

Den 22–23 oktober 2007 hölls i Lund symposiet «Teologins offentlighet». Inbjudare var Centrum för Teologi och Religionsvetenskap vid Lunds Universitet, och symposiet finansierades med bidrag från Kungliga Humanistiska Vetenskapssamfundet i Lund och Signe och Oscar Krooks stiftelse. Den direkta anledningen till symposiet var att professor Werner G. Jeanrond vid årsskiftet 2007/08 lämnade Lunds Universitet för en Chair of Divinity vid University of Glasgow. Eftersom Werner Jeanrond under en rad av år var redaktör för Svensk Teologisk Kvartalsskrift är den nuvarande redaktionen särskilt glada över att kunna publicera samtliga föredrag vid symposiet i detta nummer av tidskriften. På så sätt hoppas vi kunna bidra till en fortsättning av det offentliga teologiska samtal som Werner Jeanrond under sina år i Lund verksamt bidrog till att främja.

Föredragen publiceras här i den ordning de framfördes, och inleds nedan med Dekanus', professor Fredrik Lindströms, välkomstanförande.

Rector Magnificus, kollegor, studenter, medverkande och värderade gäster,
mina damer och herrar:

varmt välkomna till symposiet *Teologins offentlighet!*

Under två halvdagar möts medverkanden och deltagare som bidrar med sina olika individuella och personliga uttryck för symposiets tema. Werner Jeanrond, professor i systematisk teologi vid Centrum för teologi och religionsvetenskap (CTR), har mer än någon annan teolog i dagens Sverige bidragit till att öppna traditionellt slutna rum mellan olika discipliner och debatter utifrån övertygelsen att teologin inte kan leva och utvecklas i ett tillslutet rum. Vid CTR är vi många som delar Werners syn på teologins uppgift vid dess hemmabas, akademien. Som samtalspartner är vår främsta uppgift att skapa rum åt såväl teologi som religionskritik på de villkor som gäller vid akademien. Vederhäftighet och argumentens bärkraft delar vid med andra discipliner. Det som engagerar oss mer än våra grannämnen är att vi vill föra vidare och bearbeta vårt vetande om de religiösa traditionernas väsen och funktion i historia och nutid. Inte bara vi och inte bara våra akademiska grannar, utan det omgivande samhället har ett intresse och behov av att detta sker på ett sakligt och förtroendeingivande sätt.

Vid CTR är vi stolta över att vara en miljö för lärare med specialistkompetens inom en lång rad av religiösa traditioner med rötter i den gamla orienten, mellanöstern och nordnorden, och fram till de nuvarande världsreligionerna och andra aktuella strömningar. De metodiska perspektiven delar vi med litteraturvetare, filosofer, historiker, beteendevetare och med forskare från en mängd andra discipliner. Därmed har vi en god utgångspunkt och utsiktspunkt för vårt bidrag till det offentliga samtalet på dess olika platser: den allmänna debatten, vetenskapssamhället, och med företrädare för olika religiösa samfund. Att medverka till en bredare verklighetsförståelse är väl enligt de flesta teologer och religionsvetare vårt viktigaste bidrag till det vetenskapliga samtalet. Det blir en väldigt snäv och blodfattig forskning om människans villkor när man bortser från de religiösa traditionernas betydelse för att artikulera existensens förutsättningar. Men vi förväntar oss också att andra delar av

offentligheten deltar mera aktivt i samtalet om de religiösa traditionernas betydelse i vår tid. Den intressanta frågan är här inte vad kristendomen, islam osv. säger, utan snarare vad vi kan säga om kristendomen, islam osv.

Att gå i konstruktiv kritisk dialog med företrädare för olika religiösa traditioner och därmed påverka den religiösa kulturen och dess utveckling i Sverige är för många teologer både angeläget och självklart. Litteratur- och musikvetare, konst- och filmkritiker förstår vad vi menar. Alla vill ta aktiv del i kulturlivets utveckling och bidra till en god kultur. Och visst vill statsvetare medverka till ett gott samhälle. Ändå är det nog så att teologi i denna mening har mer gemensamt i sin utgångspunkt med juridiken än med humaniora. Visserligen hörs ännu kritiska röster mot «ideologiproduktion», som efterlyser objektiva kriterier för att bedöma kristendom och islam osv. Det är en egendomlig hållning i sig att det akademiska samtalet inte skulle ha något konstruktivt att bidra med till det som sysselsätter stora delar av offentligheten för övrigt. Dessutom tror jag att vi är bättre rustade än många andra att hantera problemen med vår egen självständighet i sådana samtal. De teologiska fakulteterna har ju kämpat med dessa frågor i mer än 300 år, och något har vi lärt oss under tiden.

Ett konstruktivt och kritiskt samtal om vad som kan vara god religiös tradition och teologi är knappast hopplöst. I grunden är teologers utgångspunkt inte så väsensskild från den som kan vara aktuell för humanister och jurister i sina offentliga samtal. Man kan formulera sig på olika sätt men i sak handlar det om vilken teologi i vid mening, dvs. livsförståelse, som bidrar till livet och dess utveckling, om vilka gudserfarenheter och vilka människosyner som kan erbjuda nya livsmöjligheter. De religiösa traditionerna bär på fasansfulla erfarenheter av vad man själv åstadkommit på den motsatta delen av skalan. Men alla stora religiösa traditioner innehåller också oceaner av erfarenheter av försoningens möjligheter och av annat som främjar livet och dess tillväxt. Förväntan ökar på att CTR deltar som aktiv samtalspartner i just dessa frågor med de olika delarna av offentligheten.

Detta symposium är en hyllning till den av CTR:s lärare som mer än de flesta påmint oss om nödvändigheten i att detta samtal inte upphör, inte minst för vår egen skull. Att Werner Jeanrond snart lämnar oss är den både konkreta och ledsamma anledningen till detta symposium. Det vore framgångsrikt om det kunde inspirera och provocera oss alla till att bidra med nya perspektiv på och ny energi till teologins offentliga samtal.

Fredrik Lindström,

Dekanus vid Centrum för teologi och religionsvetenskap, Lunds universitet



Teologins offentlighet

— bakgrund och framtid

OLA SIGURDSON

Ola Sigurdson är professor i tros- och livsåskådningsvetenskap och verksam vid Göteborgs Universitet. Han är också kulturskribent och författare till en rad böcker. Senast aktuell med *Himmelska kroppar: inkarnation, blick, kroppslighet*, 2006.

Vi lever i teologiskt intressanta tider. När jag började min forskarutbildning i Lund 1991 var det nog ingen vare sig bland studenter, doktorander, lärare eller professorer som skulle vågat gissa att både religiösa och teologiska frågeställningar ett drygt decennium senare regelbundet skulle hamna på tidningarnas löpsedlar. Religion är nu ett omdiskuterat och hett ämne såväl på de politiska som på de mediala och kulturella dagordningarna. Och även den teoretiska reflektion om religion vi kallar teologi har funnit sin plats på tidningarnas debattsidor och kultursidor, men även i radio och på TV. Ett flertal exempel kan nämnas, men för mig är fortfarande den så kallade Jesusdebatten på Svenska Dagbladets Brännpunktsida under våren 2003 ett av de mest tydliga tecknen på det förändrade klimatet. Det handlar inte så mycket om vad som sades utan snarare om det faktum att det rör sig om 37 publicerade inlägg (om jag räknat rätt), och enligt Brännpunktsidans redaktör Sune Olofson ytterligare runt 300 debattinlägg som inte publicerades.¹ På min grannes advokatkontor klippte de ut varje debattinlägg och häftade upp på den gemensamma anslagstavlan. Om inte detta är ett exempel på vår samtida teologis offentlighet, vad skulle då vara det? Jag skulle också kunna nämna andra exempel: det allt större samarbetet med andra discipliner som filosofi, idéhistoria, statsvetenskap, litteraturvetenskap och så vidare.

Eller Svenska kyrkans satsning Se människan på Bok & Biblioteksmässan i Göteborg med runt 10000 besökare av bokmässans totalt 100000 27–30 september 2007. Teologin är tillbaka i det offentliga samtalet.

För min egen del är teologins offentlighet intimt förknippad med Werner Jeanronds ankomst i Lund, bland annat som min handledare. Även om jag till att börja med var en smula skeptiskt inställd — mitt ämne var ju Karl Barth medan Werner talade om Paul Tillich och Chicagoskolan — var det oundvikligt att sugas med i den virvel av offentlig teologisk reflektion som Jeanrond betydde. Jag och andra fick ett råd när Jeanrond snart efter sin ankomst föreläste överallt och förekom i dagspressen: om någon ringer och frågar om vi kan komma och tala om det ena eller andra så kan vi allt. Sedan när du lagt på får du gå och ta reda på hur det förhåller sig med det ena och det andra! Att diskussionen om teologi har återvänt till offentligheten har säkert sina historiska och politiska orsaker med Svenska kyrkans förändrade roll gentemot staten, religionens politiska betydelse världen över och den därmed vidföljande mediala synligheten som förklaringar. Men dessa strukturella förklaringar räcker inte. Denna betoning av teologi som en resurs för den offentliga reflektionen kring frågor som inte bara rör religion i snäv bemärkelse utan hela det mänskliga livet: ekonomi, hälsa, kultur, politik etc. är typisk för Jeanrond och har säkert också haft en stor betydelse för att teologin nu också blivit en offentlig angelägenhet. Om det bjuds upp till dans handlar det om att också vara villig att tacka ja när tillfälle erbjuds.

¹ Se temanumret «Jesusdebatten», *Svensk Teologisk Kvartalskrift*, 80:2 (2004), med artiklar av Jayne Sve-nungsson, Katarina Westerlund samt Alf Linderman.

Som panelhöna skulle teologin aldrig kunna göra någon lycka offentligt.

Men, för att fortsätta liknelsen en smula, om man inte kan dansa lär man inte göra någon lycka på dansgolvet. Just nu finns det många viliga danspartners för teologin, men har teologin något att bidra med? Kan den till och med tänka sig att föra dansen i vissa avseenden? Vad jag talar om är teologins sakkunskap som akademiskt ämne. När teologi efterfrågas både i den akademiska, mångvetenskapliga diskussionen och i den offentliga, mediala debatten är det lätt att falla för frestelsen att inte förankra sin delaktighet i dessa diskussioner i en djup ämneskunskap, ett slags teologisk bildning. Det skulle gå utmärkt väl att göra sig en karriär som populärteolog utan någon större förankring i någon teologisk bildning. Det finns ett hot i dag som inte riktar sig mot teologin som sådan utan mot alla humanistiska vetenskaper, nämligen om det skall finnas rum för någon avancerad humanistisk eller teologisk forskning på svenska universitet. Teologi och humaniora sitter här i exakt samma båt, där teologi möjligen en kort stund kan glädja sig åt att det alltid finns ett tydligt avnämningssintresse i form av olika samfund. Men om teologin inte förmår bli offentlig, dvs. förklara vad den är bra för i någon bemärkelse, kommer denna glädje vara kortvarig. På ett seminarium betitlat «Marknadsakademien» arrangerat för några år sedan av Göteborgs universitet var «alla» överens om att «ingen avancerad forskning kan idag bedrivas utan hjälp av näringslivets pengar» — ett häpnadsväckande påstående för en teolog och en humanist som jag. Dan Brändström, tidigare VD för Riksbankens Jubileumsfond, nämnde vid ett tillfälle att humanistiska fakulteter i Sverige riskerar att bli colleges, dvs. undervisande institutioner utan någon egentlig avancerad forskning.

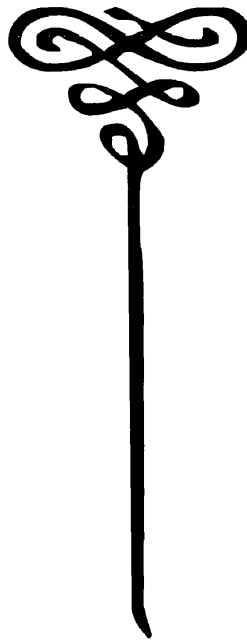
Jag säger inte detta för att vara dyster utan för att betona vikten av teologins offentlighet även för bibehållandet av en teologisk sakkunskap. Här finns en angelägen uppgift för alla de som är intresserade av att det fortfarande skall finnas en kritisk och konstruktiv teologisk forskning i Sverige — alltifrån kyrkorna till politiker, journalister, kulturarbetare och vi teologer själva — nämligen att å ena sidan arbeta för teologins synlighet i olika offentliga sammanhang, såväl

kyrka som samhälle och akademi, men å andra sidan stödja det mer osynliga och mödosamma arbete som bör vara den största delen av teologens arbetsdag: skrivbordet, biblioteken, konferenserna, föreläsningssalarna och så vidare. Om teologin skall kunna fortsätta att vara en *kritisk* röst i det offentliga samtalet och inte bara en av många utbytbara röster i det offentliga mumlet bygger på en djup ämneskunskap som inte kommer av sig självt utan som kräver att det finns institutioner som ger teologin de möjlighetsbetingelser som behövs för att den skall kunna utvecklas på ett fruktbart sätt. Alternativet till en god, kritisk teologi är, som samtida händelser mer än tydligt utmålade för oss, inte ingen teologi alls utan dålig teologi. Frågan är vem som har såväl modet som viljan och resurserna att säkra teologins framtida sakkunskap i en tid när humaniora är ifrågasatt.

Teologin behöver inte bara ha tillgång till det offentliga samtalet och ha något att säga, den måste också välja vem den vill tala med. En offentlig teologi kan inte bara vara en världsberömd teologi i hela Sverige, den måste rikta blickarna utöver Sveriges gränser. Jag frågade Jeanrond när Tyskland hade gått med i Eurosamarbetet om hans föräldrar tyckte det var jobbigt att byta valuta. Inte alls, hade tydligen hans mor konstaterat, det hade hon redan varit med om fem gånger. Jag skulle vilja säga att det finns en europeisk självklarhet — och givetvis inte bara europeisk utan också internationell självklarhet — i det sätt att bedriva teologi som Jeanrond exemplifierar och som är av största vikt för svensk teologi. Den samtida diskussionen kring religionens verklighet och framtid är allt annat än begränsad till ett visst land. Den offentliga teologin gör därför väl i att röra sig i ett större internationellt sammanhang med samma självklarhet som Werners mor byter valuta. Internationaliseringen av teologin är av största vikt för dess kritiska bidrag också till det svenska samtalet, eftersom det är blott då den förmår bryta upp snävt svenska perspektiv på samtiden. Givetvis är detta ingen nyhet för svensk teologi, men det är en insikt som fått en mer intensiv betydelse i en värld stadd i snabb förvandling och vars olika delar är alltmer beroende av varandra. Till EU:s betoning av fri rörlighet för tjänster skulle man kunna tillägga fri rörlighet för teologer.

Denna korta inledning är, som ni förstår, inte någon *laudatio* till Werner Jeanronds ära utan just en inledning till ett symposium om teologins offentlighet. Men att Werner Jeanronds namn dyker upp när man vill tala om teologins mediala synlighet, dess djupa ämneskunskap eller

dess internationella perspektiv är ingen slump, och detta är väl ett *laudatio* om något. Det symposium som ägde rum i Lund den 22–23 oktober 2007 handlade inte bara om utan var själv ett uttryck för teologins offentlighet.



Teologins offentlighet, både möjlig och nödvändig

ANTJE JACKELÉN

Antje Jackelén är sedan 2007 biskop i Lunds stift, tidigare professor i systematisk teologi vid Lutheran School of Theology i Chicago samt Director of the Zygon Center for Religion and Science. Hon har bl.a. publicerat boken *Tidsinställningar: tiden i naturvetenskap och teologi*. 2000.

På ett självklart sätt står frågan om teologins offentlighet i samband med den svenska Hedenius-debatten för 50 år sedan. Men att frågan aktualiseras just i dessa dagar här i Lund har naturligtvis att göra med Werner Jeanrond som mer än de flesta av oss har lyckats återge teologin en plats i det offentliga landskapet i Sverige. Werner Jeanronds förestående flytt till Skottland lämnar ett tomrum i Sverige. Vi får trösta oss med att ropa till kollegorna i Glasgow: «Our loss is your gain!»

Några definitioner och ramar

Med teologi menar jag den kritiska och självkritiska reflektionen över en trostraditions innehåll och effekt, i det här fallet företrädesvis den kristna trostraditionen. Denna reflektion sker givetvis inte bara inom den disciplin som jag själv företräder, den systematiska teologin, utan på olika sätt även i de andra disciplinerna som finns företrädna på Centrum för teologi och religionsvetenskap. Det finns fortfarande visst fog i den Schleiermacherska bilden av skillnaden och samspelet mellan de teologiska disciplinerna, även om denna bild rätteligen utvidgats betydligt under två århundradens gång. Särskilt utvecklingen av det religionsvetenskapliga perspektivet har gett en spänst åt forskningen som är av betydelse för teologins relevans och offentlighet.

Det går inte att tala om teologins offentlighet utan att peka på en lika självklar som ofta bortglömd distinktion, nämligen den mellan religion eller tro och teologi. Religionens offentlighet är

given genom att religiösa erfarenheter tycks vara universellt mänskliga — we are «hard-wired for religion», som det numera ofta heter i forskarvärlden — och genom att det står var och en fritt att ha en uppfattning om religion och diskutera den efter behag.

Detsamma gäller inte för teologin som vetenskap; genom att den kräver speciella språk-, metod- och faktakunskaper är den exklusiv på samma sätt som till exempel molekylärbiologin. Denna självklarhet respekteras dock inte ens alltid i akademiska kretsar och i än mindre utsträckning i den mera allmänna sfären. Jag har ofta observerat att i naturvetenskapens fall tas exklusiviteten för given: en teolog förväntas ha förvärvat adekvat kunskap innan hon ger sig ut på djupa vatten i en annan disciplin, medan det ofta tas för givet att man kan uttala sig om teologiska spörsmål utan väsentliga förkunskaper. Denna obalans leder lätt till galenskap. Om det rådde mera insikt och jämlikhet på den punkten skulle det nog finnas färre Dawkins och Sturmarks i den här världen.

Termen «teologins offentlighet» ser jag som en kortformel för både teologins offentliga relevans och teologins ansvar att förhålla sig till offentligheten. Offentligheten i sin tur består alltid av olika offentligheter som är differentierade och på samma gång relaterade till varandra. Dit hör den akademiska världen, kyrkor och samfund, samhället och en globaliserad värld. Offentlighetens differentierade relationalitet kommer till uttryck i det faktum att exempelvis akademikern ofta är kyrkomedlem och alltid medborgare i ett specifikt samhälle och inte säl- lan genom sin internationella hemmahörighet

även en världsmedborgare. Teologins offentlighet kräver alltid omvärldsanalys och omvärldsdialog såväl som skicklig popularisering av teologiska forskningsresultat.

När jag på det här sättet har lokaliserat mig på kartan över teologins offentlighet är det dags att lägga ut själva tesen om att teologins offentlighet är både en möjlighet och ett behov.

I. Teologins offentlighet är möjlig

För det första, teologins offentlighet är möjlig därför att den ligger i teologins karaktär som akademisk disciplin. Denna ställer självklara krav på offentlig debatt, offentlig redovisning av forskning och engagemang i den så kallade tredje uppgiften. I just det sammanhanget har teologin en märklig ställning mellan självklar auktoritet och lika självklart ifrågasättande. På grund av anciennitetsprincipen har teologin som tillhörande de äldsta fakulteterna traditionens tyngd bakom sig. Teologerna går ju fortfarande först i promotionståget. Lika självklart ifrågasätts teologins akademiska status på grund av dess innehåll. Den ateistiska organisation som numera kallar sig «Humanisterna» är ett exempel på detta. I sitt idé- och handlingsprogram kräver de att de teologiska fakulteterna och teologiska högskolorna bör avskaffas¹ — även om jag hittills inte har förstått varför den med rätta hyllade toleransprincipen hos humanisterna tar slut just vid teologisk forskning. Men teologins akademiska ställning är inte bara föremål för ett yttre ifrågasättande som kan komma från den politiska makten, den kyrkliga makten eller rådande opinionsströmningar. Den är också föremål för ett inre ifrågasättande som beror på att det hör till teologins natur att ständigt behöva tampas med det som jag gärna kallar det apofatiska överskottet. Enkelt uttryckt: Det som går att formulera är inte dikt; det som går att tvinga in i ett schema är inte Gud. Med andra ord, förutom allt material och all kunskap som teologin kan förmedla på sedvanligt akademiskt sätt, arbetar teologin även med innehåll som motsätter sig genomlysningen inom ramen för en slu-

ten teori. Detta föder inom teologin en självkritisk hållning som kan främja intellektuell hederlighet och intellektuell ödmjukhet — dygder utan vilka akademien knappast klarar sig.

För det andra, teologins offentlighet är möjlig därför att den ligger i själva teologins väsen. *Etoimoi aei pros apologian panti tō aiounti umas logon peri tes en umin elpidos* — var alltid beredda att svara var och en som kräver besked om ert hopp, heter det i I Petrusbrevet 3:15. I ljuset av denna uppmaning kan teologins uppgift beskrivas så här: *theologia* har att leverera en *apologia*, en redogörelse baserad på *logos*, goda skäl, för *elpis*, hopp. Eftersom det tillhör hoppets väsen att vara omstritt, därför att hopp alltid postulerar en verklighet som ännu inte är realiserad eller som är mycket sårbar, har denna redogörelse av goda skäl också karaktären av ett försvar, en apologi med offentliga dimensioner.

Från första början har teologin stått i aktivt utbyte med sin omvärld och med offentligheten. Det teologiska arbetet som i fornkyrkan ledde fram till ett språk om kristologin var, uttryckt i dagens terminologi, tvärvetenskapligt. Att Tertullianus med sin fråga «Vad har Aten med Jerusalem att göra?»² ifrågasatte importen av sekulära ideer in i teologin är närmast att betrakta som ett bevis för att just detta var det vanliga. Det är framför allt vår växande förtrogenhet med samtida teologiska röster som vuxit fram ur helt andra kulturella och filosofiska kontexter än den västerländska som har öppnat våra ögon för hur synkretistisk även den västerländska teologin är i sin natur och historia. Asiatiska, afrikanska och latinamerikanska teologier har skapat en sorts offentlighet kring teologin som låter oss förstå att normen inte kan vara en *theologia absoluta et pura*, en absolut ren teologi där synkretistiska inslag utgör det heretiska undantaget. Det normala är en teologi som i offentlighetens ljus söker språk som kan motivera och livnära hopp. Detta sker inte genom en teologi som är *absolut* utan genom en teologi som är *resolut* i den kritiska och självkritiska reflektionen över trostraditionens innehåll och effekt. En sådan teologi är naturligt synkretistisk. Fast eftersom ordet synkretistisk har en så stark negativ bismak föredrar

¹ http://www.humanisterna.se/index.php?option=com_content&task=view&id=47&Itemid=38#sek7071117

² «Quid ergo Athenis et Hierosolymis», *De praescriptione haereticorum*, kap. 7, 9.

jag att tala om teologins ofrånkomliga hybriditet. Teologins hybriditet trängtar efter och kräver offentlighet.

