detta sagt har en kristen religionsteologi baserad på förbundstanken mycket som talar för sig, inte minst det att den kan förena partikularism och universalism. Jag hoppas att kapitlet kan inspirera till de religionsteologiska samtal som är av nöden i vår tid.

Med sin ansats i praktiken har *Att ge plats för den andre?* potential att sätta igång

religionsteologiska samtal på gräsrotsnivå. Jag hoppas att den också kan generera akademisk reflektion över vår mångreligiösa verklighet och flera konstruktiva bidrag till religionsteologin.

Helene Egnell
TD, Stockholm

DOI: 10.51619/stk.v97i4.23722

Gabriel Bar-Sawme. *Entering the Holy Place in Syriac Orthodox Liturgy: A Ritual and Theological Analysis*. Uppsala: Uppsala University. 2021. 299 s.

Espen Dahl, Jan-Olav Henriksen & Marius T. Mjaaland (red.). *Imagination in Religion: Perspectives from the Philosophy of Religion*. Zürich: LIT Verlag. 2021. 195 s.

Här börjar evangeliet: Pilotöversättning av Markusevangeliet, Filippobrevet och Första Johannesbrevet. Uppsala: Bibelsällskapets förlag. 2021. 109 s.

Caroline Klintborg. *Avstånd, delaktighet, längtan: Gudstjänsten i en tid av religiös förändring*. Skellefteå: Artos. 2021. 180 s.

Claes Levin. *I god tro: Omsorg och grymhet i samhällets barnavård*. Lund: Arkiv förlag. 2021. 251 s.

Per-Johan Norelius. *Soul and Self in Vedic India*. Uppsala: Uppsala University. 2021. 576 s.

Jennifer Nyström. *Reading Romans, Constructing Paul(s): A Conversation between Messianic Jews in Jerusalem and Paul within Judaism Scholars*. Lund: Lund University. 2021. 357 s.

Ola Sigurdson & Håkan Möller (red.). *Marilynne Robinson and Theology*. Stockholm: Kungl. Vitterhetsakademien. 2021. 224 s.

Ida Simonsson. *The Order of Value: Christian Theology and the Market Economy*. Uppsala: Uppsala University. 2021. 187 s.