För det tredje, teologins offentlighet är möjlig därför att vår aktuella kontext formligen skriker efter den. Det finns idag så många tecken på och så mycket material om «religionens återkomst» att jag inte särskilt behöver gå in på det fenomenet. Låt mig bara kort skissa fem faktorer som jag tror gör vår tid speciellt spännande för en teologi som inte väjer för offentligheten. Vi ser idag ett nytänkande när det gäller förhållandet mellan sekularisering och modernisering. Ifrågasättandet av enkla sekulariseringsteorier måste också leda till en nybestämning av begreppen privat, personlig och offentlig i förhållande till religion och teologi. Talet om avprivatisering och avterritorialisering av religion kombinerad med en växande global denominationism (José Casanova),³ believing without belonging (Grace Davie) och belonging without believing (Danièle Hervieu-Léger) är säkerligen inte entydigt, men icke desto mindre en tydlig väckarklocka för dem som tror sig kunna kräva en prydlig bodelning mellan ett offentligt rum som bör vara religionsfritt och religiositeten som bör vara privat. Frågan är om en sådan bodelning någonsin har fungerat ens inom ramen för den självmedvetna franska *laïcité*.

En annan faktor som påverkar teologins offentlighet är postmodernismen med sin kritik av metafysiken (i vart fall den metafysik som stavas med stort M), metaberrättelser och onto-teologin. Vi ser å ena sidan ökande gap mellan olika tolkningar av postmodernism och å andra sidan en tilltagande klyfta mellan uppfattningar som förespråkar moderata tolkningar av postmodernism och uppfattningar som står för ett stundom aggressivt avståndstagande från all postmodernism. Det finns en spännvidd mellan uppfattningen att postmodernism innebär total konstruktivism och den, som jag anser, mera konstruktiva tolkningen att postmodernism inte säger att allting är konstruktion, men att så gott

som allting presenterar sig för oss inbäddat i konstruktioner. Samtidigt avfärdas postmodernism på en del håll fortfarande som akademiskt lyxsnack eller som en samhällsfara, eftersom man fruktar att den leder till relativiseringen av precis alla anspråk på sanning och moral. I denna situation är teologins offentliga diskussionsbidrag efterfrågade.

En tredje faktor av relevans för teologins offentlighet är teologins egen vandring från ett fokus på det totalt annorlunda (Karl Barth) via upptäckten av teologins ofrånkomliga kontextualitet till ett mera balanserat begrepp av alteritet i en inkarnationsteologi som vill hitta språk för den differentierade relationalitet som på samma gång håller ihop och skiljer mellan immanens och transcendens.⁴ Hit hör givetvis också den belysning och utveckling av hermeneutiken som vi har Werner Jeanrond att tacka för.⁵

Vi har för det fjärde en situation där migration och globalisering kastar nytt ljus på identitetsfrågor om nationalitet, etnicitet och religion. Vi är inne i en process där givna identitetsbildande faktorer skiftar betydelse. I flerkulturella samhällen ökar i regel religionens betydelse som identitetsmarkör. Detta återverkar även på den teologiska diskursen och dess betydelse i offentlighetens ljus.

Vi lever för det femte i en situation där både fundamentalism och religionskritik tycks öka. Denna situation avspeglas i en del motsägelsefulla tendenser, som t.ex. å ena sidan åtminstone fem decennierna konstruktiv dialog mellan naturvetenskap och religion och å andra sidan ett till synes förnyat intresse att framställa tro och vetenskap som varandras motsatser. Det senare skapar märkliga likheter mellan fundamentalistiska kreationister eller Intelligent Design proponenter som William Dembski och Michael Behe och aggressivt ateistiska författare som Daniel Dennett, Richard Dawkins, Sam Harris och Christer Sturmark.

4 Jfr Werner G. Jeanrond. «Guds begrepp och alteritet — teologi i den postmoderna diskursen.» I Guds närvaro. Teologiska reflexioner I. Lund: Arcus, 1998, 51-69.

5 Se t.ex. Werner G. Jeanrond. «Hermeneutik och nutida teologi.» I Gudstro. Teologiska reflexioner. Lund: Arcus, 2001, 81-97.

3 José Casanova. «Political Challenges from Religion in the 21st Century.» Paper presented at the Conference «Religion in the 21st Century: Transformations, Significance and Challenges.» Köpenhamns universitet, 19-23 september 2007.

Alla dessa faktorer gör teologins offentlighet inte bara möjlig utan även behövd.

2. Teologins offentlighet är ett behov

Teologins offentlighet behövs av åtminstone tre skäl. Den behövs för teologins egen skull, den behövs som motvikt till andra fenomen i det offentliga rummet och den behövs som ett konstruktivt bidrag till en rad komplicerade frågor som mänskligheten står inför.

Teologin behöver för sin egen skull utsättas för det tvärvetenskapliga och offentliga samtalet. Det går inte att utöva ett kritiskt och självkritiskt arbete utan att relatera utöver sig själv. Med andra ord, alla teologier är texter i en kontext och därför kontextuella. Jag är dock ganska säker på att många av oss har ännu fått lära sig att somliga teologier — företrädesvis våra egna — går fria från att redogöra för sin kontext. Detta leder gärna till en falsk uppdelning mellan primära, allmängiltiga och sekundära, kontextuellt begränsade teologier. Standard ställs mot avvikelser, centrum mot periferi, sant mot mindre sant. Tvärt emot detta finns det goda skäl för att räkna med att sanningsvärdet ökar om texter läses tillsammans med sina kontexter. Att sätta i relation, relationalisering, är inte detsamma som relativisering. Höga anspråk på kvalitet och sanning kräver ständig reflexion över hur vedertagna begrepp och definitioner växelverkar i och med olika offentliga kontexter.

Den medvetna växelverkan i och med offentliga kontexter ger inte bara stimulans åt det teologiska arbetet. Den fyller även en nödvändig varnings- och skyddsfunktion när det gäller religionens potentiella missbruk. Just eftersom religion är en stark kraft som kan ha katastrofala följder när det går snett behövs den offentliga diskursen. Den är alla gånger ett bättre skydd mot religionens avarter än en religiositet som trängs undan i privata rum och isoleras från det offentliga intellektuella samtalet.

Teologins offentlighet behövs dessutom som motvikt till en rad aktuella fenomen och företeelser i det offentliga rummet. Globalt sett har religionen fått ökad betydelse, inte minst politiskt. Medan så kallade mainstream-kyrkor tappar medlemmar framför allt i västvärlden, ökar de i andra delar av världen. Mest ökar dock pen-

tekostala kyrkor och samfund med en bibelsyn som fluktuerar mellan auktoritativ och fundamentalistisk. Det behövs teologi för att analysera denna utveckling och identifiera de grundläggande frågeställningarna bakom de tendenser och processer som vi ser i det religiösa landskapet.

Teologin behövs även för att öka kunskapsnivån på den religionskritik som florerar bland annat i Sverige. Det är inte bara tidningarnas insändarsidor som vittnar om en eklatant okunskap om religion och teologi. Även den religionskritik som lanseras i Sverige med stöd av Humanisterna når sällan seriösa nivåer. Den konstruerar en nidbild av religion som irrationell, vålds- och konfliktbenägen, rigid och fången i en förvetenskaplig världsbild vars främsta drag är en dualism mellan naturligt och övernaturligt. Som alternativ lanseras en uppvärmd europeisk upplysningsfilosofi. Givetvis har den europeiska upplysningsfilosofin stora förtjänster. Men dessa måste i dagens läge anses vara begränsade, bland annat på grund av denna filosofis eurocentriska tolkningsmönster och på grund av dess antropologi som är föråldrad både i förhållande till aktuell teologi och aktuell naturvetenskap.

Teologins offentlighet behövs dessutom som ett positivt och konstruktivt bidrag i flera hänseenden. Utan att göra anspråk på att vara heltäckande nämner jag några av dessa. Vi ser idag att nya och ofta oväntade allianser uppstår i det religiösa landskapet, såsom alliansen mellan religiösa grupper och miljövetare. «In many parts of the world, secular greens and religious people find themselves on the same side of public debates: sometimes hesitantly, sometimes tactically, and sometimes fired by a sense that they have deep things in common» rapporterade tidskriften *The Economist* nyligen.⁶ Den religionskritiske biologen E. O. Wilson som på 70-talet blev världskänd med sin bok om sociobiologi, vänder sig i en ny bok uttryckligen till religionen. Boken, *The Creation: An Appeal to Save Life on Earth*,⁷ är ett brev till en fiktiv baptistpas-

⁶ http://www.economist.com/world/international/PrinterFriendly.cfm?story_id=9832922_071021.

⁷ E. O. Wilson. *The Creation: An Appeal to Save Life on Earth*. New York: W. W. Norton, 2006.

tor. Budskapet är: «Pastor, we need your help. The Creation is the glory of the earth. Let's see if we can't get together on saving it, because science and religion are the most powerful social forces on Earth. We could do it.»⁸ På liknande sätt argumenterar religionsvetaren Mary Evelyn Tucker från Yale, ledare inom projektet *Religions of the World and Ecology* som har resulterat i en bokserie vid Harvard University Center for the Study of World Religions. Hon motiverar det nödvändiga samarbetet med att «Religions provide a cultural integrity, a spiritual depth and moral force which secular approaches lack.»⁹ Denna utveckling påkallar teologins uppmärksamhet och analys. Vad E. O. Wilson föreslår är något annat än det som traditionellt går under benämningen dialog. Det är snarare en dia-praxis som han är ute efter: «We have got a job to do.»

Svenska kyrkans ärkebiskops inbjudan till en internationell och interreligiös klimatkonferens hösten 2009 är ett fenomen som pekar i samma riktning: religioner och teologisk reflektion är ofrånkomliga samarbetspartners i det trängande arbetet med klimatfrågorna.

Liknande resonemang kan föras om i stort sett alla stora utmaningar som mänskligheten står inför i vår tid. Goda lösningsförslag kräver idag samarbete av det bästa vetenskapliga, teknologiska och teologiska kunnandet. Det gäller den globala befolkningsutvecklingen lika mycket som hiv/aids epidemin. I det senare fallet visar det sig väldigt krasst att skillnaden mellan olika teologier betyder skillnaden mellan död och liv för människor. Här är frågan inte *om* teologin är offentlig utan *hur* den är det.

Brittiska forskare som har undersökt hur så kallade vanliga människor diskuterar etiska frågor har konstaterat att de ofta reser teologiska frågor som i allmänhet blir missförstådda såväl av samhällets experter som av media. Medan media ofta stämplar de djupa existentiella frågorna som subjektivt eller irrationellt prat håller sig experterna för det mesta till de tekniska aspekterna av en isolerad frågeställning. Konse-

kvensen är att kommunikationen misslyckas och att det offentliga samtalet om helhetssynen uteblir, med risk för allvarliga problem för varje demokratiskt samhälle. De brittiska forskarna som undersökte kommunikationen om genetiskt modifierad mat kom till följande slutsats: «Theological perspectives may now be indispensable in helping explain to largely secular institutions the sources and dynamics of conflicts now threatening to paralyse the development of what is being posited as a key technology for the twenty-first century.»¹⁰ Om de har rätt, är teologins offentlighet inte en fakultativ övning utan en nödvändighet för ett fungerande demokratiskt samhälle. Medan det i Sverige inte är ovanligt att hävda att det demokratiska, flerkulturella samhället kräver ett neutralt, religionsfritt offentligt centrum, finns det här starka argument för den motsatta positionen: just för att kunna fungera som ett demokratiskt och flerkulturellt samhälle behövs det teologiska samtalet i det offentliga rummet.

Avslutning

Dessa få exempel visar att teologins offentlighet såsom jag definierat den i början inte bara är möjlig utan även väl behövlig. Frågan är inte *om* teologin är offentlig utan *hur* den är det och hur den vill vara det. Jag tror att idag tyder tecknen på att teologins offentliga rum bör inte bara vara ett dialogiskt rum utan även ett diapraktiskt rum. Vidare anser jag att teologins offentlighet måste i ökande utsträckning vara både internationell och interreligiös. För en kristen teolog är motiveringen i slutändan enkel men stark. Som så ofta, har just Martin Luther funnit ett kärnfullt uttryck för den: «Also ist die welt vol vol Gottes. In allen gassen, vor deiner thur findest du Christum, gaff nich ynn himel.»¹¹ Så är världen full av Gud. I alla gränder, vid din egen dörr finner du Kristus. Glo inte på himlen.

⁸ Citerad från <http://www.pbs.org/wnet/religionandethics/week1012/profile.html> 071021.

⁹ http://www.economist.com/world/international/PrinterFriendly.cfm?story_id=9832922 071021.

¹⁰ Celia Deane-Drummond and Bronislaw Szerszynski with Robin Grove-White (eds). *Re-Ordering Nature*, London, New York: T & T Clark, 2003, 22.

¹¹ WA 20:514, 27f.

Den religiösa stumheten och teologins ansvar

CARL OTTO WERKELID

Carl Otto Werkelid, journalist och författare är Svenska Dagbladets kulturchef.

I dagligt tal skulle vi kalla scenen klassisk: en taxi — en taxi i Stockholm en seneftermiddag; bakom ratten en vänligt leende man, invandrare ...

Varifrån? Iran. Under den korta sträckan mellan Marieberg och Fridhemsplan får jag veta att han är disputerad biolog. På vidare frågor svarar han aningen motvilligt, rädd — antar jag — att uppfattas som otacksam och gnällig. Innan vi nått S:t Eriksplan har han dock medgivit att han under sina år här sökt 164 jobb. I någorlunda hygglig utsträckning har det gällt jobb som kunnat associeras med hans meriter. På fem år hade han kallats till intervju fem gånger. Det så kallade mottagarlandet — ett begrepp att begrunda — hade i övrigt svarat på hans anrop med tystnad.

Arlanda, för vidare befordran till Göteborg och en tv-debatt ...

Det är 45 kilometer till Arlanda. Man hinner reda ut en del. Bara så att jag inte missförstod honom: han var på intet sätt missnöjd med sin lott, tvärtom: han var nöjd med nästan allt. I höjd med Haga norra betonade han att han som miljoner andra ikläts invandrarens och flyktingens öde: att ta de enkla, internationella lågstatus-jobben. Inget att säga något om, han klagade inte. Och så sa han: det är inte jag som förödmjukas — det är landet som förödmjukar sig självt.

Som jag minns det teg jag sedan ända till Ulriksdal ...

Så allt är frid och fröjd då? återtog jag --- man är ju journalist.

Nej. Svaret var klart. Nej, han skulle inom kort flytta till Tyskland. Genom vänner och släktingar som bodde där hade han fått intrycket att klimatet skulle vara bättre för honom där.

Eftersom jag har träffat ytterligt få som flyttat till Tyskland för klimatets skull bekände jag min förvåning. Det andliga klimatet, sa han. Bristen på religiös diskussion och kontakt människor emellan och i det offentliga livet i Sverige hade fått honom att torka invärtes. Bara så att jag inte missförstod honom, sa han på nytt: han var inte en helt och hållet troende människa, mer en sökare, en *ibland-troende* — hans vackra svenska bjöd överraskande nyanser och innovationer. Nej, det var det att hela hans liv var präglad av religion, hela hans verklighetsuppfattning var impregnerad av den: värderingar, människosyn, självuppfattning. Både av bra och dålig religion men av religion, förtydligade han; *religion är det språk jag förstår — religion och vetenskap ...* Krocken med det nya landet hade blivit närmast frontal. Hans sökande efter kontakt på djupet hade i stort sett förblivit resultatlöst — bara med en kollega, som var pingstvän, kunde han tala väsentligheter. Han kom aldrig svenskar nära, lärde inte känna dem, begrep sig inte på dem, lärde sig aldrig utrona folksjälen och fann, mitt i alla odiskutabla väsentligheter, hela samhällsdebatten förenklad och innesluten i en stor stumhet. Vilket nu hotade att göra *honom* stum. Bland sina egna, muslimerna i Stockholm, fann han i ökande grad tendenser till sekterism och fundamentalism. Han kände starkt obehag, rädsla — och nu väntade alltså Tyskland ...

När *min* förstummelse bröts sa jag helt enkelt att Du är ju sänd av Gud ... Här sitter jag,

på väg till Göteborg och en tv-debatt för att diskutera det svenska samhällets judisk-kristna rötter, och så får jag träffa dig ... Sa jag. Alf Svensson — du vet? — kd-ledaren, han har ju sagt att ...

Hälsa den mannen från en enkel invandrare! avbröt mig den disputerade biologen från Iran. Han visste precis — Alf Svensson var den förste politiker han under sina år här hade hört tala offentligt om religion och religiösa rötter.

Hälsningen framfördes, förstås, till Alf Svensson — och jag tror faktiskt att jag hälsade också till en annan debattdeltagare, Torbjörn Tännsjö.

Det hela utspelade sig för ett tiotal år sedan och jag minns inte hur det gick i debatten i Göteborg och har ingen aning om hur det gick för taxichauffören. Det enda jag vet är att om han nu for iväg till Tyskland så förlorade Sverige en av dessa vi absolut inte har råd att förlora.

Ser det annorlunda ut i dag, tio år senare?

I augusti (19/8/2007) publicerade vi i Svenska Dagbladet en understreckare som, tyckte vi, nyanserat och kompetent diskuterade och kritiskt prövade Richard Dawkins nya bok «The God Dilusion». Rubriken löd: *Gud finns inte och Dawkins är hans profet*. Artikeln var inte författad av en disputerad biolog men väl av en disputerad religionsfilosof som på allt sätt visade att han visste vad han skrev om.

Men detta borde vi inte ha gjort. Trycksvärtan hade knappt hunnit torka förrän det förlag som stod i begrepp att publicera Dawkins bok i svensk översättning hörde av sig. Reaktionen var skarp; undertexten raljerade om det oacceptabla i att vi hade använt oss av en jesuit; att skribenten var religionsfilosof befanns inte värt att nämna. Nej, det hela var med andra ord en iscensättning, ett beställningsverk, och tidningen hade fått det vi ville ha ... Förläggaren var djupt besviken.

Med vändande mejl efterlyste jag sakliga invändningar mot texten. Några sådana kom inte — däremot fortsatta invändningar mot vårt val av skribent. Nu dök också ett förslag upp som avsåg att råda bot mot den snedvridning vi på SvD hade gjort oss skyldiga till: om Dawkins skrev ett svar på Ulf Jonssons understreckare,

skulle vi publicera det då? Naturligtvis inte: någon sådan redaktionell policy tillämpas inte och jag fick alltså lämna förlagsmannen med sin uppbragta slutsats om hur det går till på en redaktion.

Vad försöker jag säga? Att det fortfarande är rätt klen med religiös och teologisk kritisk granskning och debatt i den svenska offentligheten? Ja, det är det jag försöker säga.

Men det har blivit bättre. Medierna i Sverige har, senkommet, upptäckt att frågeställningar som kan betecknas som andliga–religiösa–teologiska intar en framskjuten plats hos många, kanske allt fler, människor i landet. Religion är inte längre så alldeles främmande för svensk medie-debatt som den länge var. Just nu — det hörde jag på tv häromdagen och då måste det vara sant — har något slags opinionsmätning visat att det finns en ny stark ström av andligt sökande bland unga människor i riktning mot de stora religionerna. Sveriges Television, vår public service-tv — ett annat begrepp att begrunda — svarar på det genom att hösten 2007 göra en töntig serie med två lustigkurrar som i åtta program far världen runt för att snickra ihop en alldeles egen religion ... Som hade vi inte nog med de redan befintliga!

En personlig utveckling: många troende i Sverige, oavsett religion, delar nog erfarenheten att ha som fallenhet att hålla tron för sig själv — privat, om man så vill. Man har som något slags betingad tendens att hålla denna intellektuella defekt undan, att inte besvära sina medmänniskor med den — att inte uppta de så mycket intelligentare och smartare arbetskamraternas tid med ... Känns det igen?

Med åren har jag lärt mig att detta leder till nedsatt synskärpa — och det var det min utveckling skulle handla om. Jag har ett exempel: när dominikanen Jean Paillard för lite drygt 20 år sedan med lysande upptäckt i ögonen bekände att han höll på med ett så spännande tema för en ny bok, då fick jag honom under ett antal bilfärder att lätta lite på förlåten. Jo, det handlade om det stora antalet animala Kristusbilder han hade upptäckt i skönlitteraturen — pelikaner, enhörningar, vargar — jovisst, inte minst i den svenska samtidslitteraturen.

Jag kände mig nästan förnärmad — jag som i decennier, privat och professionellt, trott mig ha haft hygglig uppsikt över den svenska skönlitteraturen, jag hade inget märkt.

Det var en dikt av Konny Isgren som givit Paillard den avgörande impulsen att spåra vidare och börja skriva. När boken kom hade den fått titel efter en rad i Isgrens dikt *Åtgärder* (i samlingen «Döda mig, igen»). Paillards bok kom 1987 och heter «Du skickade en salamander».

Hösten 2002 inledde vi på Svenska Dagbladets kulturredaktion en serie som vi kallade «Tro och vetande — igen». Namnet tillkom inte av slump. Det var heller ingen slump att vi inledde artikelserien på valdagen. Också på tidningar tänker man ibland. Skribenterna till det som blev ett dussintal artiklar var också omsorgsfullt valda. Mycket hade vi alltså planlagt — reaktionerna hade vi aldrig ens kunnat ana. Inför avslutningsartikeln, precis som inledningstexten skriven av idéhistorikern Svante Nordin, totade jag ihop en redaktionell hälsning till alla de människor som i nästan chockerande omfattning hade kontaktat oss — med ytterst kvalificerade repliker, kommentarer, gensagor och tack. Sällan har, skrev jag, en serie på SvD:s kultursidor väckt så många reaktioner. Den summeringen står sig.

Varför hade vi då startat serien? Vi befann oss på ett drygt halvsekels avstånd från den stora Hedenius-debatten. Vi på redaktionen hade, senkommet, nåtts av strömningar och vågrörelser ute i det samhälle vi är satta att skildra, granska, kommentera. I tidningen formulerade jag det så här: «Ett starkt strömmande intresse som, offentligen relativt obeaktat, finns kring frågekomplexet religion–vetenskap».

Antagligen hade vi rätt. Också det kan inträffa på tidningar. Det första tecknet på att vi var rätt ute kom när samtliga de skribenter vi inbjöd omedelbart och entusiastiskt tackade ja. Det andra tecknet var att de alla levererade sina texter på utsatt tid. När man råkar ut för sådant, då vet man att man är något på spåren.

Och bekräftelsen på vår förmodan kom alltså i form av en flod av reaktioner.

Så visst — det har hänt en del sedan min iranske taxichaufför ville flykta till Tyskland för klimats skull. Det har hänt så pass mycket att vi i

dag ser en tämligen aggressiv motreaktion från organiserade och debattlystna så kallade humanister och militanta ateister. När några böcker på det temat, däribland Dawkins nya, för några veckor sedan presenterades vid ett kvällsseminarium i en av Stockholms bättre boklädor, då yttrade en av de inblandade att det här hade man ju aldrig trott, att den här sortens litteratur skulle bli nödvändig i Sverige.

Nu är den tydligen det. Något har hänt. Och ändå: varför har det inte, på samtalsplanet, hänt mer? Och varför har det inte hänt mer från den teologiska forskningens håll, den debattpartner som mer än de flesta har kapacitet att gediget och varaktigt ge bakgrund, överbrygga motsättningar och reda ut de värsta missförstånden? Det finns undantag: det finns teologer som deltar i det offentliga samtalet, det är mycket glädjande. Just nu kanske jag särskilt tänker på en, en teolog vars frenesi och energi och orädda inlägg fått det att spraka om teologin i Sverige. Till och med då han uppträtt i radio har man visuellt tyckt sig se hur den teologiska muskeln spänts nedan den uppkavlade skjortärmen.

Min fråga är bara: varför inte många fler än Werner Jeanron? Varför är det så tämligen tyst från teologiskt håll? Sällan, alltför sällan, hörs teologernas röst i till exempel det som, från mina utgångspunkter, skulle ligga nära till hands: den politiska debatten.

Den svenska skolan har, i generationer nu, varit mer experimentverkstad än skola. Har det inte varit egenartat tyst från teologiskt — och kyrkligt — håll kring detta? När nu den länge florerande flumskolan tvärt ställs mot ett borgerligt missriktat försök att återinföra en disciplinskola av 50-talsmodell — var är teologerna då? För att, med det erfarenhetsgods teologin har, till exempel tala om auktoritetens förhållande till språket. Och alla de samhällseliga moralfrågorna som med obehaglig intensitet och förkrossande tyngd har uppträtt i landet på senare år: jag påminner mig inga teologer eller andliga ledargestalter i den offentliga debatten då.

Och nu — när 20 procent av befolkningen är invandrare eller har utländsk bakgrund — varför finns inte teologin med i diskussionen om vad kulturarvet då faktiskt är och kan vara?

Men i all sin dar — är inte detta en fullständigt ohemul, nästan fräck, begäran? Nej. Den formuleras i vetskap om att teologerna har något väsentligt och för morgondagens svenska samhälle allt nödvändigare att komma med. Till skillnad från politikens människa — som av valda delar plockas ihop vart fjärde år för oss alla att inte känna igen oss i — är religionernas och teologernas människa en sannare och mera verklig: det långa minnets och de levande, djupa erfarenheternas människa måste i allt högre utsträckning bli den motbild — eller är det kanske tid att säga *hotbild* — vårt samhälle behöver.

För 35 år sedan fanns här i Lund en prästman som njöt pensioneringens otium i ett ärvt hus på Apelgatan. Han var ett berg — till kropp, röst och lärdom. Han var så teologiskt spränglärdd att jag har en känsla av att det kom som en chock också för honom själv när han fick tid att inse sin belägenhet. Inte minst hans fru kunde ibland uttrycka en strävt road förvåning över den visdom som trängde fram genom pipröken. Ryktet om honom spreds, lågmälat men ihärdigt. På sin ålderdom fick han uppleva att han uppsöktes och eftersöktes för samtal — djupgående teologiska samtal. Efter ett långt liv som församlingspräst — en syssla han till stora delar nog passat lika illa för som poeten och prästen R. S. Thomas i Wales — var hans roll nu en annan. Lärda professorer, till exempel från teologiska fakulteten, och ännu lärdare docenter — så som det kunde vara åtminstone i tidigt 70-tal — kunde ses pila in och ut. En gång mötte jag en synnerligen lärd

prästvigd docent som i högkyrkliga kretsar hållit en tämligen hög svansföring; han liksom vacklade på trappan och gjorde en gest nedåt knäna innan han suckande försvann: *jag når honom hit, inte längre än hit ...*

För egen del, under några irrande år i Lund, såg jag den gamle prästen — vars namn var Iwan Tolgård — som min mest hållbara länk till något verkligt väsentligt.

För att ta udden av sina utsagors djupa klang hade han för vana att i slutet av samtalen tillfoga meningen:

Nå ja, trettio år efter min död brukar jag alltid få rätt.

Iwan Tolgård var av den för kanske vissa av oss något halsbrytande meningen att med Andra Vatikanconciliet och i och med att innehavarna av påvestolen börjat röra på sig så hade Guds ord nu blivit predikat för all världen. Nu — sa han och kisade en aning misstroget — nu var det teologins tur att gå i samhällstjänst.

För att säga som det var: han hävdade med full sinnesnärvaro att den civilisation som redan då, i 70-talets början, kunde inge tvivel och farhågor, mycket väl kunde stå inför ett snabbt sammanbrott om inte teologerna insåg sitt ansvar för människa och samhälle.

Det bör tillfogas att han, utan att använda det som nu blivit ett modebegrepp, tänkte globalt, inte bara på Lund med omnejd.

Trettio år efter sin död brukade han alltid få rätt. Nu är vi där.



Grunder för öppen teologi

ANDERS JEFFNER

Anders Jeffner är professor emeritus i tros- och livsåskådningsvetenskap vid Uppsala Universitet. Han har bl.a. publicerat *The Study of Religious Language* 1972 och *Vägar till teologi* 1981.

En bild som dyker upp då och då i filosofin har jag tänkt anknyta till i det här anförandet. Den brukar kallas Neuraths båt. Bilden har nu använts också av en inflytelserik teolog, Alister McGrath. Han är professor i Oxford och ett av hans mycket lästa verk i tre band heter *Scientific Theology*. Det är där bilden förekommer. Otto Neurath som gett namn åt bilden var en framträdande logisk empirist inom Wienkretsen. Han intresserade sig mycket för hur den vetenskapliga kunskapen byggs upp. Vetenskapliga teorier, menade han, utformas aldrig från en nollpunkt. Man måste alltid anknyta positivt eller negativt till tidigare teorier. De som arbetar med kunskapsuppbyggnad liknar därför besättningen i en båt som reparerar båten under färd. Filosofer som Quine har tagit upp det här i sin vetenskapsteori och nu anknyter alltså McGrath till bilden. Jag skall citera en bit ur *Scientific Theology: Reality*:

Det finns ingen säker position från vilken vi kan betrakta och värdera våra trosuppfattningar. Traditioner liknar båtar i den meningen. Vi kan inte ställa oss utanför dem; vi kan byta tradition — alltså gå ombord på en annan Neurathbåt — eller modifiera traditionen inifrån. Men det finns ingen traditionslös punkt där vi kan överblicka de båtar som finns. Ett trossystem har sin egen specifika grund — som inte behöver vara gemensam med grunderna för någon annan tradition — och det är med utgångspunkt från den för traditionen specifika grunden som reparationer och modifieringar kan ske medan man är i rörelse. Vilken betydelse det här har för en kristen teologi är uppenbar ... Trons resa har redan börjat. Den kristna traditionen behöver inte konstitueras för det har redan

skett under kristendomens grundläggningstid. Det som behövs är att traditionen konsolideras och utvecklas.¹

Det här är en helt annan användning av bilden än Neuraths och man kan tolka den på två sätt. Enligt den första tolkningen, som ligger närmast till hands, blir teologin isolerad i offentligheten och ett kyrkligt reservat på universiteten. Men om man ser svagheter i den första tolkningen och avvisar den så framträder en andra tolkning där bilden säger något avgörande väsentligt om teologins roll i offentligheten. Jag vill i det här anförandet kort och skissartat resonera mig fram till den andra tolkningen. Men som alltid måste jag först säga vad jag i det här sammanhanget menar med teologi och teologer.

Med en teolog menar jag här en person som undersöker betingelserna för att tala om Gud och som också talar om Gud i den mån teologen finner det möjligt. Teologi är alltså inte definitions-mässigt kristen. Den kan vara muslimsk, judisk, hinduisk etc. En person, som undersöker talet om Gud inom en religion och kommer fram till att det är meningslöst, kan man kalla en religionskritisk teolog. Den mest inflytelserike religionskritiske teologen i Europa nu tror jag är biologen Richard Dawkins.² Han är f.ö en av

¹ Alister E. McGrath, *Scientific Theology Vol. 2 Reality*, London: T&T Clark, 2002. Paperback edition, London 2006, s. 35.

² Se speciellt Richard Dawkins, *The God Delusion*, London: Bantam, 2006. Sv. Övers. Stockholm: Leopard, 2007.

huvudmotståndarna till McGrath, som han tolkar enligt det första alternativet.

Enligt den första tolkningen är de som befinner sig i båten kristna teologer. McGrath intresserar sig bara för kristen teologi. För dem är grunden för kyrkans tal om Gud ett postulat. Det är givet och behöver inte rättfärdigas. Båten flyter fram och teologernas arbete blir att utveckla läran med de kriterier som finns inbäddade i traditionen.³ «Ett trossystem har sin egen specifika grund», som McGrath säger. Det här är en teologisk tradition som det är lätt att känna igen. Det är den Barthianskt färgade teologin och liknande idéer finns hos de teologer som menar att de anknyter till den senare Wittgensteins språkteorier, framför allt George Lindbeck.⁴ Teologerna som anser att de befinner sig i den här båten behöver inte argumentera för talet om Gud. De kan sitta lugnt som i en pråm efter kyrkans skepp. Jag tror det här synsättet har fått ny kraft genom postmodernismen och själva grundtanken är att det inte finns någon gemensam rationalitet som båtarnas besättning kan hänvisa till. Den tanken, som är tydlig i texten, är som jag ser det i sin enkla form motsägelsefull som många andra former av relativism. Själva bilden av de här båtarna gör ju anspråk på att vara rationellt motiverad. Den vilar på ett försök till ett allmängiltigt meta-resonemang och den grundläggande fragmentiseringsidéen gör anspråk på att vila på ett gemensamt rationellt sätt att resonera. Man använder den rationalitet man förnekar. När någon accepterar meta-rationaliteten och försöker försvara bilden med argument blir den ändå orimlig. En basal gemensam sinneserfarenhet kommer vi inte ifrån även om vi lägger stor vikt vid tolkningsprocessen och ingen kan leva och föra samtal utan gemensam logik. Naturvetenskapens styrka och kulturöverskridande kraft bygger på att den i viss utsträckning baseras på den gemensamma grunden. En annan faktor i den gemensamma grunden för vår verklighetsorientering tror jag är etiken. Det är kontrover-

siellt och jag kan inte argumentera utförligt för det nu.⁵ Men föreställningen att olika språk skulle vara bärare av olika etiska tänkesätt tror jag är nonsens och människor förefaller kunna enas om rätt och fel i mycket större utsträckning än filosofer som Hägerström ville erkänna. Det här gör att vår tid inte präglas bara av fragmentisering utan av kulturellt gränsoverskridande — speciellt inom vetenskapen — och gemensamt arbete för mänskliga rättigheter. Om nu de kristna teologerna avvisar tanken på en gemensam rationalitet och bara nöjer sig med sina egna utgångspunkter som något en gång för alla givet då kommer teologin aldrig att spela någon roll i den nutida offentligheten. Alla kan se att det finns många båtar där besättningen bara håller fast vid sin egen givna tradition och som går under. Så är det med astrologernas båt och antroposofernas båt eller scientologernas båt. Om teologin skall spela någon positiv roll i offentligheten måste teologerna ge skäl för sina grundpåståenden och sedan, om man finner det möjligt, på den grunden tala om Gud. Teologin i vårt samhälle har den grundläggande uppgiften att undersöka det teoretiskt försvarbara i talet om Gud och att göra det med argument som förstås också av dem som inte sitter i den kristna båten. Jag vill kalla den här verksamheten *filosofisk teologi*. Om teologen är kristen behöver teologen också arbeta med det teoretiskt försvarbara i det kristna sättet att tala om Gud. Jag kallar det en *religionsanknuten teologi*. På samma sätt finns det en religionsanknuten teologi som är judisk eller muslimsk etc. Jag sade att en av dem som reflekterat teologiskt men kommit fram till att talet om Gud är meningslöst är Richard Dawkins. Hans kritik av McGrath är just att McGrath inte kommit fram med ett enda argument för det han säger om Gud. Han menar då argument som man kan förstå utan att först vara kristen.⁶

Nu kommer förstås en välkänd fråga: Finns det några sådana argument för gudstron? Jag skall bara snudda vid frågan, men jag tror att man genom att ta den på allvar kan få syn på

³ En liknande position har i Sverige nyligen företrätts av Thomas Girmalm i hans avhandling *Teologi och det moderna universitetet*, Umeå universitet, 2006.

⁴ George A. Lindbeck, *The Nature of Doctrine*, Philadelphia: Westminster Press, 1984.

⁵ Se bl. a. min *Six Cartesian Meditations*, Kampen, The Netherlands: Kok Pharos Publishing House, 1993.

⁶ En blyxtbelysning av debatten kan man få i Dawkins insändare i *The Times* 12 februari 2007.

något som är riktigt i McGraths båtbild och som då blir den andra tolkningen. Det för gudstrons rationalitet avgörande, som jag ser det, är hur man ställer sig till en grundläggande bakomliggande kunskapsfråga, nämligen den här: På vilket sätt har vi tillgång till den verklighet som bestämmer och begränsar våra liv? För en religionskritisk teolog som Dawkins är svaret sinneskunskap, logik och vetenskaplig teoribildning. På en sådan grund kan man inte bygga en gudstro så som en del så kallade naturliga teologer har försökt. Men de flesta människor lever inte sina liv på den grunden. Frågan är om det egentligen går. Kan vi t.ex. leva utan att ta erfarenheten av en fri vilja på allvar? Kan vi acceptera teorin att vårt tankeliv är orsaksbundet på det sätt som gäller för materiella förhållanden? Kan vi bortse från att den etiska erfarenheten ger oss verklighetskontakt? Sen är det otvivelaktigt så att det från mänsklighetens första tid finns en djuperfarenhet som verkar sätta oss i kontakt med andra skikt i verkligheten än de som naturvetenskapen kommer åt. Det kan vara en separat erfarenhet eller en erfarenhet sammanlänkad med sinneserfarenheten. Det är tolkningen av djuperfarenheten som är teologins grund. När man hänvisar till den erfarenhetens betydelse rör man sig med en offentlig argumentation som kan följas och diskuteras av människor oberoende av religiös tro. Men det är en lång väg kvar till trons perspektiv på världen. När man hänvisar till djuperfarenhet kan det bli en öppning för all slags vidskepelse. De önskade båtarna kan komma tillbaka. För att undvika det behöver en teolog först fråga sig om den verklighetsbild man får genom att öppna den religiösa djuperfarenhetens fönster verkligen går ihop. Kan man skapa en bild som gör rättvisa åt all erfarenhet t.ex. i vardagslivet, i naturvetenskapen och etiken? Det är den religionsanknutna teologins uppgift att pröva det, och teologerna har ett allmängiltigt kraftfullt kriterium att arbeta med, nämligen logiskt sammanhang eller koherens. Förhållandet mellan religion och naturvetenskap blir viktigt i det arbetet liksom förstås tolkningen av de religiösa texterna.

Men ett steg återstår om man på den här grunden vill hävda teologins möjlighet, alltså utforma ett tal om Gud. Det går ju att leva och tolka tillvaron utan att ha accepterat den reli-

giösa erfarenhetstraditionens relevans, och det räcker inte att en religiös verklighetsbild kan bli teoretiskt tillfredsställande för att godta den. Teologen behöver svara på om det verkligen finns några skäl att lita på mänsklig djuperfarenhet. Har vi rätt att räkna in den när vi tolkar våra liv och vår verklighet? Men att hitta sådana allmängiltiga rationella skäl som slutgiltigt avgör frågan är egentligen omöjligt. Vi börjar nämligen röra oss vid botten av människans verklighetsorientering. Vi kan inte få fram skälen innan vi avgjort varifrån de får hämtas. Här står vi inför ett slutgiltigt val. Vi måste våga det utan betryggande stöd av rationella argument. Det finns inte något slutgiltigt riskfritt sätt att välja livsåskådning. Det är det här som är hållbart i McGraths båtbild. De rationella argumenten kan visa att vägskälet finns och att det ser ut på ett visst sätt. De kan också visa vilka alternativ som är motsägelsefria. Men hur man väljer väg är ett personligt avgörande. Om valet är riktigt får sedan pragmatiskt prövas i var och ens samlade livserfarenhet.⁷ — Ett resonemang efter de här linjerna placerar inte teologen i ett av traditionen skyddat läge utan i ett allmänmänskligt avgörande vägskäl där teologens tolkningar har en vikt som alla kan erkänna även om man inte delar dem. Tar man resonemanget på allvar betyder det också att en religiös rörelse inte bara kan vila på argument och teologi utan behöver predikan som säger: Kom och se.

Så skall jag till sist relatera det här till universitetsvärlden. Det jag kallat filosofisk teologi är självklart en del av den internationella akademiska religionsvetenskapen. Den tillhör en internationell offentlighet som kan vara lika aktuell i Teheran som i Lund. Det finns också ett sådant internationellt kulturöverskridande samarbete. Den religionsanknutna teologin kan också vara en akademisk angelägenhet och röra sig inom en akademisk offentlighet sålänge den arbetar med allmäntillgängliga argument — som t.ex. det koherensargument jag talat om — och är medveten om sin utgångspunkt. En judisk och

⁷ Det förda resonemanget har jag formulerat lite mer utförligt flera gånger, senast i «Truth and Religious Dialogue», som ingår i *Truth, Religious Dialogue and Dynamic Orthodoxy*, ed by Julius Lipner, London: SCM Press 2005, s. 39–53.

en kristen teologi kan t.ex. samarbeta om teologins förhållande till naturvetenskapens världsbild eller till synen på förhållandet mellan könen. Kyrkan och konfessionella samfund av olika slag kan utöver detta behöva en *konfessionell teologi* som ser talet om Gud med utgångspunkt i speciella konfessionella beslut som Confessio Augustana eller Vaticanum II eller muslimernas sunna. Den teologin blir inte en offentlig angelägenhet i den meningen som universitetsteologin bör vara det. Det som skadar teologins offentlighet i Sverige idag är att både teologerna själva och offentliga debattörer blandar ihop de här verksamheterna. Den akademiska teologin blir lätt konfessionell och teologer kan tycka det är nog att säga att man har en egen båt. Då stryps

den filosofiska teologin och den religionsanknutna men allmänmänskligt angelägna teologin blir vilsen i offentligheten. Den konfessionella teologin blir utan anknytningspunkter i samhällsdebatten. I värsta fall leder sammanblandningen av olika teologiska uppgifter till en allmän akademisk och offentlig vilsenhet för teologin och till att allt vetenskapligt arbete med religion förvandlas till vad Karl Barth kallar *Zuschauerweisheit*.⁸

⁸ Karl Barth, *Die Kirchliche Dogmatik I/1*, Zollikon: Verlag der Evangelischer Buchhandlung, 1939, s. 20.



Teologin i det vänskapliga rummet

BJÖRN LARSSON

Björn Larsson är professor i franska vid Lunds Universitet, och har publicerat bl.a. Le bon sens commun: remarques sur le rôle de la (re)cognition intersubjective dans l'épistémologie et l'ontologie du sens, 1997. Han är också skönlitterär författare och har vunnit ett flertal litterära priser, särskilt i Frankrike.

För inte så länge sedan fick jag en fråga om min relation till Gud av en italiensk radiojournalist. Eftersom det var direktsändning fanns det ingen tid att tänka efter. Mitt svar blev att jag hade ett «vänskapligt» förhållande till Gud.

Det var tydligt att det inte var vad journalisten hade förväntat sig att få höra av en författare vars mantra var att var och en bara hade ett enda liv att leva och att det inte gavs någon andra chans på andra sidan graven. Även jag själv blev faktiskt överraskad. Det tog emellertid inte många ögonblick innan jag förstod varför jag hade svarat som jag hade gjort. Jag förklarade att skälet till att jag tyckte mig ha ett vänskapligt förhållande till Gud var att jag hade en nära vän som trodde på Gud.

När intervjun var över insåg jag att mitt svar hade större räckvidd än vad jag hade varit medveten om. Vad det ytterst handlade om var hur icke-troende och troende kan mötas och föra dialog utan att förskansa sig i fastlåsta skyttegravspositioner. Det stod också klart att min syn på religion och tro hade förändrats på grund av den vänskap som hade uppstått några år tidigare under ett av de otaliga möten på universitetet som man annars brukar glömma lika fort som de ägt rum.

Snett emot mig på andra sidan bordet satt en för mig dittills okänd kollega vid humanistiska fakulteten, Werner Jeanrond, som enligt presentationsrundan var professor i systematisk teologi, ett ämne som jag aldrig hade hört talas om. Den här gången skulle sammanträdet handla om de kommande humanistdagarna. Vad vi kom fram till har jag glömt.

Däremot minns jag att det snart uppstod ett outtalat samförstånd mellan Werner och mig. När vi lämnade sammanträdesrummet fortsatte vi prata ... och det har vi i stort sett fortsatt med sedan dess ... på, före och efter möten, under middagar med andra eller på tu man hand — ofta ledsagade av en bättre flaska vin —, i en radiostudio, under promenader eller i lektions-salar.

Om jag skulle försöka sammanfatta vad det är vi har talat om, så tror jag nog att «meningen med livet» ligger ganska nära sanningen. Det kan låta banalt, men det är det inte. För det första bör man i hermeneutisk anda lägga märke till den tvetydighet som ligger i uttrycket «meningen med» på svenska, som både ställer frågan om vad begreppet «liv» betyder och vad det — teleologiskt — är till för. För det andra kan det aldrig bli banalt att tala om livets mening om man menar allvar, det vill säga om det man kommer fram till faktiskt kommer att spela en roll för hur man i fortsättningen lever sitt liv.

Nu tänker jag inte redogöra för alla de ämnen Werner och jag har tagit upp till kritisk granskning under trivsamma former. Även om jag vet att det finns teologer som hävdar att teologin kan kasta ljus över tillvaron i all dess vrår och skrymslen, att sålunda teologin skulle kunna säga något om hur vi bör uppfostra våra barn, vad vänskap och kärlek går ut på eller vilka romaner vi bör skriva och läsa, bara för att ta några exempel, så tillåter jag mig att tvivla. Om teologi är en vetenskap, så har den samma svårigheter som alla andra vetenskaper att uttala sig om vad vi bör göra och inte bör göra, med att gå

från det som är till det som bör vara. Dessutom borde väl tanken om en allomfattande teologi förutsätta att teologer var någorlunda eniga om vilka påbud och rekommendationer teologin bör förorda. Och är det något jag lärt mig under senare år, så är det att enighet inte är något som särskilt kännetecknar teologer.

Desutom är det knappast teologin som är det viktiga, utan frågor om tro och religion. Akademiker har tyvärr ibland en benägenhet att tro att det är själva vetenskapen och inte vetenskapens objekt som är det viktiga. Litteraturvetare glömmar ibland att det är litteraturen och särskilt god, angelägen och viktig litteratur som ger dem existensberättigande, inte tvärtom. Vad skulle vi ha astronomin och astronomer till om det inte var för att avlocka rymdens dess mysterier, för att vi, rätt eller fel, menade att det är angeläget att ha kunskap om universum för att förstå vår egen position i världsallett? Om inte tron och trosfrågor var centrala i det mänskliga umgänget så skulle frågan om teologins roll i offentligheten knappast vara meningsfull att ställa.

Om jag minns rätt så började vi naturligt nog med att diskutera mening och meningstolkning. Jag läste med stor behållning Werner Jeanronds *Theological hermeneutics* och prackade på honom min egen *Le bon sens commun* där jag framlägger en teori om språklig mening baserad på intersubjektivitet. Det behövdes inte många timmar för att konstatera att vi var överens på avgörande och grundläggande punkter: för det första att mening varken är objektiv, ett faktum i världen, eller subjektiv-privat, utan i stället intersubjektiv och att den därför alltid kan bli föremål för tolkning och omtolkning.

Men också av samma skäl att tolkning av mening aldrig kan vara en teknisk aktivitet med i förväg givna svar; det vill säga att tolkning alltid har en etisk dimension. I grund och botten skulle man kunna säga att frågan om hur man vill tolka en given text är en fråga om hur man vill vara människa tillsammans med andra människor.

De analytiska filosoferna har lärt oss att man inte kan gå från *is* till *ought*, och det äger sin riktighet. För är det något vi förstått under nittonhundratalet så är det väl ändå i Freges, Saussures och andras efterföljd att mening inte kan härledas ur verkligheten. Det finns ett brott eller en spricka mellan det som är och det som har

mening, precis som det finns en spricka mellan det som är och det som bör vara, det vill säga mellan kunskap och moral. Det är bland annat därför som vetenskapen inte kan lära oss att leva; den kan bara uttala sig om hur det har varit, hur det är och i vissa fall förutsäga hur det kommer att bli. Men den kan aldrig tala om för oss hur vi *bör* leva.

Det är emellertid symptomatiskt att de analytiska filosoferna alltid ställt frågan om relationen mellan *is* och *ought* i just den ordningen. Därmed har de utan att blinka givit ett ontologiskt företräde till den materiella-fysiska verkligheten framför den symboliska-hermeneutiska verklighet som är människans.

För om man vänder på frågan, det vill säga om *is* kan härledas från *ought*, så ter sig saker och ting annorlunda. Inte så som vissa postmodernistiska tänkare har hävdad med stor energi, nämligen att det som är verkligt *bara* är en fråga om tolkning och konstruktion. En Paul de Man eller en Richard Rorty skulle kanske kunna tolka sjörapportens kulingvarning så att den kom att betyda en läber bris, men en sak är säker: de skulle inte få hyra ombord på min båt. Verkligheten har den egenskapen att den slår tillbaka ganska hårt mot alla tolkningsförsök som inte stämmer med hur det faktiskt förhåller sig.

Däremot kan jag inte se annat än att mening har företräde framför kunskap och därmed också framför vetenskapen. Om vi inte hade ett meningsfullt språk med vars hjälp vi kunde ställa frågan om verkligheten faktiskt är sådan den ter sig så skulle vi vara helt och hållet underlagda våra omedelbara perceptioner. Niels Bohr påpekade med rätta att även matematiken var beroende av det naturliga språket; utan det kunde ingen definiera de axiom som matematiken bygger på. Kort sagt, utan ett meningsbärande språk så skulle vi inte ha någon vetenskap.

Men om detta är riktigt, så måste man ställa sig frågan om vad det är som ligger till grund för mening. Då menar jag inte hur fenomenet «mening» ska definieras, utan vad det är som gör att mening finns och upprätthålls. Svaret på den frågan kan bara vara ett, nämligen att vi människor av olika skäl har en önskan om att kommunicera med varandra om världen. I begynnelsen var alltså inte ordet i sig, dvs. meningen, utan önskan om eller behovet av ordet, det vill säga en

önskan eller ett behov att kommunicera meningsfullt. Med andra ord är värde överordnat mening som i sin tur är överordnad sanning och kunskap. Om man skulle rangordna människans grundläggande existentiella förhållningssätt så skulle etiken komma först, därefter hermeneutiken och sist vetenskapen.

Det finns som bekant lingvister som fortfarande hävdar att språkförmågan är genetiskt betingad och medfödd i form av en universell grammatik. Jag vill inte förneka att det skulle kunna existera vissa medfödda kognitiva strukturer som specialiserats till språkbruk. Däremot har jag mycket svårt att låta mig övertygas om att dessa baselement är meningsbärande. I själva verket tillhör meningen den intersubjektiva domänen, varken subjektiv/privat eller objektiv. Det är just därför som den vänskapliga dialogen är så central för människan. Det är i den som vi skapar mening i tillvaron.

Somliga skulle möjligen mena att meningen härrör från Gud, men i så fall måste det innebära att man kan tala med Gud. Det kan inte jag. Men det hindrar inte att den tes som jag försvarar *Le bon sens commun*, nämligen att människan blev människa i det ögonblick hon lärde sig använda den arbiträra symboliska representationen, eller «detached representation», som Peter Gärdenfors har kallat den, faktiskt är kompatibel med trosföreställningen att människan skapades av Gud, utan att för den skull förfalla till fuskvetenskap à la intelligent design. Man behöver bara anta att människans förmåga att behärska symbolisk representation av den här typen var en gåva från Gud. I båda modellerna finns tanken att människan inte blev människa på allvar bara genom slumpmässiga genmutationer, utan att det skedde genom en i ett evolutionärt perspektiv ganska plötslig förändring. Huruvida man kallar det för en gåva, en upptäckt, en insikt eller en uppfinning spelar mindre roll. I en tid då biologismen spelar med sina genetiska och neurofysiologiska anslagssvällande muskler är det av yttersta vikt att vi som menar att människan har ett mått av handlingsfrihet och att hon är försedd med en själ — eller vad vi nu väljer att kalla hennes medvetande — vågar gå upp i ringen och försvara våra vetenskapliga övertygelser. Tilläggas bör för övrigt att man mycket väl kan försvara en ontologisk dualism — baserad på emer-

gens — och fasthålla en epistemologisk monism även om den så kallade naturalismen, i väntan på «the grand theory», ännu måste betraktas som en from förhoppning.

Ett annat storslaget ämne åt vilket Werner och jag har ägnat många ord är kärlek. Av någon egendomlig slump så har vi båda två, oberoende av varandra, börjat intressera oss för kärlekens mysterier vid ungefär samma tidpunkt; jag i den franska romanen och Werner i kristendomens stora grundtexter. Överens har vi inte blivit helt och hållet. Stridspunkten gäller huruvida kärleken är transcendent eller ej, det vill säga i mycket grova drag i vad mån den rymmer en godhet som räcker ut i världen från de älskande, ytterst förstås till Gud.

Det skulle föra för långt att redogöra för alla våra argument för och emot. Man kan väl kort säga att jag, med hänvisning till den gängse empirin, inklusive de stora kärleksromanerna som konsekvent slutar i katastrof, har svårt att erkänna att det i kärleken med nödvändighet skulle finnas en gränsöverskridande godhetspotential, åtminstone i den passionerade varianten som ju förutom att göra oss blinda dessutom bara varar i ett par år. Däremot erkänner jag gärna att det finns en *frigörande* kraft i kärlekspassionen och att den radikalt kan ändra på vår syn på världen. För inte så länge sedan läste jag om ett par som hade blivit topp tunnor förälskade och gift sig mot respektive föräldrars och släkts vilja — hon var israeliska och han från Palestina. Det är ett faktum att den passionerade kärleken i alla tider har betraktats med misstänksamhet av makten, om det så har varit en familjefar eller en enväldshärskare.

Därmed har jag redan vidrört en annan stor fråga som Werner och jag har brottats med på senare år, sedan jag skrev min essä *Besoin de liberté* där jag bland annat försökte leda i bevis att den passionerade kärleken och den lika passionerade friheten inte kan förenas utan stora problem, eller till och med att de till stor del är varandras motsatser. Då handlar det förstås inte om otrohet och vänsterprassel, som sällan har något med kärlek att göra.

Jag minns särskilt en middag på Grand när diskussionens vågor gick höga under flera tim-

mar och argumenten flög över bordet. Överens blev vi inte då heller och är väl fortfarande inte i grunden. Vi kom dock gemensamt fram till att jag säkert hade idealiserat friheten, medan Werner Jeanrond hade gjort detsamma med kärleken.

Vissa skulle kanske mena att man väl inte kan vara vänner om man inte är överens i så viktiga frågor som kärlek och frihet. Det är många som blir ovänner inom akademien för långt mindre, och ibland för struntsaker. Men kännetecknande för riktig vänskap är att den har god tid och stort tålmod. Dessutom ingår det i vänskap en viktig hermeneutisk princip, som även den ofta saknas på universitetet, nämligen att tolka allt som mot- eller medparten säger till det bästa.

Nu skulle somliga säkert invända att forskare inte har till uppgift att tolka hypoteser och påståenden till det bästa, utan tvärtom att man har en skyldighet att utan barmhärtighet agera djävulens advokat. Men då glömmer man en viktig detalj, nämligen att vi, innan vi börjar kritisera och fäktas med Occams rakkniv, måste försäkra oss om att vi har förstått varandras respektive hypoteser och påståenden korrekt.

Om litteratur har Werner och jag också talat. Båda läser vi ständigt skönlitteratur för att fundera över hur man kan vara människa i den här världen, på gott och på ont. Men böckerna, i synnerhet romaner, har också varit en del av ett mer yrkesmässigt samarbete. För några år sedan tog Werner initiativ till en doktorandkurs på temat «Teologi och litteratur» som vi avvecklade tillsammans, ofta sittandes båda två samtidigt bakom katedern.

Jag vet förstås inte riktigt hur detta uppfattades av det tjoftal studenter som deltog, men för oss var det mycket givande att undervisa tillsammans och bolla idéer, tolkningar, infallsvinklar och argument mellan varandra inför doktoranderna. Bland annat var det mycket lärorikt att se hur vi grep oss an texttolkningen utifrån våra respektive hermeneutiska traditioner, den teologiska respektive den litteraturvetenskapliga. Exempelvis var det ganska sällan som Werner eller de teologiska doktoranderna diskuterade berättarteknikens betydelse för tolkningens utfall. Å andra sidan fick jag upp ögonen för religiösa

under- och övertoner i för mig helt och hållet sekulära romaner.

Särskilt intressant var det naturligtvis att få ta del av studenternas tolkningar av min egen roman *Drömmar vid havet*. Inte minst gav det upphov till intressanta diskussioner om vem som har tolkningsföreträde av litterära texter. Både i litteraturkritik och i litteraturvetenskap finns det en outtalad tolkningskonvention som utesluter författaren från tolkningsarbetet. På något sätt kan man ju säga att detsamma gäller tolkningar av Bibeln; det går ju knappast att fråga Gud vad han menade med det ena eller det andra.

Det egendomliga är emellertid att det omvända tycks gälla i muntlig kommunikation. Om man inte förstår vad någon menar så är det inte bara normalt utan också legitimt att fråga avsändaren vad han eller hon menade. Icke så med författare av skönlitteratur, av egentligen outgrundlig anledning. En sak är att författarens egna tolkningar inte skall tillmätas särskild vikt eller utgöra den yttersta normen, i synnerhet inte när det gäller det litterära verkets värde. Författaren kan ju misstolka och missuppfatta resultatet av sina ansträngningar lika väl som en läsare, men att helt och hållet bortse ifrån hans eller hennes intentioner verkar ändå egendommeligt. Boven i det dramat är förmodligen den estetiska värdering som ligger under ytan i all litteraturvetenskaplig tolkning. Att tolka litterär text är inte bara att frilägga vad den betyder; det är också att förhålla sig till vad den är värd, både estetiskt och etiskt. Litteraturen är och förblir ett av våra främsta existentiella verktyg; både för att föreställa oss hur verkligheten är och kan vara, men också — och kanske framför allt — hur den skulle kunna vara, om vi la manken till.

Under våra gemensamma lektioner låg det alltid en Bibel på katedern. För en teolog är det inget konstigt med det. För en litteraturvetare däremot kan det verka egendommeligt. Det vore ungefär detsamma som att jag skulle lägga ut hela den stora världslitteraturen på bordet så snart jag skulle undervisa i texttolkning. I själva verket signalerade Bibeln på bordet att jag befann mig i en delvis annorlunda hermeneutisk tradition och problematik än min egen. När jag läste *Theological hermeneutics* hade jag frapperats av hur tydligt och skarpt Werner kunde särskilja mellan olika hermeneutiska teorier och

angreppssätt. Delvis är detta naturligtvis författarens förtjänst, men det beror också på att de olika hermeneutiska ståndpunkterna i stor utsträckning prövas på samma empiri, det vill säga Bibeln.

Icke så i litteraturvetenskapen, där empirin är oändligt varierad och där implikationerna av olika teoretiska ståndpunkter ofta förlorar sig i diskussioner om i vad mån varje typ av empiri, t.ex. olika genrer eller romaner skrivna av kvinnor respektive män, kräver sin egen tolkningsteori. Här och där i den litterära texttolkningens historia har man samlats om en viss empiri, exempelvis Baudelaires *Onda blommor* eller Flauberts *Madame Bovary*, och prövat en rad olika tolkningsteorier, men oftast har teorierna fått stå oemotsagda eftersom man inte kan — eller inte vill — diskutera om empirin är jämförbar. En teoretiskt anlagd själ kan faktiskt känna en viss avundsjuka gentemot teologer som har privilegiet att få utkämpa sina epistemologiska och hermeneutiska slagsmål utifrån en och samma empiriska bas. Samtidigt finns det möjligen risk för en viss rundgång i diskussionerna när empirin trots allt är så begränsad — och nu svär jag i kyrkan — som är fallet med Bibeln.

Vad jag vill säga med detta är inte att teologer eller litteraturvetare har rätt eller fel i sin respektive hermeneutiska praxis. Däremot vill jag påstå att humanister har allt att vinna på att samarbeta intellektuellt och pedagogiskt över disciplingränserna. Men man bör lägga märke till att det inte handlar om någon form av ämnesutslätande tvärvetenskaplighet, utan tvärtom om att genom ett öppet och kritiskt sinne berika varandras kompetens och kunskaper genom att sätta dem på prov.

Seminarier i teologi och litteratur borde öskt föra tankarna in på ämnet religion och teologi, särskilt då den systematiska teologin. Men som jag redan antytt är det ett faktum att vi inte har pratat särskilt mycket om teologi i snäv bemärkelse. Vi har diskuterat tro som fenomen, uppenbarelsens status som epistemologiskt instrument, rimligheten i katolska prästers kyskhetslöfte, religiös fundamentalism, hur det kunde komma sig att Franciscus av Assisi behövde bära tagelunderkläder för att motstå köttets frestelser och en del annat, men sällan rent teolo-

giska frågor. Det närmaste vi har kommit är väl när vi har ondgjort oss över de oproportionerliga känslouttryckningar som följt i kölvattnet på somliga av Werners artiklar i det offentliga rummet, om det så har gällt Jonas Gardells gudssyn eller *Opus Dei*.

Detta är kanske inte forat att bekänna att Werner och jag också har talat en hel del om vin. Man får inte glömma att Werner är uppvuxen på stenkastavstånd från den franska gränsen och att han i sin intellektuella äventyrlighet, filosofiska djärvhet och känslolösa sökande efter kunskap och visshet snarare hör hemma i en fransk idétradition än i en tysk eller anglosaxisk — sina år i Dublin och Chicago till trots.

Men Werners och min förkärlek för goda viner är mer än bara en symbolisk identitetsmarkör. Det som Werners och mina samtal om vin ytterst handlar om är i själva verket huruvida smak och kvalitet bara är en subjektiv upplevelse. Vårt svar är att värderingar och normer, precis som mening, tillhör den intersubjektiva sfären. Det är inte likgiltigt med vem man dricker vilket vin. «Varje teknik är en metafysik» skrev Sartre i *Qu'est-ce que la littérature?* Eller med andra ord: det finns inga former, ingen estetik, ingen smak som är existentiellt neutral. I dagens värder relativistiska klimat kan det tyckas likgiltigt om man uppskattar en Amarone mer än en Côtes du Rhône, om man föredrar Van Morrison framför Rolling Stones, om man sätter Liza Marklund före Tomas Tranströmer. Det är ju bara en fråga om tycke och smak. Eller som min mormor brukade säga, utan att för den skull vara ett dugg postmodernistisk: «Smaken är liksom baken delad». Men så enkelt är det alltså inte. Det är återigen en fråga om hur man vill vara människa tillsammans med andra människor. Skillnaden mellan mig och Werner är väl bara att han utöver vanliga dödliga som jag har ytterligare en samtalspartner som hjälper honom att veta vad som är rätt och fel, gott och dåligt, vackert och fult. Fast jag undrar ändå om Gud har så god koll på Alsaceviner som Werner.

Jag vill avsluta med ett konkret exempel på hur teologi kan tillämpas i det vänskapliga rummet. För några år sedan blev jag till min förvåning ombedd att tala i Domkyrkans krypta. Skälet till

inbjudan var återigen min roman *Drömmar vid havet* som till min förvåning hade fallit i god, vigd jord bland många troende. Huvudpersonen och gårdfarihandlaren i drömmar, den karismatiska Marcel, hade till och med jämförts med Jesus som förlöste och sedan gick upp i rök. Lasse Sandström i *Sydsvenska dagbladet* skrev en krönika där han deklarerade: «Tron blir i Björn Larssons värld nedplockad från himlen och gjord begriplig och användbar, men för den skull inte mindre himmelsk.»

Jag visste inte vad jag skulle svara den vänliga prästen. Jag är icke-troende och går därför inte i kyrkan när det pågår religiösa ceremonier, det gäller inte bara högmässor, utan också giftermål och begravningar, bland annat av respekt för dem som tror. Efter att ha talat med Werner om mina dubier svarade jag att jag kunde tänka mig att ställa upp om mitt inlägg inte var en del av mässan. Man kan alltså säga att jag var i god tro när jag trädde in i kryptan en sen söndags-eftermiddag och upptäckte att man inte hade tagit mig på allvar. Ungefär där man annars förväntade sig en predikan kallade man på mig för att bland annat läsa och kommentera några rader ur Harry Martinsons *Aniara*, som väl ställer de flesta av alla de stora frågor som religionen försöker besvara, kärleken undantagen.

Efteråt kände jag mig faktiskt lurad och var tämligen upprörd. Men det var också Werner när han fick höra vad som hade hänt. Han stod helt och hållet på min sida. Som den känslomänniska han är mitt i all vetenskaplig skärpa så gav han livligt uttryck för vad han tyckte.

Det är detta som är grunden för vår vänskap, och som borde vara det för all vänskap, ömsesidig respekt.

Men jag skulle faktiskt vilja gå ännu längre och hävda att vänskap, både som hermeneutik och som etik, kanske är den enda framkomliga

vägen för att skapa en konstruktiv dialog både mellan icke-troende och troende och mellan representanter för olika trosriktningar. Men då måste båda parter komma ihåg och fullt ut acceptera att en vänskaplig dialog kan medföra att den ene eller den andre förändrar sig, att ateisten kan börja tro, att den troende förlorar sin tro eller att den troende konverterar till en annan religion. Mellan vänner måste man vara beredd att vända på alla stenar och ta risken att bli en annan än den man är. Ateisten måste exempelvis erkänna att gudstro i en eller annan form finns i alla kulturer och därför inte bara kan avfärdas i en handvändning. De som inte tror får heller inte glömma att världshistoriens två största massaker har begåtts av ateister, av nazister och stalinister. Den troende kan å sin sida inte bortse ifrån alla de övergrepp som begåtts i religionens namn eller mot andra troende, senast i Rwanda och på Balkan. Den troende måste också medge att religionen inte har monopol på medlidande, empati och barmhärtighet. Alla, såväl troende som icke-troende, måste bekänna sig till religionsfrihet, men tolkad som att betyda både full frihet att välja religion och full frihet att inte tro.

Bibliografi

- Jeanrond, Werner
 – *Theological hermeneutics*, Macmillan Press Ltd. London, 1991.
- Larsson, Björn
 – *Drömmar vid havet*, Norstedts, 1997.
 – *Le Bon sens commun. Remarques sur le rôle de la (re)cognition intersubjective dans l'épistémologie et l'ontologie du sens*, Lund, Lund University Press, 1996.
 – *Besoin de liberté*, Paris, Le Seuil, 2006.



Teologins offentlighet — personliga reflektioner

KG HAMMAR

KG Hammar är ärkebiskop emeritus och välkänd deltagare i den teologiska offentligheten. F.n. är han verksam som gästprofessor vid Centrum för Teologi och Religionsvetenskap vid Lunds Universitet.

Mötet

Jag mötte Werner Jeanrond första gången i samband med en söndagskväll i Lunds domkyrkas krypta hösten 1994. Efter mässan frågade en vän om jag hade mött Per Frostins efterträdare, och då jag svarade nekande pekade han ut Werner Jeanrond som deltagit i mässan tillsammans med hustru Betty. «Men han är ju katolik», sa jag som lagt märke till att Werner kommunicerat. «Han är en sån som gör som han vill» fick jag till svar.

Att det inte handlade om något ytligt lätt-sinnigt «göra-som-man-själ-vill» blev jag strax varse, när jag försökte lära känna Lunds universitets nye «dogmatiker». Först studerade jag grundligt hans hermeneutikbok *Theological Hermeneutics: Development and Significance* som just utkommit i pocket 1994. Året därpå publicerade Werner Jeanrond en ecklesiologi, en bok om kyrkan, *Call and Response: The Challenge of Christian Life* (på svenska i serien Tro & Tanke 1996:4 under titeln *Kristen kallelse*). Denna teologiska grund, en väl genomtänkt och ansvarsfull hermeneutik och en eskatologiskt orienterad evkaristisk ecklesiologi, gav den särpräglade relief åt Werners «göra-som-han-själ-vill», som varit hans signum i den offentliga teologiska, kyrkliga och politiska debatten i Sverige under åren som gått. Det går inte att undvika associationen till kyrkofadern Augustinus ofta citerade ord «Älska Gud och gör vad du vill!». Men så har ju också arbetet med en kärlekens teologi upptagit många av Werner Jeanronds sverigeår. Synd bara att publiceringen av «Nygrens efterföljare» kommer att ske från

Skottland och inte från Lund. Symboliken hade ju annars varit stark!

Key words

Ordförklaring: När en ny avhandling publiceras anges «key words», nyckelord som preciserar tematiska sammanhang där den nya undersökningen bidrar med nya perspektiv. Ett annat sätt att uttrycka det skulle kunna vara att till det ständigt pågående offentliga samtalet om ett visst tema fogas här ännu en röst.

Vilka är de «key words» som förknippas med Werner? I vilka tematiska sammanhang har vi vant oss vid att höra Werners tydliga och övertygande röst?

GUD, Relation, Kärlek, Kritisk/självkritisk, Pluralism, Alteritet (den Andre, det Annorlunda) samt — självklart — Teologi och Offentlighet. Listan kunde givetvis göras hur lång som helst. Men det hör till genren «key words» att det ska handla om ett begränsat antal ord.

Det är inte svårt att se att alla begreppen hör samman och belyser varandra. Redan det läsår som följde på Werner Jeanronds ankomst till Lunds universitet höll han och ett flertal kolleger vid Lunds teologiska fakultet en öppen föreläsningsserie kring temat «Gud». Responsen från allmänheten var överväldigande. Man ville höra teologerna reflektera offentligt över teologins fokus, Gud. Och Werner var redan inne på sitt spår med frågan: Kan man älska Gud? Gud som kärlek och relation hör samman. Det gäller att vara öppen för alteriteten, det radikalt annorlunda och inte tro sig om att kunna kontrollera Gud. En kritisk och självkritisk teologi var alltså påkallad, pluralismen bejakad och nödvändig.

Behovet

Vad är det i vår omvärld som gör behovet av en offentlig teologi nödvändig? Och vad är det som gör offentligheten till en nödvändighet för teologin? Det är två olika frågeställningar som likväl inte kan särskiljas från varandra. Om samhället behöver en offentligt reflekterande och kritiskt analyserande teologi, så behöver teologin offentlighetens kritiska granskning för att åstadkomma den nödvändiga självkritiken. Det är i relation till teologins omvärld, samhället, kyrkorna och akademien, som olika teologiers relevans prövas.

Vi måste även i fortsättningen leva med religion och religiösa människor! Det är den insikt som redan har drabbat eller långsamt håller på att drabba västvärldens politiker. Det blev ingen rak historisk utveckling mot en alltmer marginaliserad och privatiserad religionsutövning, som man kunnat anta efter andra världskriget framför allt i Västeuropa. Inte minst i Sverige har religionspolitiken präglats av «religion som privat-sak», dvs. av tolerans mot dem som inte hunnit anamma sekulariseringen som den självklara utgångspunkten för allt politiskt tänkande och handlande. Flera företeelser kräver en fördjupad förståelse för att fungera i ett nytt politiskt landskap med en alltmer påtaglig närvaro av religioner och kulturer. Och närvaron äger rum inte i form av teoretiska system utan av människor, medmänniskor som vi har att relatera till i öppenhet och ömsesidighet. Vi behöver förstå religion bortom den enkla svart-vita uppdelningen i gott och ont. Vi behöver lära oss att förstå, kanske till och med uppskatta, religionens goda sidor och kreativa potential i det pluralistiska globala samhällsbygge som ligger framför oss. Vi behöver lära oss att inse religionens genomgripande kraft i en människas liv och dess behov att komma till uttryck i alla människans relationer, alltså även i samhällsrelationen. Och detta behöver kunna ske utan att vi ryggradsmässigt associerar till gångna tiders mer eller mindre teokratiska strukturer eller en maktinvolverad kyrkas motstånd mot människors frihet och frigörelse från alla förtryckande strukturer, inklusive religiösa sådana. För detta behövs en teologisk offentlighet och en offentlig teologi som tar sin kritiska uppgift likväl som sin folkpedagogiska uppgift på fullaste allvar. Och sam-

hället behöver teologi vid våra universitet och högskolor.

Också sekulariseringsbegreppet behöver problematiseras i offentligheten. Sekulariseringsprocessen är synnerligen komplicerad och har försiggått på flera olika plan och i olika hastighet i olika sammanhang. För den teologiskt skolade är detta en självklarhet. Men offentligheten i Sverige, eller Västeuropa för den delen, präglas knappast av dessa insikter. Ett sekulärt samhälle är inte detsamma som ett sekulariserat samhälle. Och ett samhälle kan vara sekulariserat på flera plan utan att vara det på andra. Svenska kyrkans förändrade läge efter år 2000 med statskyrkosystemets avveckling var snarare en symbolisk förändring för något som redan skett än en verklig förändring av kyrkans roll samhället. Snarare innebar symbolmarkeringen en ny och tydligare roll för Svenska kyrkan och kyrkorna tillsammans inom svensk kristenhet inom ramen för ett allt mera aktivt civilsamhälle. För många politiker och samhällsdebattörer innebar det som skulle vara en slutpunkt på en lång politisk process där politiken behövt befatta sig med religionen istället ett smärtsamt uppvaknande till en ny dag där kartan inte längre svarade mot verkligheten. Det finns inga enkla lösningar eller handlingsscheman att ta till. Och därför behövs en teologi som är synlig och hörbar i offentligheten och ger beslutsfattare och debattörer de nödvändiga tolkningsramarna och orienteringspunkterna.

Det är knappast någon hemlighet att vi har ett demokratiproblem i vårt samhälle. Demokrati kan knappast begränsas till deltagande i allmänna val vart fjärde år och därefter ett överlämnande av beslutsfattandet till valda representanter. Demokratin måste ständigt erövrats, återerövrats och fördjupas. Den handlar om delaktighet och medansvar, utrymme för olika tankar och röster. Vi är därför alla ansvariga för att det ständigt förs ett offentligt samtal till vägledning för våra valda representanter. Det är egentligen detta samtal som är vår värdegrund. Ofta får vi ta del av en historisk träta om vad som i det förflutna är den viktigaste grunden för våra grundläggande värderingar idag. Är det antikens Grekland, är det den judisk-kristna traditionen, renässansens humanism eller upplysningstidens rationalism? Ingetdera isolerat utan allt tillsam-

mans, skulle jag vilja svara. Det är själva samtalet, debatten, det kritiska ifrågasättandet som är vår givna värdegrund och som vi har att försvara. Då gäller det att bereda utrymme till mångfald och fördjupning. Då måste det ges utrymme för företrädare för religionstraditioner, kyrkor och samfund att delta i det offentliga samtalet. Och då behövs en teologins offentlighet och en i offentligheten öppen granskning av teologiska ståndpunkter. (Ett lysande exempel på en teologisk analys av ett tragiskt samtidsfenomen i religiös tappning har just utkommit i Göran Bergstrands *Inte bara Knutby. Drömmen om det fullkomliga*. Natur & Kultur, 2007.)

Men vi kan inte begränsa värdegrundsfrågorna till det nationella perspektivet. Den globala utvecklingen kräver mer än någonsin att frågorna om vilka värden som ska tillåtas påverka styrningen mot framtiden lyfts fram i ljuset. Ekonomisk och militär makt kan knappast bereda utrymme för en gemensam framtid för hela mänskligheten. Det finns i religionernas trostraditioner en potential för gemenskapsbyggande, kärleksfulla relationer och försoningsskapande handlingsmönster. Om vi tror att mänskligheten klarar sig bra eller bättre utan dessa konstruktiva bidrag till det gemensamma goda, gör vi oss då inte skyldiga till ett allvarligt felslut som kan bli ödesdigert på sikt? Om vi låter religionernas negativa potential, dess bidrag till splittring och legitimering av våldsanvändning, helt överskugga att det också finns en annan konstruktiv sida i all religion, har vi då inte förlorat vår kritiska och självkritiska förmåga till förmån för en ideologisering av det egna perspektivet? Inte minst för att förstå, urskilja och möjliggöra en bred humanistisk värdegrund för global utveckling behövs en offentlig teologi och en teologins offentlighet.

Teologins offentlighet i relation till kyrkorna handlar, som jag förstår det, främst om att utifrån ett hermeneutiskt perspektiv i konstruktivt kritisk anda uppmuntra kyrkotraditionerna till självkritik. Det handlar inte minst om auktoritetsfrågan och den polarisering inom den globala kristenheten som kan urskiljas i relation till denna. Det handlar om traditionsförståelsen inom olika traditioner, där just det hermeneutiska perspektivet skärper blicken för riskerna med ideologisering av historiskt betingade tolk-

ningar och på djupplanet en instrumentalisering av «Gud». Den «postmoderna frestelsen» att utveckla immanenta sanningsbegrepp inom den egna religiösa kulturen bör också vara ett fält för offentlig teologisk granskning utifrån en akademiskt arbetande teologis perspektiv. Detsamma gäller den tydliga kommersialisering av religion, «selling God», som inte minst flödar ut över världen från amerikansk religionsmarknad. Här borde en offentligt arbetande teologi ha en del att säga utifrån de olika religionstraditionernas egna utgångspunkter och samlade erfarenheter. Det teologiska konstruktiva bidraget till det religiösa och kyrkligt traditionsgivna språket för den mänskliga existensen blir att medverka till, att detta språk hålls öppet, provisoriskt, omförhandlingsbart och ansvarigt.

Var sker det offentliga samtalet?

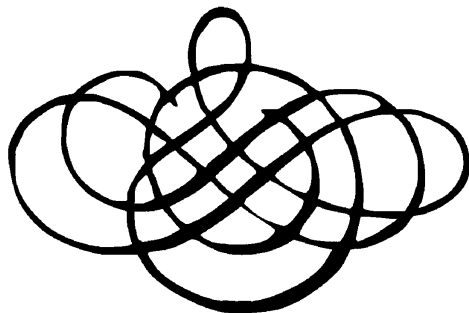
Det offentliga samtalet sker i media. Det är en självklar utgångspunkt i ett så medialiserat samhälle som vårt. Media formar våra världsbilder och referensramar. Det som inte finns på den offentliga mediala arenan tycks inte finns alls. Samtidigt måste vi vara medvetna om att det mediala samtalet är hårt styrt utifrån värderingar, aktörernas antal relativt begränsat och möjligheterna till problematisering och fördjupning minimalt, inte minst av utrymmesskäl och ibland inte så lite av «underhållningsskäl».

Men det offentliga samtalet sker också på många andra håll. Den finns en offentlighet eller halv-offentlighet som består av seminarier och föreläsningar, studiecirklar och debattprogram. Omfattningen är stor, och möjligheterna till en allmänhetens delaktighet i samtalet vida större än på den mediala arenan. Inom akademien talar vi om den tredje uppgiften, som ett uttryck för insikten om värdet av detta ständigt fortgående samtal och dess betydelse för demokrati och värdegrund.

Under den senaste tioårsperioden har nog ingen teolog varit så aktiv på båda dessa arenor i Sverige som Werner Jeanron.

Katolik?

Mina personliga reflexioner började med en minnesbild och ett kanske naivt och förhastat yttrande från min sida: «är inte han katolik?» Inga begrepp är huggna i sten. Allt är utsatt för förändring och rörelse. Så blir i Werners närhet inte katolik i första hand en branchbeteckning utan ett förhållningssätt. Alla ska beredas plats i samtalet. Pluralism och gränsöverskridande är en nödvändighet. Det är katolskt!



Religionskritik, religionsfobi och religionshat

— om teologins villkor i offentligheten

ANN HEBERLEIN

Ann Heberlein blev 2005 Teol. Dr vid Lunds Universitet på avhandlingen Kränkningar och förlåtelse: en etisk studie med hänsyn till föreställningar om offer, förövre, skuld och ansvar. Hon är forskare i etik vid Stockholms universitet och verksam som kulturdebattör.

Häromdagen bevistade jag en debatt mellan en litteraturvetare, en konsthallschef och en teolog på Kulturen i Lund. Debatten hölls med anledning av en kontroversiell utställning — Andres Serranos «A history of Sex» — och en man i publiken undrade varför «inget betraktas som heligt i Sverige». Konsthallschefen tyckte att frågan var intressant och bollade den vidare. «Behöver vi något som är heligt? Vad är heligt?» frågade han teologen som till min besvikelse uppgav att hon inte kunde ta ställning till frågan om helighet ...

Vad är det egentligen teologen och teologin sysslar med? Jag är överens med KG Hammar som, i sitt anförande, betonade att teologen inte är en expert vars främsta funktion är att leverera snabba och raka svar: att bedriva teologi, att tänka teologiskt är en intellektuell verksamhet. Den intellektuelles uppgift är inte att vara för eller emot, leverera tvärsäkra svar och måla världen i svart och vitt. Intellektuell verksamhet handlar snarare om ett förhållningssätt: öppet, reflekterande, kritiskt och ifrågasättande. Den intellektuelle, teolog eller ej, bör inte reduceras till en åsiktsmaskin, varken av andra eller av sig själv.

Att tänka teologiskt handlar också om att någon gång ta ställning! Att då och då våga vara tydlig! Att våga besvara frågan «Tror du på Gud?» med ett övertygat «ja» istället för ett försiktigt «det beror på vad du menar». Jag förstår mycket väl varför man väljer att besvara frågan om Gud med en motfråga. Jag kan också förstå teologens tvekan att tala om det heliga — onekligen är både frågan om Gud och det heligas natur stora och svåra. Risken för missförstånd är

stor och kanske skrämmande. Trots det menar jag att vi som är teologer måste våga försöka besvara också de stora frågorna: är det inte det som är vår uppgift? Om inte teologerna kan svara — vem kan då? Om inte teologerna vågar svara — vem vågar då?

Jag är väl medveten om de svårigheter som finns med att tänka teologiskt på en offentlig arena: jag har otaliga bevis på dessa svårigheter i min mailbox ... Det finns en uppenbar risk med att inta teologens hållning i offentligheten: risken är att du blir betraktad som dum, vidskeplig, godtrogen, hjärntvättad osv. Råder vi bot på det genom att vara undanlidande och ryggradslösa? Naturligtvis inte.

Vad har teologin egentligen i offentligheten att göra? Vad kan teologin bidra med i en kontext som alltmer präglas av pluralism och mångfald med avseende på livsåskådningar, normer och värderingar? Och vem är teologen? Vilken är hennes legitimitet? Werner Jeanronds utgångspunkt att den akademiska teologin inte bara kan, utan *bör* arbeta i dialog med flera olika offentligheter borde vara självklar för alla som bedriver teologi. Ingen vetenskaplig eller intellektuell disciplin mår bra av att vistas i slutna rum. Forskning som sker i ett vakuum, reflektion som bedrivs framförallt bland likasinnade, filosoferande som sker blott på den egna kammaren riskerar att bli ointressant och verklighetsfrämmande. Särskilt giltigt är detta resonemang när det handlar om vetenskapliga förhållningssätt som kretsar kring människan, hennes villkor, hennes relationer, hennes uppgifter och hennes plats i världen.

Att den akademiska teologin bör arbeta i dialog med den kyrkliga teologin och att teologin har stort utbyte av att samarbeta med andra vetenskapliga discipliner som historia, litteraturvetenskap och så vidare kanske är mer självklart än att teologin också bör förhålla sig till den offentliga debatten. Jag menar att det är nödvändigt att teologin inte bara förhåller sig till den offentliga debatten, utan faktiskt också deltar. Jag tycker att det är hög tid att den svenska teologin släpper sin post-Hedenius förflamning! Hedeniusdebatten tvingade in teologen och teologi i ett hörn, avkrävde henne svar och bevis: Hedeniusdebatten satte agendan för svensk teologi för lång tid framåt. Dagens symposium är ett av många tecken på att den svenska teologin faktiskt är på väg att en gång för alla lämna det trauma som Hedeniusdebatten orsakade bakom sig. Kanske behövdes det en karismatisk, vältalig och skarpsynt tysk professor för att ingjuta nytt mod i den svenska teologin?

Teologin mår bäst av att inte isoleras: På samma sätt, skulle jag vilja påstå, mår samhället bäst av att inte isoleras från teologiska frågor. Teologin och teologerna har ett väsentligt bidrag till den allmänna debatten: en av de viktigaste uppgifterna är att ständigt påminna om att det mänskliga livet inte bara handlar om att göra så mycket nytta som möjligt, att prestera, att samla på sig materiella och ekonomiska tillgångar. Människan och det mänskliga livet har också en existentiell, eller, om man så vill, andlig dimension.

På grund av flera olika faktorer får frågor av teologisk och religiös art allt större utrymme i media. Ofta beskrivs religion och troende människor som problematiska. Religion förknippas med förtryck, terrorism, konservatism, okunskap och moralism. Religionen och den troende demoniseras, utmålas som farliga och antidemokratiska. Inte fullt lika ofta beskrivs den troende och hennes religion med hjälp av ord som kärleksfull, barmhärtig, meningsskapande. Den fromma människan betraktas som en annan sort, omöjlig att ifrågasätta och kritisera, religion reduceras till något mysigt, fluffigt och trevligt: något som ingen egentligen behöver ta på allvar.

Båda perspektiven är utifrån perspektiv, inget av perspektiven är rättvisande. Religion är

inte ond, men religion är aldrig ofarlig. Religion bör inte vara ofarlig. Den kristna tron handlar inte om att ha det trevligt. Det handlar faktiskt om liv och död. Just därför kan definitionen av kristendom och kristna inte lämnas åt människor som står utanför den kristna traditionen, som saknar kunskap i den kristna tron, traditionen och historien. Just därför måste teologer delta i debatten — inte för att missionera utan för att problematisera, sprida kunskap och visa på andra perspektiv än de vedertagna.

Jag inledde med att ställa ett antal frågor kring teologin och teologens plats i offentligheten. Den första frågan — vad teologin har i den offentliga debatten att göra — har jag redan besvarat. Det teologiska perspektivet behövs i debatten, för att fördjupa, problematisera och bredda diskussionen. Jag betraktar *teologi som en intellektuell disciplin vilken talar om kristen tro utifrån trons egna utgångspunkter*. Jag är naturligtvis medveten om att alla teologer inte delar min uppfattning, men i min reflektion är min personliga tro alltid utgångspunkten. (Inte minst i min nuvarande situation — jag är för närvarande knuten till institutionen för praktisk filosofi vid Stockholms universitet — har detta blivit uppenbart för mig.) Precis som en humanist, en djurrättsaktivist eller en folkpartist argumenterar utifrån sina respektive ideologiska ståndpunkter argumenterar jag med utgångspunkt i min kristna tro. Givetvis skall teologin vara en röst bland många andra i det intellektuella samtalet — i den mån det överhuvudtaget förs intellektuella samtal i Sverige ...

Religionskritik

Under senare år har religionskritiska röster hörts alltmer i debatten. Ett antal personer, akademiker, intellektuella och några som varken kan betraktas som det ena eller det andra har tagit på sig uppgiften att frälsa Sverige från «vidskepelse och vantro». Det är de naturligtvis i sin fulla rätt att göra. Det som jag finner bekymmersamt är att alltför få bemöter deras påståenden. Kanske tycker många att de s.k. humanisterna är svåra att ta på allvar, kanske tycker någon att det är under hans eller hennes värdighet att bemöta deras ibland befängda påståenden.

Jag delar uppfattningen att det är tämligen svårt att ta en del av de religionskritiska rösterna på allvar; jag tycker också att flera av deras påståenden är befängda och ofta direkt felaktiga. Icke desto mindre betraktar jag det som nödvändigt att bemöta dem. Jag tror helt enkelt inte på tystnad som en god strategi. Jag tror att det är nödvändigt att teologin och teologerna definierar sig själv och inte stillatigande låter sig definieras. Den största svårigheten en teolog står inför då hon försöker delta i den offentliga debatten är dumhet och okunskap, ofta manifesterade i fördomar och felaktiga föreställningar. Boten mot dumhet är naturligtvis kunskap och det är där teologen bör träda in på scenen. På vilka premisser kan vi göra det? Vilka är villkoren för att kunna vara en röst i offentligheten?

Innebär det som ofta kallas «religionens återkomst» i det svenska samhället ett hot mot de grundläggande humanistiska värden om individens frihet, demokrati, yttrandefrihet och jämlikhet som vi börjar ta för givna? Är religion något ont som bör bekämpas med hjälp av förnuftet? Är religion, som Hedenius en gång hävdade, oförenligt med ett förnuftigt och vetenskapligt tänkande? Den första frågan är egentligen fel ställd eftersom «religion» aldrig försvunnit från Sveriges mentala landskap — människor ihärdar mot allt sunt förnuft att tro, be och bekänna. Till någras förtret och andras glädje är dock religion, religiösa yttringar och troende människor allt mer synliga, inte minst genom den ökande gruppen muslimer i Sverige. Troende människor inte bara syns — de gör också anspråk på att känna till sanningar som är fördolda för andra, de framför åsikter och värderingar med hänvisning till religiösa urkunder och traditioner.

Att hänvisa till Gud och Guds vilja är aldrig något bra argument i en sekulär kontext. För att kunna leva i ett samhälle och vara en aktiv del av detta samhälles beslutsfattande och värderingskapande krävs ödmjukhet inför andras uppfattningar och övertygelser, en vilja att mötas och nå konsensus kring sådant vi alla kan enas om som grundläggande för ett gott liv. För individen är naturligtvis hennes eventuella relation till Gud avgörande i hennes privata etik och de beslut hon fattar som rör hennes eget liv och leverne. Friheten att utöva sin religion, att få tro på vad

och vem man vill, är en grundläggande frihet som är lika viktig som yttrandefrihet. Ett demokratiskt samhälle kan aldrig diktera vad människor får lov att tro, vad som är rätt och fel tolkning.

Trots det menar jag att det är möjligt att tala om mer eller mindre goda tolkningar, att, i relation till de värden vårt samhälle vill slå vakt om, bedöma i hur hög grad en specifik religiös tolkning är mer eller mindre god. Religiösa övertygelser skiljer sig inte på något vis från andra typer av ideologiska övertygelser för den som står utanför. «Kristna» värderingar är varken mer eller mindre normerande för en ickekristen person än vad marxistiska idéer är för en människa som betecknar sig som liberal. Därför måste religiösa tolkningar vara föremål för kritik — inte i en banal mening som underkänner religiositet som dumt och ointellektuellt utan på allvar. Människor eller grupper som för fram åsikter de anser att andra skall rätta sig efter måste vara beredda på att bli kritiserade och få motugg. Det fria ordet, debatten och diskussionen är grundläggande för att en demokrati skall fungera.

Alltså är teologins bidrag givetvis att bredda och fördjupa diskussionen. Att visa att verkligheten och den mänskliga tillvaron rymmer fler dimensioner än det för ögat uppenbara. Att genom sitt deltagande vara med och skapa och uttrycka det gemensamt mänskliga. Inte nödvändigtvis dirigera kören eller ens sjunga den ledande stämman — men i alla fall vara en stark och tydlig stämma i kören av röster.

Religionsfobi

Religion betraktas i det svenska samhället nästan som något opassande — något man kan syssla med på sin fritid, en privatsak som helst inte skall synas eller märkas. Det finns en utbredd religionsfobi i Sverige — en fobi som kan yttra sig i allt från underkännande av troendes intellektuella kapacitet till direkta trakasserier. Religionsfobin kan ta sig andra uttryck än ogillande och ifrågasättande — nämligen motsatsen, en oförmåga eller rent av rädsla att kritisera religiösa människor och religiösa praktiker. Argumentet att «det är ju deras religion» (att förfölja

homosexuella, omskära sina döttrar eller hindra sina barn från att ta emot blodstransfusioner) tycks kunna legitimeras både förtryck och kränkningar. Religion och religiösa argument betraktas ibland som omöjliga att ifrågasätta. Att kritisera religiösa attityder och värderingar uppfattas alltmer som att trampa på det som människor håller för heligt — alltså placeras religion i en kritikbefriad zon där både det ena och det andra kan frodas. Särskilt känsligt är det att kritisera islam, antagligen beroende på en känsla av sympati i relation till en grupp som betraktas som svag och marginaliserad. Konsekvensen blir inte sällan att andra marginaliserade grupper far illa.

Bristen på kritik är också ett underkännande — som om troende människor är från en annan planet, omöjliga att kommunicera med, ociviliserade, primitiva och dumma. Att kritisera innebär att man tar saker på allvar och att man betraktar den kritiserade som en jämlike. Alltså är en överdriven respekt för religion och ett onyanserat ogillande av densamma två sidor av samma mynt — ett underkännande av den troendes förmåga till reflektion och egna val. Det största ansvaret ligger naturligtvis hos oss som betecknar oss som troende — religionernas absolut viktigaste uppgift är att bekämpa den egna fundamentalismen. Först då vi bekämpat destruktiva och kärlekslösa religiösa tolkningar och attityder — gärna med hänvisning till förnuft och allmänmänskliga värderingar — kan religion bli en viktig och god kraft i vårt gemensamma projekt att skapa ett godare samhälle.

Religionshat

Vad är det med religion som provocerar? Hur kommer det sig att religion framkallar så starka känslor av hat, förakt och avsky? Nej, jag talar inte om homofoba frikyrkopastorer eller självmordsbombare. Jag avser dem som anser sig tillhöra den upplysta delen av mänskligheten, de som ser som sin mission att utrota «vidskeplighet». Ett exempel på en direkt aggressiv form av religionskritik är Lars Vilks numera världsberömda rondellhund. Hans «konstverk» i form av blyertsteckningar av profeten Muhammed som rondellhund orsakade som ni säkert minns visst mediaintresse, både i Sverige och utomlands.

I mina ögon är Vilks försök att diskutera yttrandefrihetens gränser en ganska platt provokation med oklart budskap. Jag har studerat hans bilder av Muhammed som rondellhund (och för övrigt också hans bild av Jesus som pedofil) tämligen ingående och det enda jag ser är en total respektlöshet för andra människor och deras övertygelser, samt möjligen ett visst effektsökeri. Visst är det möjligt att «estetisera religion» (den beteckning Vilks själv använder om sitt tilltag) och att använda konst som religionskritik, men det är skillnad mellan att kritisera och att kränka. Kritiserar gör man på goda grunder, för att visa på svagheter eller felaktigheter i ett resonemang eller i en praktik, i syfte att förbättra eller förändra någon eller något. Att kränka innebär att nedvärdera en människa, hennes övertygelser eller livsstil utan sakliga skäl, utan någon intention att förändra, förbättra eller skapa något nytt. En kränkning förstör medan kritik — även sådan som svider — i förlängningen leder till förändring. Saklig kritik öppnar upp för en saklig debatt medan kränkningar tenderar att leda till att göra låsta lägen än mer låsta. Vilken är vinsten i att öka klyftorna och oförsonligheten mellan människor och grupper?

Att avbilda Muhammed som hund är varken originellt eller tankeväckande. Det är bara plumpt. Och ja, för en del bekännande muslimer också kränkande. Vilks teckningar saknar helt den tvetydighet som exempelvis Andres Serranos kristendomskritiska «Piss Christ» har. Krucifixet nedsänkt i urin väckte en hel del upprörda känslor bland konservativa kristna som betraktade verket som en hädelse, medan andra kristna tolkade det som en bild av Jesu människo-blivande. Ett svenskt exempel på ett verk som provocerade den konservativa kristenheten är Elisabeth Ohlson Wallins utställning «Ecce homo». Ohlson Wallins fotografier av Jesus iklädd höglackat, omgiven av transor och läderbögar, liksom hennes version av Piëta bar ett tydligt kritiskt budskap till den kristna traditionen. Det gensvar «Ecce Homo» fick var möjligt eftersom konstnären hade något som Vilks i allt väsentligt tycks sakna, nämligen kunskap om den tradition hon kritiserar. Vilks har lyckats snappa upp att muslimer betraktar hundar som orena djur och känner naturligtvis till förbudet mot att avbilda profeten. Djupare än så tycks

hans kunskap om islam inte vara. Följaktligen saknar hans verk också en kritisk udd.

I sammanhanget är Ohlson Wallin snarare undantaget — svenska religionskritiska röster, oavsett om de är konstnärer, författare eller debattörer, utmärks sällan av någon större kunskap i ämnet som kritiseras. Vilks sällar sig därmed till en liten, men högljudd, skara som ser som sin uppgift att frälsa världen från vidskeplighet och intolerans. Paradoxalt nog präglas deras argumentering för tolerans ofta av en skriande intolerans och ett djupt förakt för människor som inte delar deras uppfattning. Självklart finns det undantag, men på det hela taget är det klen bevänt med seriös religionskritik i Sverige. Det är naturligtvis ett problem. Alla verksamheter, ideologier och sammanslutningar måste granskas och kritiseras, kanske i synnerhet religiösa eftersom de har stort inflytande både på individplan och för kollektivet.

Ytrandefrihetens självklara moraliska gräns borde gå vid kränkningar och hets mot folkgrupp, oavsett om den som kränker påstår att det är ett uttryck för en religiös tolkning (som exempelvis homofobpastorn Åke Green hävdade) eller inte. Låt oss diskutera synen på kvinnan, sexualiteten, familjen och samtiden inom alla religioner — men låt oss göra det utan att kränka varandra. Det finns inga moraliska frizoner i ett öppet samhälle — varken religiösa eller konstnärliga. Människans frihet, religiösa eller konstnärliga, har med nödvändighet vissa begränsningar, och gränsen är passerad när friheten används för att skada och kränka andra människor.

Självkritik

Jag vågar påstå att svensk teologi har ägnat sig ganska mycket åt självkritik och rannsakan. Utan tvekan finns det fortfarande ett och annat att göra upp med, men samtidigt finns det ett behov av att följa upp dekonstruktionen och det självkritiska anslaget. Ödmjukhet är en dygd — ödmjukhet inför andra åsikter, livsåskådningar och perspektiv är föredömligt. Samtidigt önskar jag att teologin ägnade sig mindre åt det som jag skulle vilja beskriva som falsk ödmjukhet.

Vem är då teologen? Vilken är hennes legitimitet? För oss som är samlade här är det måhända enkelt: en teolog är en person med en teologisk utbildning, ungefär som en jurist är en person med juridisk utbildning och en medicinare har medicinsk utbildning. Om vi en stund funderar över vem som betraktas som teolog i den offentliga debatten, vem som i någon mening faktiskt bedriver teologi blir bilden delvis annorlunda. Vilka teologiska «verk» har, mer eller mindre oförtjänt fått mest uppmärksamhet i media och bland folk i allmänhet under senare år? Namn som Jonas Gardell, Ylva Eggehorn och Lena Einhorn dyker i alla fall upp i mitt huvud. Samtliga är på sitt sätt förtjänstfulla personer men den höviska attityd som präglar teologins bemötande av deras förment teologiska verk förvånar mig.

Det finns problem med exempelvis Eggehorn's framställning av Augustinus, liksom det finns problem med Einhorn's funderingar kring vad som egentligen hände på vägen till Damaskus. Min poäng är inte att man måste ha minst en teologisk doktorsavhandling i bagaget för att få dryfta teologiska frågeställningar: det är gott och väl att det finns ett stort intresse för teologi. Min poäng handlar om teologens bristande yrkesstolthet. Jämför med historikernas reaktion på exempelvis Herman Lindqvists historiska romaner! Varför skulle teologerna anse sina kunskaper och sin yrkesskicklighet mindre viktiga än historikerna? Det finns ett intresse för teologi, ett ganska stort sådant, men det finns också enorma kunskapsbrister om den kristna traditionens historia, om bibelns texter, och om centrala kristna gestalter och idéströmningar genom historien. Det är det vår uppgift att avhjälpa.



När tolkar tiger ropar stenarna

ANNE-LOUISE ERIKSSON

Anne-Louise Eriksson är docent i tros- och livsåskådningsvetenskap vid Uppsala Universitet och verksam som forskningschef i Svenska kyrkan. Hon har bl.a. publicerat: *Kvinnor talar om Jesus: en bok om feministisk kristologisk praxis, 1999.*

När tolkarna tiger ropar stenarna

Jag fick min teologiska grundutbildning i Uppsala mellan 1971–75. Under den tiden tenerade jag systematisk teologi för Axel Gyllenkrok. Han tittade lite skarpt på mig och krävde att jag skulle vara duktig. Jag var den sista student han skulle tenera och han ville att det skulle gå bra. Det är möjligt att jag den gången profiterade en aning på Gyllenkroks behov av att avsluta sin yrkesverksamhet med flaggan i topp. Jag spetsade mitt betyg. Då, när det hände, hade jag inte riktigt någon känsla för det smått historiska i situationen. Idag ser jag det som en pikant detalj bland mina biografiska uppgifter. Med tanke på tiden, och professorn i ämnet, är det kanske inte förvånande om jag till detta lägger att jag under min studietid inte läste en enda rad av Gustaf Wingren. Han förekom inte på några kurslistor i Uppsala.

Några år senare, 1981, publicerade Wingren boken *Tolken som tiger*: en minst sagt kritisk uppgörelse med den forskning och utbildning som då bedrevs vid de teologiska fakulteterna i Lund och Uppsala. I Wingrens värld tycktes Axel Gyllenkrok närmast ensam ansvarig för sakernas bedrövliga tillstånd. Gyllenkrok hade, enligt Wingren, låtit sig skrämmas av «den store filosofen» och retirerat från den teologiska uppgiften att systematiskt fixera den kristna trons innehåll.¹ Då kunde man ju fortfarande uttrycka sig i så absoluta termer. Om jag får tillåta mig att spekulera så hade Wingren kanske idag snarare talat om den teologiska uppgiften att systematiskt presentera möjliga kristna livstydningar.

1981 arbetade jag sedan 6 år tillbaka som församlingspräst. Det var en period i mitt liv som jag nog måste beteckna som ytterst icke-intellektuell. Jag läste inte *Tolken som tiger* när den kom och jag har inget som helst minne av någon akademisk eller kyrklig debatt med anledning av boken. Den akademiska världen var mig, under denna period av mitt liv, mycket främmande. Jag var ur det perspektivet en rätt typisk församlingspräst. Efter att ha tittat i min bokhylla var det troligen inte svårt för någon att gissa när jag hade avslutat min utbildning. Men sedan dess har jag läst *Tolken som tiger*. Och när jag gick och funderade på teologins offentlighet i somras dök den upp i mitt huvud. Det är något så fascinerande med den där titeln, *Tolken som tiger*, och jag tänkte att Wingrens text skulle kunna vara en intressant startpunkt för mig idag. Jag är visserligen tillräckligt mycket ett barn av min tid och den Uppsalateologi jag skolades i, för att i allt låta mig övertygas av Wingrens analys och slutsatser, men jag känner definitivt igen den fragmenterade, rätt breda men grunda, icke-språkliga teologiska utbildning jag själv fått under min utbildning. Jag tycker också att de «förfallets konsekvenser» Wingren förutskickade 1981 i hög grad infriats. I alla fall för Svenska kyrkan del — och det är fram för allt Svenska kyrkans teologiska röst i det offentliga rummet jag vill fokusera idag.

Trots sin kritik, avslutar Wingren ändå sin framställning i *Tolken som tiger* i en relativt positiv ton. Den teologiska tolkningsuppgiften måste fullgöras och kommer att fullgöras på ett eller annat sätt, och, skriver han på den allra sista raden, «kan stumma börja tala, då kan

¹ Wingren 1981: 27.

också döva börja höra.»² Jag är inte fullt så optimistisk och jag väljer att rubricera mitt anförande genom att parafasera en annan bibelvers: *När tolkarna tiger ropar stenarna*. Min avsikt är alltså inte att diskutera Wingrens kritik mot de teologiska fakulteterna men jag har hos honom hittat två påståenden som får fungera som avstamp för mig. I det ena fallet har han enligt min mening rätt, i det andra anser jag att han har fel.

Teologi till gagn för samhället

Han har rätt i att det är *samhällsintresset* som avgör om vi skall ha teologiska fakulteter eller inte.³ Relativt nyligen debatterades på kultursidorna, den humanistiska forskningens vara eller icke vara ur ett nyttoperspektiv. Jag är ingen vän av tanken att forskning i någon snäv bemärkelse omedelbart skall kunna bevisa sig nyttig, men ingen forskning och utbildning — inte heller den teologiska — är ett självändamål. Om verksamheten skall finansieras av skattemedel måste den kunna hävda sig som relevant och *i någon mening* till gagn för samhället.

Ur den aspekten kan man tycka att det är ett under att de teologiska fakulteterna överlevde statens religiösa ointresse under 80- och 90-talet, men under statskyrkosystemets tid kunde behovet av välutbildade präster ändå motivera skattefinansierad teologisk forskning och utbildning. Däremot är det är långt ifrån självklart att det delvis sekulariserade och delvis mångreligiösa Sverige, idag skall se det som en gemensam angelägenhet att finansiera Svenska kyrkans yrkesutbildningar. Att samhället finansierar utbildning av läkare och lärare är rimligt, farmaceuter, ekonomer, elektriker likaså, men präster och diakoner, kyrkomusiker och församlingspedagoger? Självklart är det i alla fall inte.

Däremot borde det idag vara möjligt att hävda samhällsintresse, och därmed «nyttan» av teologisk och religionsvetenskaplig kompetens, i kölvattnet av religionernas återkomst i offentligheten — om religion nu verkligen varit frånvarande. Kanske handlar det snarare om religio-

nernas förnyade synliggörande. Politik och religion, särskilt islam och den kristna högern i USA, debatteras numera också ofta offentligt, men relativt sällan av teologer och religionsvetare. De som tar till orda är, tycks det mig, många gånger historiskt och politiskt insatta men påfallande okunniga om religionernas och religionens «väsen» (om jag får använda det uttrycket utan att för den skull lägga en universalistisk betydelse i begreppet). Undantag finns så klart, men religionsvetenskaplig kompetens lyser i hög grad med sin frånvaro i det offentliga samtalet om religionernas betydelse och religionernas rätt eller inte rätt till publikt utrymme. Det samma gäller för samtalet om grundläggande värderingar och vilken sorts samhälle vi vill vara med att utveckla.

Denna avsaknad av religionsvetenskaplig kompetens i det offentliga samtalet skapar i sin tur en valhänthet från samhällets sida när religion av olika skäl måste behandlas. Debatten präglas inte sällan av grunda och grumliga premisser som ibland får till följd att mycket ursäktas i religionsfrihetens namn som inte borde ursäktas, och ibland att något förbjuds och förhindras, som i religionsfrihetens namn borde möjliggöras. Och vare sig det gäller skolavslutningarna i kyrkan, rätten till kosherslakt, de religiösa friskolornas vara eller inte vara, Knutbydramats religiösa och strukturella logik, stamcells forskning, provrörsbefruktning eller den på senare tid intensifierade attacken mot religion i allmänhet från sekulär-humanisterna, som inom parentes sagt, lika skickligt som de «nya Moderaterna» lagt beslag på ett av kärnbegreppen hos den motståndare man försöker bekämpa, saknas i hög grad teologisk och religionsvetenskaplig kompetens i samtalet. Så långt menar jag att Wingren hade rätt. Tolkarna tiger.

Vem ger sitt barn en sten när det ber om bröd?

Där Wingren enligt min mening hade fel, var i den optimistiska tron att Svenska kyrkan genom sina två, då nyinrättade, pastoralteologiska institut skulle ta över uppgiften att upprätthålla och utveckla teologisk kompetens. Och med teologisk kompetens menar jag, liksom Wingren, inte

² A.a.: 178.

³ A.a.: 14.

bara systematisk teologi utan också exegetisk och pastoralteologisk kompetens. Det vill säga den *för kyrkan* helt oundgängliga sammanhållna reflektionen över Guds skapelse, samhället, kyrkan och människornas roll i allt detta. Så skedde inte. Wingren var ingen vän av den utökade pastorala utbildningen i kyrkans egen regi. Men han såg dem som en sorts nödvändiga reparationsverkstäder där prästkandidaterna skulle tillföras den kunskap de saknade från den akademiska professionsutbildning som de fått vid de teologiska fakulteterna. Och vad som saknades var, och är, skulle jag vilja tillägga, en förmåga att systematisera den teologiska och religionsvetenskapliga kunskapen till en helhet med vars hjälp tillvaron kan tolkas i evangeliets ljus och människornas tjänst.

Den uppgiften har pastoralinstituten inte lyckats med. Om det beror på att den akademiska grundutbildning studenterna kommer med från universiteten inte motsvarar vad den teologiska tolkningsuppgiften kräver, eller om pastoralinstituten varit för dåliga på att skapa en helhet av den kunskap studenterna har med sig är jag inte rätt person att bedöma. I det här sammanhanget har jag inte heller anledning att ta ställning i den frågan. Vad vi kan konstatera är emellertid, att efter snart 30 år har pastoralinstituten kapitulerat, och man återför nu en termin till universiteten i förhoppning om att ökad integration mellan den pastorala träningen och universiteten skall lösa problemet. Personligen är jag inte så optimistisk på den punkten. Men jag hoppas jag har fel, för den brist på teologi och teologisk kompetens som Svenska kyrkan allt mer präglas av är ytterst bekymmersam. Bekymmersam för kyrkan eftersom det lämnar utrymme för sekterism och sekularism. Och bekymmersamt för samhället eftersom kyrkan därmed inte heller kan bidra med en teologisk röst i det offentliga rummet. Och när tolkarna tiger talar stenarna.

Vi ser det över hela världen. I den religiöst legitimerade, ibland kanske rent av religiöst motiverade, fanatismens kölvatten talar bokstavligen inte bara stenar utan också bomber. Mer bildligt, tänker jag att vi teologer och religionsvetare är svaret skyldiga när vi möts av Matteusevangelistens fråga: vem ger sitt barn en sten när det ber om bröd? Vårt samhälle ropar efter mening, sammanhang och hopp. Teologernas

tystnad är inte bara generande utan också lika näringsfattig och obrukbar som en sten för den hungriga.

Dessutom lämnar denna tystnad utrymme för föreställningar om att kristen teologi vilar på fundamentistiska antaganden så på kant med vår tids kunskapssyner och världsuppfattningar att den på sikt är fullkomligt obrukbar för den hungriga som söker näring för sitt liv.

En kyrka till gagn för samhället

Svenska kyrkan förlorar ca 1 procent medlemmar per år. Med tanke på hur icke-kyrkligt det svenska folket är, är det förvånande lite. Svaren på frågor om varför man stannar kvar som medlem eller varför man träder ut är komplexa och, tycks det, ofta känslomässiga snarare än rationella. Men undersökningar visar bland annat att det finns en positiv förväntan om att Svenska kyrkan skall ta hand om de utstötta och marginaliserade i samhället. Det är en rimlig förväntan att ha på en kristen kyrka, och i viss mån lever vi väl också upp till den.

Däremot undrar jag om vi förväntas ha något att bidra med i det offentliga samtalet om vilken värld och viken samhälle vi vill ha, eller i samtalet om livets mening och människans värde? Listan på enskilda aktuella frågor som skulle må väl av att också en teologisk tolkning fanns med i det offentliga samtalet skulle kunna göras hur lång som helst. Sådan tolkning är viktig, inte därför att den alltid skulle tillföra en viss konklusion; En kristen uppfattning skild från alla andra. Den är viktig därför att det i det offentliga samtalet behövs andra röster än de rationella, positivistiska och så kallat vetenskapliga. Dessa idag så helt normerande uppfattningar. Teologins röst behöver inte stå i motsättning till detta. Det har inte minst svensk teologisk och religionsvetenskaplig forskning visat (och att det gäller också systematisk teologisk reflektion är Werner Jeanrond ett föredömligt exempel på) men den kan lägga ytterligare aspekter till de förhärskande normativa idealen. Teologins röst skulle kunna hålla ett annat perspektiv levande: Tänk om vi lever våra liv inför Guds ansikte. Tänk om vi är ansvariga inför någon som upprätthåller våra liv och att vår existens också gör

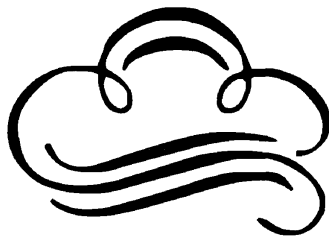
oss ansvariga för varandra. Vad lägger en sådan utgångspunkt till vad vi i övrigt anser oss veta?

Nu kan man säga att ett sådant perspektiv inte är ett religionsvetenskapligt utan ett normativt teologisk. Och så är det kanske, och därför kritiserar jag i första hand inte heller akademien för denna teologiska tystnad. Jag kritiserar den kyrka jag själv företräder. Om vi vill vara kyrka måste vi ha fler offentligt tolkande röster än KG Hammars. Och då riktas kritiken i ett andra steg ändå mot universiteten. För så länge de teologiska fakulteterna åtar sig att utbilda präster, och snart också diakoner och församlingspedagoger, är de skyldiga att ge vad professionen kräver. Och det krävs mer och annat och annorlunda än vad som ges idag. Det krävs träning i teologisk tolkning — i offentlig teologisk tolkning.

Kyrkorelevans och kyrkans relevans

Förra veckan genomförde Svenska kyrkans enhet för forskning och kultur forskardagar i Uppsala. Mer än 100 forskare och forskarstuderande från

företrädesvis Sverige, men också många andra länder, presenterade forskning relevant för Svenska kyrkans omvärldsanalys och i någon mån för kyrkans självreflektion. Det är mycket i en svensk kontext, och mycket höll också god kvalitet. Men samtidigt är också detta ett faktum: Jag räknar med att fram på nyåret kunna utlysa en forskartjänst i teologi. Jag söker en person med intresse och kompetens för samtidstolkande systematiskt teologisk reflektion. Jag söker en offentlig teologisk tolk. Med tanke på de 100 forskningspresentatörerna, och med tanke på hur få fasta lediga tjänster det finns vid de religionsvetenskapliga institutionerna och de teologiska fakulteterna, skulle man kunna vänta sig att jag för min inre syn såg en lång lista med tänkbara namn. Men så är det verkligen inte. Steget från de 100 kyrkorelevanta forskningspresentationerna till den offentliga teologiska tolkningen tycks stort. Det är ohållbart både för kyrkan och för samhället där samtalen om liv, politik, moral och etik, rättigheter och skyldigheter, går vidare, men där teologin i så hög grad tycks närvarande främst genom sin tystnad.



Sekulariseringen, Jesus och kyrkan

— var börjar det teologiska samtalet?

PHILIP GEISTER

Philip Geister blev Teol. Dr vid Uppsala Universitet på avhandlingen Aufhebung zur Eigentlichkeit: zur Problematik kosmologischer Eschatologie in der Theologie Karl Rahners, 1996. Han är direktör för Newmaninstitutet — katolskt institut för teologi, filosofi och kultur i Uppsala.

Sverige påstås vara ett sekulariserat land, ett land där religiös tro har försvunnit ur det offentliga livet och där Gud bara lever en skuggtillvaro i det privata. Om det nu förhåller sig så behövs det inom teologin ett samtal som det som är ämnet för denna konferens. De som bedriver teologi måste få en uppfattning om vilken uppgift de har i relation till offentligheten och hur denna uppgift kan gestaltas.

För de följande reflektionerna kan vi kanske utgå ifrån att «teologi» är ett någorlunda klart definierat begrepp — även om det faktiskt inte förhåller sig så. Då återstår frågan vad som menas med «offentlighet». Var hittar man den? Offentligheten med stort «O» finns knappast på en given plats. Om man skulle vilja bege sig dit skulle det inte vara klart vart man borde gå. Till Sergels torg? Till Internet — och i så fall vart på nätet? En blogg? Svenska dagbladets kultursida? Ett mångfacetterat samhälle har många offentligheter. Varje del av samhället skapar sig sin egen offentlighet. Offentligheten som sådan finns lika lite som «massan». Bakom varje «offentlighet» visar sig konkreta människor med konkreta intressen eller blinda fläckar, med en viss förståelse eller förutfattade meningar. Det är alltid enskilda, med varandra interagerande människor som bildar en offentlighet. I ett modernt, sekulariserat land är de flesta av dessa människor inte längre präglade av en religiös enhetskultur eller en religiös kultur överhuvudtaget. Men dessa personer kan mycket väl ha religiösa eller teologiska intressen. De söker sig till platser där de förväntar sig kunna följa upp sitt intresse för existentiella, religiösa eller teolo-

giska frågor. Ju mera tillgängliga dessa platser är (i både geografisk och psykologisk bemärkelse), ju mera människor de samlar, desto mera får de en offentlig karaktär.

Men offentligheten är inte bara en samling av enskilda personer utan också en form av diskurs, en typ av kommunikation. Den beskriver sättet hur teologin skall tala om den vill vara offentlig, den formulerar krav på relevans och tillgänglighet så att i princip vem som helst kan förhålla sig till dess anspråk. En offentlig teologi tränger sig på och väntar inte bara på att bli uppsökt. Man kan väl tänka sig gott om situationer där teologin är offentlig i den först beskrivna bemärkelsen (dvs. för ett stort antal enskilda individer) men samtidigt fullständigt irrelevant för «det Offentliga». En sådan teologi skulle kanske erbjuda människorna som söker sig dit lösningar för sina personliga problem. Men den skulle för den delen inte alls behöva vara av något direkt offentligt intresse. Det offentliga intresset kommer först in när teologins uppdrag rör det offentliga och inte bara det privata. Samtidigt är det väl inte nödvändigt att allt som sker inom teologin måste vara offentligt i den bemärkelsen att det är tillgängligt för en större offentlighet.

Det finns inget mått som man kan använda för att mäta hur offentlig en teologi är. Det finns heller inte någon punkt på en imaginär skala som skulle kunna visa ett optimum för hur ofta, hur högt, på vilka ställen och på vilket sätt teologins röst skall höras i samhället. Men kanske kan man ta som utgångspunkt att det skulle vara önskvärt om teologin i Sverige skulle vara mer

offentlig än vad den faktiskt är. Vad är det i så fall som förhindrar att teologin intar en starkare position i offentligheten? I följande resonemang vill jag försöka att närmare belysa två hinder som enligt mitt intryck står i vägen för att teologin når en större offentlighet både i den första och den andra bemärkelsen. Det finns säkert många fler hinder — men jag vill här bara lyfta fram två. Mitt förslag är att fundera på om det är möjligt att vända dessa hinder så att de snarare blir tillgångar, fördelar, för ett tidsenligt sätt att bedriva teologi.

1. Det första hindret för teologins offentlighet är otydligheten i det som den kan anknyta till — nämligen människornas så kallade «religiösa erfarenheter».

Teologin kommer bara att möta en offentlighet där den möter människor som överhuvudtaget är intresserade i den typ av frågeställning som teologer håller på med. Den tilltagande frånvaron av en religiös kultur är säkert ett hinder att människor tar sig fram till sådana frågeställningar. Men det faktum att den kyrkliga kulturen har försvunnit eller håller på att försvinna betyder inte att människor inte längre gör erfarenheter som kan leda dem till Gud. Det finns en längtan efter det Transcendenta, efter mening, efter Gud som är svärförenlig med sekulariseringsteoriens förkunnelse att Gud har lämnat västvärlden för gott eller åtminstone tills vidare. Den senaste tidens undersökningar om den svenska befolkningens andliga erfarenheter och upplevelser har bekräftat detta. Men i ett samhälle där det finns ett krympande antal kollektiva uttrycksformer för religion och tron blir det för många människor också svårare att se sina existentiella erfarenheter i ett religiöst ljus. Det religiösa sökandet kan dessutom uttrycka sig på ett otympligt sätt eller i begrepp som teologer inte är vana vid att använda. Försöken att hitta svar på de stora frågorna stannar lätt vid en snarare psykologisk beskrivning av erfarenheter som handlar om skuld eller lycka, ångest eller känslan för en djupare mening. Om människor talar om religiösa erfarenheter är det ofta inte klart om begreppet «religiöst» är meningsfullt i sammanhanget eller om ord som «existentiellt», «omtumlande» eller «oförklarligt» skulle beskriva erfarenheten bättre och i sin tur öppna för en

religiös tolkning. Om till exempel 7% procent av den svenska befolkningen påstår sig ha sett en ängel är det inte givet om dessa människor får mer hjälp av en teolog eller en psykoterapeut (jfr SvD 2007-10-09). Det är inte heller klart om deras erfarenhet är mer öppen för en religiös tolkning än mera vardagliga erfarenheter som exempelvis skuld eller tacksamhet. Men denna otydliga bild av ett generellt existentiellt sökande är utgångspositionen för frågan hur en offentligt tillgänglig teologi skall kunna se ut. Den tilltagande frånvaron av en kultur som hjälper människor att sätta sina existentiella erfarenheter i ett religiöst tolkningssammanhang ökar känslan av vilshenhet. För teologin kan det vara ytterst svårt att hitta en meningsfull anknytningspunkt i mångfalden av osorterade erfarenheter och tolkningar. Teologen kan dessutom känna frestelsen att kasta sig över allt som ser ut som en religiös erfarenhet för att försöka upptäcka religion, tro och fromhet överallt. Att se sekulariseringen bara som ett nytt och fortfarande ovant uttryck för en annorlunda form av religiositet skulle betyda att inte ta på allvar att människor ofta medvetet väljer bort en religiös tolkning av sina erfarenheter och att detta val måste respekteras. Samtidigt skulle ett sådant försök att alltför snabbt vilja «döpa» människors existentiella erfarenheter underskatta de moment av omvändelse och frihet som ligger till grund för varje religiöst tro.

Men det finns också en stor fördel med den oklarhet i vilken religiösa erfarenheter uttrycker sig liksom i dessa erfarenheters ubikvitet. Den normerade religiösa kulturen som dominerade samhället innan det fenomen som vi kallar för sekularisering bröt ut lyckades inte bara att ge uttryck för religion och tro. Den kulturen lyckades också att dölja dem. En rigid religiös kultur har en benägenhet att döda sina profeter. Den har en tendens att skapa en yttre form som åtminstone för en tid mycket väl kan leva vidare utan själ och anda. Den religiöst normerande kultur som tidigare präglade Europa har inte bara hjälpt människor att upptäcka den religiösa dimensionen i sina erfarenheter utan den har ofta också gjort ett möte med Gud i frihet och kärlek rentav omöjligt. Därför är den religiösa kulturens bortfall också en historisk enastående chans för religion och teologi. Där den religiösa kultu-

ren har tystnat har Gud chans att under nya förutsättningar komma till tals igen. Teologins offentliga uppgift är att uppmärksamma var detta sker.

2. *Det andra hindret — åtminstone för den kristna teologins offentlighet — är att teologin har inkarnationstanken, kyrkan och tvåusen år kyrkohistoria i bagaget.*

Den kristna trons kärnutsaga är att Gud har blivit människa. Detta kan kännas som en tillgång men också som en förpliktelse, som en fördel eller som en nackdel. Om man börjar med förpliktelsen som inkarnationstanken lägger på teologin så kan man kanske konstatera att själva påståendet att Gud har uppenbarat sig i Jesus från Nazareth utgör ett mått med vars hjälp den kristna teologen identifierar den religiösa dimensionen i en mänsklig erfarenhet. Det kristna perspektivet på när en erfarenhet är religiös är präglad av Jesu Kristi förkunnelse om Gud. Tillspetsat kan man säga att Jesu tro och förkunnelse har en normativ karaktär för vad som kan identifieras som en religiös erfarenhet inom ramen för en kristen teologi. Men hur kan detta påstående komma till uttryck i det så kallade sekulära samhället? De nytestamentliga skrifterna förkunnar inte bara ett budskap som Jesus Kristus har lämnat till världen utan de förkunnar honom själv. I mötet med honom möter den som tror på honom den levande Gud. Den kristna teologins offentlighet kommer inte förbi Jesus Kristus som den offentlighet som Gud har skapat åt sig. Den som vill göra en religiös erfarenhet skall i slutändan möta Jesus Kristus som Guds sätt att göra sig offentligt tillgänglig. Kristen teologi inbjuder till ett möte med Kristus. Detta är en metodisk förutsättning för kristen teologi som är både en tillgång men väldigt ofta också ett problem. Det problematiska består i det faktum att teologin inte kan hålla sig kvar i ett allmänt tal om den otillgänglige, obegriplige Guden. Den måste ta itu med påståendet att denna Gud har uppenbarat sig i Jesus från Nazareth. *Chansen* består i att det verkligen finns något att prata om, en person vars liv och handlande kommer till uttryck i Nya testamentets skrifter. *Problemet* är att samtalet med de flesta människor i ett sekulariserat samhälle slutar exakt där: när teologen börjar prata om Jesus.

Men den kristna teologin bär ytterligare på en ryggsäck som kan kännas ännu tyngre än att ta itu med än en Gud som sägs ha blivit mänskliga; nämligen kyrkan, respektive de olika kristna kyrkorna och samfunden som teologerna tillhör. Samfundens notoriskt dåliga reputation som föråldrade, i sin förkunnelse moraliserande, dogmatiska eller rentav irrelevanta, i sin struktur hierarkiska och förändringsresistenta, låter dem framstå som dåliga partners eller plattformar för en teologi som vill vara modern, relevant och öppen för tidens tecken. En kyrka har en historia och som i varje biografi finns det i varje samfunds biografi mer eller mindre omfattande mörka områden. En kyrka bär med sig sin specifika tolkningshistoria av den kristna tron. Denna ryggsäck kan kännas som en så odräglig börda att det kan framstå som en enorm befrielse att kasta bort den helt och hållet och gå vidare med bara bibeln och kanske en eller två böcker om teologiska metoder i handen.

Men teologin i sin kristna tappning med den starka fokuseringen på inkarnationen kan också betraktas som en tillgång. Jag menar att inkarnationen i sin konkreta utformning i religiösa samfund på det stora hela är mer en tillgång än ett problem för teologin. Därför är det för den kristna teologin klokt att hålla sig nära de religiösa samfunden, ja, att återupptäcka dem som ett givet forum för teologins offentlighet.

Den tidiga kristna kyrkan betraktade sig i sin självtolkning som Jesu mystiska kropp i världen. I sin kropp möter en människa sin omvärld. Kyrkan betraktar sig själv som den av Gud skapade mötesplatsen för ett möte med honom. Därför är de kristna samfunden inte bara tillfälliga platser där människor pratar om den kristna tron, bekänner eller firar den. De är också givna platser för den teologiska reflektionen. Här blir den kristna tron synlig i sin karitativa, liturgiska och förkunnande dimension och härifrån kan den bli kulturellt präglade.

Jag menar att teologin och de olika kristna samfunden mår bra av en mycket nära relation till varandra utan att ge upp sin respektive frihet. Kyrkan är teologins hem. Helt bortsett från hur mycket teologen upplever detta hem som en trång lägenhet eller som en spatiös villa är det här teologin har vuxit upp i en vidare kontext av

liturgia, diakonia och martyria. Den förblir ett barn av denna kontext och därmed förpliktad till den. Det är önskvärt om samfunden återupp-täcker teologin och teologin samfunden så att deras gamla ömsesidiga kärlek kan förnyas i ett nytt engagemang och i en ny ömsesidig uppskattning.

Hur kan de kristna samfunden och teologin samverka för att få en större och bättre offentlighet?

Teologin kan hjälpa de kyrkliga gemenskaperna att bättre uppfylla sitt uppdrag att vara en trons offentlighet. Utan en pågående teologisk reflektion löper ett samfund risk att degenerera till en folkloristisk förening. En teologisk reflektion är förutsättningen för att ett samfund lever utifrån sina rötter och inte bara utifrån sina vanor. En teologisk reflektion är en pågående förnyelseprocess. Ett samfund vars bekännelse inte renas genom en sådan ständig teologisk diskussion är dömt att dö eller att försvinna in i ett tillstånd av irrelevans. Bara om ett samfund inte tappar förmågan att förmedla vari aktualiteten i dess bekännelse består har den en chans att möta gensvar från människor som söker efter Gud. En pågående teologisk reflektion är förutsättningen för att ett samfund kan teologiskt bemästra de utmaningar som varje tid ställer. Vatikanum II, det stora reformkonciliet i katolska kyrkan är ett exempel för hur omfattande den förändring som en teologisk nybesinning kan åstadkomma kan vara. Därför är det viktigt att ett samfund håller den teologiska kompetensen i sina kretsar vaken och uppskattar den kritik och den utmaning som teologin innebär.

Men även teologin har mycket att vinna på att hålla sig nära ett samfund. Samfunden kan visserligen vara ett hinder för teologins nödvändiga akademiska frihet. Men de kan också bli en stabil plattform för att bygga en bro till de människor som söker efter en tolkning för sin tillvaro som innefattar inte bara intellektuella utan också andliga behov. Ett samfund är redan en offentlighet till vilken människor i sitt religiösa sökande vänder sig. Teologin kan här anknyta till en levande religiös praxis som själv är en «locus theologicus». Samfundens tro och liv är ofta resultatet av en *sensus fidelium*, «de troendes

känsla för Gud» som är en viktig källa för teologiskt arbete. Även om det ibland kan verka så att samfundens reallt existerande verklighet skrämmer bort minst lika många människor som den attraherar är kyrkorna *de facto* de ställen dit de flesta människorna först kommer när de söker efter kompetens i existentiella eller teologiska frågor. Samfunden ger teologin sin säregna ton. De präglar inte bara tolkningstraditioner utan också teologen som närmar sig den kristna traditionen med sina egna typiska förutsättningar. Dessutom erbjuder de en plats där den akademiska reflektionen om Gud kan övergå till gudstjänstens och det kristna livets praxis. Denna koppling till en praktisk förankring för teologin är av betydelse för teologins relevans. Teologin blir offentlig där den visar sig ha kraften att åstadkomma förändring och där den mynnar ut i vördnad inför den Gud om vilken teologin talar.

Möjligheterna är större än hindren för att skapa en offentlighet för reflektionen om Gud när det sker utifrån den plattform som den kristna inkarnationstron redan erbjuder. Teologin som systematiskt och vetenskapligt ansvarstagande tal om Gud borde inte överge denna plattform som har en så skadad reputation utan borde inte minst för sin egen skull gå den motsatta vägen: att ta tillbaka förlorad terräng och hjälpa samfunden att bli offentliga ställen, orter där människor upplever att de får kompetent hjälp i sina försök att tolka livets hemlighet, platser där ett offentligt samtal om Gud och människa kan äga rum.



Torbjörn Johansson (red.): *Dietrich Bonhoeffer: Perspektiv på hans liv, teologi och kyrkokamp* (Församlingsförlagets skriftserie nr 8). 142 sid. Församlingsförlaget, Göteborg 2007.

När Dietrich Bonhoeffer 1945 avrättades 39 år gammal i Flossenbürgs koncentrationsläger, tog han avsked från sin medfånge Payne Best: «Detta är slutet — för mig är det början till livet.» Ändå levde och älskade han detta liv oförbehållsamt som om döden inte fanns. En fängelseanteckning återger hans trosbekännelse: «Bara när man älskar livet och jorden så att allt tycks slut och förlorat för en när det är slut, har man rätt att tro på de dödas uppståndelse och en ny värld.»

Det är denne Bonhoeffer med funderingar kring livet som det högsta värdet, livshopp och livskärlek som gör det värt att möta nya böcker om denne livstörstande men dödsdömda bekvännare och martyrer.

Den hittills senaste på svenska utgivna boken om Bonhoeffer är resultatet av ett Bonhoeffer-seminarium, som arrangerades av Församlingsfakulteten i Göteborg under Bonhoeffer-jubileumsåret 2006, 100 år efter hans födelse. Den återger delvis omarbetade föredrag hållna på seminariet. Författarna kunde tack-samt utgå från den i Gütersloher Verlagshaus nya editerade Bonhoeffer-verkutgåvan *DBW, Dietrich Bonhoeffer Werke*, och från vännen Eberhard Bethges ständigt aktuella biografi med teologisk analys. Viktiga är också de i Sverige hittills utkomna två avhandlingarna om Bonhoeffer: Sven Åstrand 1970 och Martin Lind 1978.

Den aktuella boken inleds med en för första gången översatt Bonhoeffer-text från 1935, «Biblisk besinning: Morgonen», följd av Torbjörn Johanssons inläggande utläggning. Johansson bidrar dessutom med en omedelbart följande Bonhoeffer-biografi samt med en ingående framställning och analys av några för honom viktiga teologiska motiv i Bonhoeffers inte omfattande författarskap. Tonvikt läggs på de få men centrala systematisk-teologiska och etiska arbetena från 1930-talet, från doktorsavhandlingen till habilitationsskriften. I de tidiga verken berörs teologiska aspekter som lätt försvinner under all uppmärksamhet på Bonhoeffers senare böcker *Efterföljelse* och fängelsedagboken *Motstånd och underkastelse*. Johanssons bidrag kring Bonhoeffers teologiska konturer är en starkt utvidgad bearbetning av hans seminarieföredrag (s. 19–74).

Halvar Sandell fördjupar Bonhoefferbilden med en gedigen undersökning om socialetikens grund och Bonhoeffers syn på rätt och orätt i samhället (s. 75–100). Förståelse skapas för sambandet mellan Bonhoeffers tro och den politiska trospraxis som ledde till martyrdöden. En kritisk tolkning av «den naturliga

lagen» med hjälp av Bonhoeffers «det naturliga» låter förstå tro och politiskt ansvar som en enhet.

Rune Imberg beskriver Bonhoeffers teologisk-pedagogiska verksamhet som prästutbildare vid seminariet i Finkenwalde genom att begränsa sig till perioden 1935–1937. Han presenterar B:s hela författarskap utifrån fyra stipulerade perioder i ljuset av den illegala teologutbildningen (s. 101–122).

Slutligen ger Anders Jarlert perspektiv på kyrkan och nationalsocialismen utifrån stickorden «Medlöperi – Bystanding – Resistens – Motstånd» (s. 123–142). Han kommenterar mest svenska prästers antingen kritiska eller byråkratiskt entusiastiska attityder till nazismen. Jarlert avmytologiserar ett motståndsbegrepp som legitimerar helt olika handlingar på hemmaplan eller i exil. Intressant att få utrett hur Nygren förändrade Auléns syn på nazism: från undfallenhet i början till växande kritik. Även bland svenska präster fanns ett brett spektrum av vägran, acceptans och entusiasm. Ett motstånd med byråkratiska medel fanns i samband med «ras», äktenskapshinder och lysningar. Jarlerts bidrag har mindre direkt att göra med Bonhoeffers liv och verk.

Sammanfattningsvis: boken ger goda inblickar i Bonhoeffers liv, teologi och kyrkokamp. Kritiskt vill jag hävda att den handlar till större delen om det alltför kända, dvs. om en uppsättning av klassisk luthersk teologisk ämnestematik — lag och evangelium, tvårikeslära och dom, nåd och förtjänst. Dessa är dessvärre inte de mest betydelsefulla och för dagens teologier, kyrkor och samhällen mest relevanta Bonhoeffer-ämnena. Intressant och önskvärt hade det varit att lyfta fram hur gratis-nåd, «den dyrbara nåden», blir befriande trospraxis; hur kärlek konkret och kontextuellt motiveras och gestaltas som rättvisekamp; på vilket sätt Bonhoeffer kan förstås som politisk mystiker. Önskvärt vore också mer om receptionshistorien, exempelvis om Bonhoeffers betydelse för antiapartheidkampen i Sydafrika och för aktuell teologi, 60 år efter hans död, som inspiratör för befrielse-teologi, feministteologi och även ekologisk teologi utifrån en kosmisk natursyn.

Det mesta i föreliggande bok känns igen från senare års otaliga publikationer med anledning av Bonhoeffer-minnesdagar — efter födelsedagen 1906 inte minst martyriet den 9 april 1945. Berömvärt är att Församlingsfakulteten uppmärksammar Bonhoeffer med ett eget seminarium och med att utge föredragen!

Manfred Hofmann

John W. de Gruchy: *Eberhard Bethge: Freund Dietrich Bonhoeffers. Eine Lebensbiographie*. 240 sid. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2007.

Åtskilliga böcker och minnesartiklar publicerades 2006, då hundraårsminnet av Dietrich Bonhoeffers födelse uppmärksammades i flera länder. Nu har turen kommit till den teolog som vi mer än någon annan har att tacka för att så mycket av Bonhoeffers tankar blivit tillgängliga för eftervärlden. Eberhard Bethges liv är i symbios med familjen Bonhoeffer och särskilt med hans tre år äldre lärare i teologi och ingifte släkting, Dietrich. Vi kan inte föreställa oss vilken bild och vilken kunskap vi skulle ha om Bonhoeffer och hans teologiska tänkande, om någon annan än Bethge försökt förmedla hans tankar till eftervärlden. Bethge har mer än någon annan präglat den bild av teologen och den antinazistiske motståndskampen Bonhoeffer, som förmedlas till oss i dag.

Författaren är sydafrikansk professor i teologi, vars böcker nått internationell uppmärksamhet. Han har samarbetat med flera svenska teologer och hållit föreläsningar i Sverige. Han deltog aktivt som reformert teolog i motståndet mot apartheid i Sydafrika. Han är inspiratör och medförfattare till flera av de skrivelser som ställdes till de ansvariga för apartheidpolitiken. Dietrich Bonhoeffers teologi om motstånd var en stor inspirationskälla för denna grupp, inte minst för Desmond Tutu. Detta nämns inte med ett ord i de tjocka biografier, som skrivits om Desmond Tutu. Det är de Gruchys förtjänst att detta blir känt. På 1970-talet besökte Bethge Sydafrika, och i Tyskland bedrev han aktivt upplysningsarbete mot apartheidpolitiken, vilket då var mer kontroversiellt i Tyskland än i Sverige. Det är en förklaring till att en engelsktalande sydafrikan skriver denna livsverkbiografi över Dietrich Bonhoeffers vän. Boken utkom på engelska för två år sedan med titeln *Daring, Trusting Spirit. Bonhoeffer's Friend Eberhard Bethge* (Fortress Press, Minneapolis 2005.) Den tyska upplagan är i några avseenden korrigerad och försedd med notapparater, vilket den engelska inte var. Dessutom är citaten nu på originalspråket.

Prästsonen Bethge var under ungdomsåren tämligen nationalistiskt anstucken, som de flesta tyskar var. Som prästkandidat hamnade han i Finkenwalde vid Östersjökusten i Pommern, där han och de andra kandidaterna i 25-årsåldern lärde känna sin lärare och föreståndare, den 29-årige docenten Dietrich Bonhoeffer. Bethge är alltså en av dem som upplever den gemenskap, andakt och disciplin, som är genomgående i böckerna *Efterföljelse* och *Liv i gemenskap*. Bland kristna inom Bekännelsekyrkan i Tyskland väckte de uppmärksamhet, men i Sverige dröjde det 40 år innan de kom i Ylva Eggehorns översättning.

Bethge blev redan som student en av Dietrich Bonhoeffers förtrogna. Han förblir en trofast vän livet ut och han gör det till sitt livsverk att publicera Bonhoeffers efterlämnade brevväxling och att sammanställa den ofullbordade *Ethik*. Förklaringen till att båda fått stort genomslag i många länder beror på att de huvudsakligen kommunicerade med den anglosaxiska universitets- och kyrkovärlden.

Bethge har själv skrivit om hur han på ett mirakulöst sätt räddade brevväxlingen från fängelset. Han lyckades få besöka familjen i Berlin och gömma brevväxlingen, den som senare publicerades som *Motstånd och underkastelse*. Ingemar Lindstam, som själv tjänstgjort bland tyska krigsfångar, översatte den till svenska. Bethge var en av fem inom Bonhoefferfamiljen som fängslades efter 20 juli-attentatet 1944. Han var den ende som inte avrättades. Hans fall skulle behandlas 15 maj 1945 och kriget slutade en vecka innan. Dietrich avrättades en månad före krigsslutet, vilket hans vänner inte fick säker visshet om förrän långt senare.

En intressant frågeställning i vår tid är den Bonhoeffer-tolkning som blev världskänd genom suffraganbiskopen John Robinsons bok och predikningar 1963, *Honest to God*. Bethge och de Gruchy höll inte med om denna hårddragning av Bonhoeffers teologi om Gud i en sekulär värld. De som lärt känna martyren Bonhoeffer genom att läsa *Efterföljelse* kände inte igen sig. En annan frågeställning i vår tid gäller vilken betydelse som kan tilldelas Bonhoeffer för ställningstagandet i judefrågan, som man uttryckte sig då. Bethge själv blev en av de ledande tyskarna i den judisk-kristna dialogen. Han deltog aktivt i att söka sanningen om tyskarnas och de kristnas delaktighet i antisemitism och judeförföljelser. Han fick många vänner inom den judiska trosriktningen. Han uppmanade kyrkorna i Tyskland att verkligen ta på sig skulden för vad den tyska nationen gjort mot det judiska folket. Inspirationen till detta menade han att han fått från Bonhoeffer själv, som talade aktivt om *Schuldübernahme*, att ta på sig skulden för vad andra utfört. Detta är inte minst aktuellt i vår tid med offentliga förlåtelse mot förfördelade ursprungsbefolkningar. Vissa forskare har hävdat att Bonhoeffer inte sade eller gjorde särskilt mycket mot judeförföljelserna. Sant är att den unge Bonhoeffer främst opponerade mot diktatorn Hitler och dennes missbruk av förtäckt religiöst språkbruk. Hans vrede vändes mot kristna, som tillät detta. Detta var en av hans drivkrafter. Bethge menade säkerligen att denna inställning också inkluderade det judiska folket, även om Bonhoeffer här tydligen inte var så explicit.

Genom denna bok får vi klart för oss att Bethge spelat den största rollen för att förmedla den bild vi fått

av Dietrich Bonhoeffer. Genom sitt eget agerande spelade han en viktig roll för kampen mot apartheid i Sydafrika och för dialogen med det judiska folket ur ett kristet perspektiv, baserat på den teologi och det livsideal som kostade Dietrich Bonhoeffer livet. Bethge själv var delaktig i och personifierade det motstånd som den ekumeniska rörelsen fått erkännande för, nämligen att ha varit delaktig i den tyska motståndsrörelsen och aktivt stött kampen mot det vita förtrycket i södra Afrika. Bethge förskonades och han räddade bokstavligen Bonhoeffers tankar till eftervärlden och använde sitt långa liv som budbärare för dem. Även Bethges liv är värt en biografi som denna.

Björn Ryman

Sören Wibeck: *Jesus, Jude, Rebell, Gud? 320 sid. Historiska Media, Lund 2007.*

Sören Wibeck är journalist vid Sveriges Radio och medverkar varje vecka i P1-programmet «Människor och tro», som bevakar livsåskådning, religion och politik. Han har tillhört pingströrelsen och har varit pastor i fem år. I en intervju i *Aftonbladet* (2007-05-02) säger han: «Men så utvecklades pingströrelsen åt sitt håll och jag åt ett annat. I dag tillhör jag ingen kyrka. Jag tycker att den tiden är preskriberad. I över 26 år har jag arbetat på Sveriges Radio och neutralitet och saklighet har gått in i ryggmärgen.»

Är det möjligt att en icke-professionell exeget — utan att bidra med några egna nya forskningsresultat — kan skriva en läsvärd bok om Jesus? Efter att ha kritiskt granskat Wibecks bok måste jag som religionsfilosof och exegetisk lekman besvara den frågan jakande, eftersom författarens frågeställningar är intressanta och han är väl påläst. Boken saknar visserligen fotnoter och ibland är resonemangen och beskrivningarna väl fantasifulla, men de i texten inbyggda citaten, litteraturhänvisningarna och intervjuerna med ledande forskare i Sverige och utomlands ger i de flesta fall stöd åt framställningen.

Boken består av 18 kapitel med underrubriker som sen är uppdelade i kortare avsnitt. Innehållsförteckningen ger en god överblick av de teman Wibeck berör: Inledning: *Jesus var inte kristen*. Korsfästelse: *Den politiske rebellens öde*. Skeptikerns fråga: *Har Jesus funnits?* Kristna källor: *Hur trovärdiga är de?* Icke-kristna källor: *Främst «polisnyheter»*. Sökandet efter den historiske Jesus: *Ett misslyckande*. Politisk historia: *Kampen för självständighet*. Jesu födelseplats: *Nasaret*. Jesu liv i ett nötskal: *När föddes han?* Jungfrufödelsen: *Kontroversiell tidigt*. Jesu familje-

förhållanden: *Var han gift?* Palestina på Jesu tid: *Ett främmande land*. Rebellen Jesus: *Kritiker och nyskapare*. Jesu många titlar: *Betydelsen har växt*. Jesu läraren: *En provokativ berättare*. Jesu sista vecka: *Vad betyder hans död?* Uppståndelsen: *Tro eller historia?*

Wibeck ställer i inledningen några frågor som han vill belysa: «Har Jesus funnits? Var föddes han? Kunde han läsa och skriva? Var han gift? Vad sade han om sig själv? Vilket var hans budskap? På vilket sätt var han Guds son? Varför korsfästes han? Vilka utombibliska källor talar om honom? Vilken typ av litteratur är Bibelns evangelier? Hur samlades de till en bok?»

Wibeck bedyrar: «Jag har ingen egen agenda, vilket annars är vanligt i böcker om Jesus. Mitt syfte är att berätta vad vi rimligen kan veta, eller inte veta, om Jesus från Nasaret» (s. 8).

Detta låter ju betryggande, men det grundläggande problemet i Wibecks resonemang är att han på det hela taget inte tillräckligt problematiserar evangeliernas berättelser, utan läsaren får intrycket att författaren anser dem vara mer eller mindre sanna ögonvittnesberättelser. Han kommer ändå snabbt fram till den intressanta och avgörande frågan i tredje kapitlet «Kristna källor: Hur trovärdiga är de?» Just det, och hur avgör man det från fall till fall, när det finns så få icke-kristna källor att tillgå?

Wibeck ger sig i vissa fall in på kritiska resonemang om vissa texters tillförlitlighet och om de kan ha genomgått senare redigeringar, men han för ingen principiell diskussion om hur man skall ställa sig till texter som berättar om händelser som direkt strider mot kända naturlagar som t.ex. jungfrufödelse, gående på vatten, mirakulösa botande av lama, blinda, etc., uppväckande av döda, Jesus egen uppståndelse från de döda och hans himmelsfärd. Hur skall man behandla dem utan att först ta ställning till vad som i princip är möjligt och omöjligt enligt de teorier och antaganden som all normal vetenskap bygger på? Men Wibecks huvudsyfte är inte i första hand att förklara eller bortförklara vissa händelser: han nöjer sig som religionshistoriker med att beskriva vad som står i texterna.

Här kan man emellertid tänka sig olika principiella förhållningssätt: 1) Texter innehållande berättelser om under kan inte vara sanna. 2) Vissa berättelser om Jesu underverk kan vara sanna om man betänker suggestionens makt, men några brott mot naturlagarna kan inte ske. 3) Evangeliernas berättelser «är inte biografier i modern mening utan en kombination av historia och trosvittnesbörd. Deras syfte är att förklara att Jesus var Guds son. *Många moderna historiekritiska frågor kan vi därför inte få svar på*» (min kurs, s. 27). 4) Alla berättelser är sanna utom då en och samma händelse beskrivs på mer än ett sätt som gör det omöj-

ligt att alla versioner kan vara sanna. 5) Alla berättelser är sanna även om de strider mot kända naturlagar och även om det finns flera versioner som motsäger varandra.

Har jag tolkat Wibeck rätt intar han den tredje positionen i allmänhet och undviker att uttala sig om tillförlitligheten i teologiskt sett centrala berättelser. I sista kapitlet «Uppståndelsen: *Tro eller historia?*» säger han: «Det som inträffar efter korsfästelsen förblir ett mysterium» (s. 295). Skall vi tro Lukas version i evangeliet så uppstod Jesus på morgonen efter sabbaten och visade sig för vissa *innan han samma dag* «tog dem med sig ut ur staden bort mot Betania, och han lyfte sina händer och välsignade dem. Medan han välsignade dem lämnade han dem och fördes upp till himlen» (24: 50–51). I Apostlagärningarna har Lukas gett Jesus ytterligare 39 dagar på sig att visa sig och nu såg de närvarande «hur han lyftes upp i höjden, och ett moln tog honom ur deras åsyn» (1: 9).

Det är ju egentligen mycket märkligt att berättelserna om den uppståndne Jesus Kristus, Guds son, slutar i ett moln av mytologiska föreställningar om en färd upp till ... vad? Och med vilken slags kropp? Om den uppståndne Jesus gick omkring i fyrtio dagar, borde det ju ha varit så sensationellt att någon tagit på sig uppgiften att mera i detalj beskriva vad Jesus gjorde och sade. Varför gjorde ingen det? Eller om någon gjorde det; varför har de texterna inte bevarats?

Enligt flera ställen i NT skall Jesus återvända från Faderns högra sida till jorden i ett moln. De bokstavstroende lär få vänta, men det behöver Wibeck och andra hermeneutiskt inriktade bibelläsare inte göra: för dem blir det en tolkningsfråga att leva med.

Stefan Andersson

Tryggve N. D. Mettinger: *The Eden Narrative: A Literary and Religio-historical Study of Gen 2–3. Winona Lake, Indiana, Eisenbrauns 2007.*

Tryggve Mettingers nye bog beskæftiger sig med en af de bedst kendte fortællinger i Det Gamle Testamente, fortællingen om Adam og Eva i Edens Have. Men også for den, som mener at kende fortællingen ud og ind, er der nyt at hente. Mettinger indleder med at præsentere de to spørgsmål, han ønsker at besvare. Det første drejer sig om, hvad der er fortællingens tema, og for at besvare det, må han læse fortællingen som «a self-contained piece of literature». Det andet spørgsmål går på, om fortælleren udnytter foreliggende traditioner på en ny måde, der siger noget om fortællerens særlige interesse. Til at besvare dette spørgsmål inddrager Met-

tinger Ez 28 i Det Gamle Testamente samt to ikke-bibelske fortællinger, Adapamyten og Gilgamesh epet.

Mettinger vender sig derpå til det ofte diskuterede spørgsmål om, hvor mange træer der egentlig var i Edens Have, og afviser tidligere forsøg på, ad litterær-kritisk vej, at reducere fortællingen til kun at dreje sig om ét af træerne. Mettingers egne analyser, der netop fokuserer på fortællingens funktion, viser, at begge træer har deres funktion i plottet: Træet til kundskab om godt og ondt indgår i den prøve, som Gud sætter mennesket på, mens livstræet var tænkt som en mulig belønning, hvis mennesket ved at vise lydighed mod Gud bestod prøven. Netop spørgsmålet om træernes funktion giver en god indgang til forståelsen af fortællingen og dens tema, som ifølge Mettinger er menneskets ulydighed og konsekvenserne heraf.

At fortællingen formulerer temaet i form af en prøve er med til at afklare, hvornår fortællingen er blevet til, nemlig i efterreksilsk tid. Hvor tidligere forskning har betragtet fortælleren (Jahvisten) som en ældre foreksilsk kilde, ser Mettinger en tydelig forbindelse til den deuteronomistiske teologi. Hos deuteronomisterne er menneskers ulydighed mod Gud et gennemgående tema, ligesom også forestillingen om at Gud prøver mennesker indgår i deres teologi (jf. fx 5 Mos 8).

Fortælleren af Gen 2–3 tænker ligesom deuteronomisterne ud fra spørgsmålet om, hvem der er skyldig i den nuværende tingenes tilstand. Og ligesom deuteronomisterne hævder han, at det er menneskets egen skyld. Ved at understrege, at det er ulydigheden, der får negative konsekvenser (tabet af den paradisiske tilstand), kan fortælleren hævde lydighed mod Gud som en af de grundlæggende værdier i samfundet. Fortællingen bidrager på den måde til opretholdelsen af det efterreksilske samfund.

Hvor første del af bogen omhandler fortællingens plot og funktion, drejer anden del sig om, hvor fortælleren henter sit stof fra, og hvordan han skaber nyt ud af foreliggende traditioner. Der er ikke noget overraskende i, at Mettinger inddrager de to mesopotamiske kilder, Adapamyten og Gilgamesh, som begge beskæftiger sig med de to guddommelige egenskaber, visdom og udødelighed, og som er med til at danne baggrund for fortællersens syn på forholdet mellem Gud og mennesker. Af særlig interesse er dog Mettingers inddragelse af Ez 28. Tidligere forskning har allerede peget på, at der bag såvel Gen 2–3 som bag Ez 28 ligger en særlig myte om urmennesket. Men Mettinger kan på overbevisende måde sætte denne erkendelse ind i sin analyse af funktionen af Gen 2–3. I den oprindelige myte om urmennesket befandt «Adam» sig i Edens have, men p.g.a. sin synd blev han forvist fra haven. Myten indeholdt desuden motiverne visdom og udøde-

lighed. Det er dette stof, som fortælleren bag Gen 2–3 udnytter, men som noget nyt fokuserer han på det guddommelige forbud og på motivet lydighed over for ulydighed, ligesom han i god forlængelse af deuteronomistisk teologi har tilføjet forbandelserne over de ulydige. Som noget nyt indgår desuden Eva, ligesom fortællingen har fået en række ætiologiske træk. Også ad den vej kan Mettinger underbygge sin tese om afhængigheden af den deuteronomistiske teologi og dermed af prøvelsens og ulydighedstemaets funktion i fortællingen.

Ud over analyserne indeholder bogen korte og nyttige gennemgange af relevant forskning inden for emnet. Mettinger gør opmærksom på, at hans arbejde skal læses som et supplement til fx de to seneste større analyser, skrevet af nordiske forskere, Terje Stordalens disputats, *Echoes of Eden: Genesis 2–3 and Symbolism of the Eden Garden in Biblical Hebrew Literature* fra 2000, samt Hans Jørgen Lundager Jensens disputats, *Den fortærende ild. Strukturelle analyser af narrative og rituelle tekster i Det Gamle Testamente*, fra 2004. Når Mettinger vælger ikke at følge fx strukturalisterne i deres måde at analysere tekster på, men derimod narratologernes, skyldes det, at netop plottet er det afgørende i en fortælling.

Det er en spændende og læseværdig bog. Tryggve Mettinger har skrevet. Nye aspekter af en velkendt fortælling bliver fremdraget, og undervejs bliver læseren taget godt ved hånden. De mange spørgsmål, der præciserer problemstillingen og fører videre i undersøgelsen, er særdeles nyttige. Det samme gælder de omhyggelige bestemmelser af centrale litteraturvidenskabelige begreber og ikke mindst de meget overskuelige sammenfatninger, der afrunder hvert afsnit.

Tryggve Mettinger viser sig endnu engang som en fremragende pædagog, der giver læseren lyst til at læse de gamle tekster med fornyet indsigt og større metodisk bevidsthed. Bogen vil kunne læses med udbytte af såvel den, der har specialkundskaber inden for feltet, som af den, der læser af ren interesse.

Kirsten Nielsen

Cynthia Long Westfall: *A Discourse Analysis of the Letter to the Hebrews. The Relationship between Form and Meaning (Library of New Testament Studies 297 [formerly JSNTS])*. 339 sid. T&T Clark International, London och New York 2005.

Hebreerbrevet kallas ofta för den enda riktigt höglitterära skriften i Nya testamentet, men dess struktur är likväl anledning till oändlig debatt. Westfall vill med

sin avhandling en gång för alla klargöra sambandet mellan form och innebörd. Frågan är om hon lyckas?

Westfall uppger två syften. För det första vill hon beskriva och demonstrera en modell för diskursanalys samt en metod som även kan tillämpas på andra texter. För det andra vill hon påvisa en struktur för Hebr som är baserad på och «effektiv» i att bestämma diskursens budskap. Detta har naturligtvis även tidigare lingvistiska analyser försökt sig på, men hon menar ändå att det hon gör på något sätt är nytt.

I ett första kapitel redogör hon för tidigare typer av strukturanalyser genom att lyfta fram var och ens starka och svaga sidor. I kap. 2 ger hon en introduktion till «Discourse Analysis Theory» för att sedan i kap. 3–6 successivt ta sig igenom en tredelad uppbyggnad av brevet, där kap. 6 omfattar höjdpunkten, nämligen avsnittet 10:19–13:25. Redan av indelningen framgår att avslutningen av den första delen och inledningen av den andra överlappar varandra och detsamma gäller för avslutningen av den andra och inledningen av den tredje. I dessa partier, 4:11–16 och 10:19–25, ser Westfall nyckeln till Hebr:s struktur och innebörd.

I dessa överlappande avsnitt, som även har uppmärksamats före henne (om man undantar 4:11–13), finner hon det mönster som hjälper henne att lösa Hebr:s gåta, nämligen kombinationen av summerande konjunktioner och kohortativa uppmaningar i 1 resp. 2 pers. pl. och det är i första hand konjunktionen *alltså* (grek. *oûn* eller förstärkt *toigaroûn*) som är viktigast. Andra konjunktioner som blickar bakåt och framåt i kombination med uppmaningar är *därför* och *eftersom* (*hothen* resp. *dia toûto*).

De tre delarna har var sitt speciella ämne medan hon förbehåller termen tema till föreställningar som finns i *hela* Hebr. Den första delens (1:1–4:16) ämne är att betrakta Jesus som vår apostel; den andra delen (4:11–10:25) betraktar Jesus som vår överstepräst; den tredje (10:19–13:25) att vi är Jesu partner i en himmelsk kallelse. Dessa ämnen ser hon formulerade i 3:1, en vers som såväl sammanfattar de två första avsnitten som syftar framåt. Från dessa tre ämnen skiljer hon de tre övergripande teman som genomsyrar hela brevet. Hon menar att dessa finns formulerade i 4:11–16. Dessa är (1) att göra andliga framsteg; (2) att hålla fast vid bekännelsen; och (3) att närma sig Gud.

Att dessa «teman» finns ifrågasätter jag inte, men jag anser att hon förankrar dem på ett mycket kristat sätt i texter där det krävs en hel del fantasi för att skåda det hon ser. Andra textalternativ hade varit bättre. Hon tolkar t.ex. stället att «gå in i vilan» i 4:11 som en uppmaning att göra andliga framsteg, likaså 6:1, «let's press on to maturity», trots att sammanhanget i 5:11–6:3 tydligt talar om en avancerad *undervisning* som är avsedd för vuxna. Det finns flera andra märkliga inter-

pretationer, som t.ex. att Jesus, som i 12:1 framställs som «trons upphovsman och fullkomnare», *inte* är trons paradexempel utan förelöpare i det lopp som adressaterna är involverade i (jfr s. 275, not 126!).

Westfall bedömer andras strukturanalyser under två rubriker, nämligen deras starka respektive svaga sidor. Det är därför inte mer än berättigt att göra samma bedömning av hennes egen analys. Och det är lätt att konstatera att hennes styrka är den konkreta rent lingvistiska analysen. Hennes grammatisk-syntaktiska analys av de *förmanande* partierna är mycket detaljerad och väl genomförd. Och att lyfta fram konjunktionernas betydelse är visserligen inte något helt nytt, men ändå ett steg i rätt riktning. Att hon lägger till 4:11–13 som länk mellan den första och andra delen får med tanke på hennes tolkning av 4:11 vittgående konsekvenser för det tematiska budskapet för hela Hebr — tyvärr har tåget då kommit in på fel spår.

Med Westfalls infallsvinkel dominerar uppmaningarna fullständigt (jfr s. 294!). Och mot detta kan man invända att författaren faktiskt också vill och måste undervisa om ett riktigt svårt ämne som han förbereder mycket noggrant, vilket Westfall inte riktigt har fått grepp om. Ett typiskt exempel är att hon anser att författaren i 5:1–10 jämför det *levitiska* prästerskapet med Jesu. Det är precis det Hebr inte gör när bara Aaron nämns och leviterna först i 7:5 efter den psykologiska förberedelsen av adressaterna i 5:11–6:20 på detta svåra ämne. Och hur synden och syndoffret tas bort (obs 10:18 som slutkläm av 7:1–10:18) spelar nästan ingen roll i hennes framställning trots att detta verkar vara ett av de största problem som författaren fick ta itu med. Hade Westfall tagit större hänsyn till den finala konjunktionen «för att» (*hina*) så hade hon upptäckt även andra betydelsefulla konsekvenser av pragmatisk karaktär (jfr 2:14.17; 4:11; 6:12). Därtill saknar jag en sammanfattande bedömning av brev-författarens «slutkläm» i kap. 13, där syftet sägs vara att adressaterna blir beredda *att göra Guds vilja* — något som Westfall inte alls poängterar. Hela utvecklingen höra–lyda/bekänna–göra spelar en undanskynd roll, och «the closing does not repeat the discourse themes», menar hon. Men hade hon bestämt tema — åtminstone delvis — utifrån brev-författarens egen tillbakablickande sammanfattning av pragmatisk karaktär, nämligen *att göra Guds vilja*, så hade hon lätt kunnat integrera såväl uppmaningar som undervisning liksom form och innebörd inom ramen för detta tema.

En svaghet i avhandlingen är att en egentlig diskussion eller uppgörelse med tidigare litterära och lingvistiska strukturanalyser (Vanhoye, Neeley, Guthrie) saknas. Förtjänstfull är dock hennes introduktion till diskursanalys med många exempel från andra nytesta-

mentliga skrifter. Lägg därtill utförliga index över författare, ämnen och referenser.

Sammantaget är mitt omdöme att Westfall *inte* lyckas klargöra sambandet mellan form och innebörd eftersom hon alltför ensidigt använder uppmaningarna som tolkningsnyckel till hela Hebr. För att få fram de grundläggande tankarna och budskapet i brevet måste även den kristologisk-teologiska undervisningen få komma till sin rätt. Hos Westfall spelar den enligt min mening en alltför undanskymd roll.

Walter Übelacker

Anne L. C. Runehov: *Sacred or Neural? Neuroscientific Explanations of Religious Experience: A Philosophical Evaluation*. 280 sid. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2007.

Anne L. C. Runehov har gett ut en bok om neurovetenskapens förmåga att förklara vad en religiös upplevelse är. Det Göttingen-baserade förlaget har härmed gjort en stor tjänst för den svåra forskningen som gäller förhållandet mellan religion och naturvetenskap. Runehov har påtagit sig att studera en svår problematik, som dryftats av många teologer, psykologer, filosofer och naturvetare, bl.a. hjärnforskare och neurofysiologer. Det märkliga är att åsikterna om svaret på frågan, som bokens titel ställer, gått isär. Mot denna bakgrund är det då intressant att notera, att Runehovs allmänna svar på frågan «helig eller neural?» är: Båda! Boken är baserad på Runehovs doktorsavhandling (2004).

En religiös upplevelse hos människan är alltså enligt Runehov både helig och neural. Det betyder, på hjärnforskningens och psykologins språk, att denna upplevelse har både en mental och en materiell bakgrund. Detta svar kan anses klokt, då det enligt gängse uppfattning gäller för de flesta (alla?) av våra upplevelser att de både har ett mentalt innehåll och en neurofysiologisk motsvarighet, bakgrund, som man med empiriska metoder kan registrera. Men svaret får en besynnerlig klang, om upplevelsen gäller Gud! Gud skulle då ha en neurofysiologisk bakgrund. Och det anser inte alla, vare sig forskare eller lekmän. De flesta anser att Gud inte behöver ha någon materiell bakgrund — inte ens en mental bakgrund.

Runehov inleder med den specifika frågan: Kan neurovetenskapare ge svar på frågan om Gud existerar och kommunicerar med oss via vår hjärna?

Det må nämnas vid detta skede att undertecknad, hjärnforskare sedan 1950-talet, forskat i samma fråga. (Ett färdigt manus existerar: «Neuroteologi».) Jag har

åsikten att vår hjärna kan ses som en kommunikationskanal för Guds inverkan, och att vi inte kan veta något annat om Gud, än vad Han via denna kanal meddelar oss.

Runehov genomför en kritisk, filosofisk undersökning av en utvald neurovetenskaplig forskning av problemet, utförd av Michael Persinger och Andrew Newberg samt Eugene d'Aquili. Hon beskriver vilka tillstånd forskarna undersökte hos sina försökspersoner och vilka forskningsmetoder som användes. Hon noterar att religiösa upplevelser som kan studeras med nutida metoder är mycket begränsade. Bl.a. användes olika meditationstekniker. Man kunde låta en person tänka på inre eller yttre religiösa objekt (i praktiken kan läkaren använda *mindfulness* som terapi). Härvid studerades hjärnans olika delars och centras neurofysiologiska funktion utan ingrepp på själva hjärnsubstansen. Bland metoderna kan nämnas EEG (elektroencefalografi — en gammal metod), PET (positronemissionstomografi), fMRI (funktionell magnetresonansavbildning) och MEG (magnetencefalografi). Med dessa metoder kan man specificera vilka delar av hjärnan som används vid olika religiösa upplevelser. Man måste då också kunna repetera försöket med samma resultat för att kunna dra en slutsats.

Det är klart att en dylik forskning med dessa begränsade metoder endast delvis kan förklara vad en religiös upplevelse är. Detta konstaterar också Runehov, och även forskarna Newberg och d'Aquili, men inte forskaren Persinger, som tycker att de religiösa upplevelserna på detta sätt kunde förklaras tillräckligt bra. För att vara objektiv måste man trots allt erkänna att det enda denna forskning visar är vilka delar av hjärnan som är aktiva vid religiösa upplevelser.

Utifrån denna forskning har Runehov tagit fram de viktigaste hjärncentra som är aktiva vid meditation, både då meditationen riktar sig till att totalt tömma medvetandet, och då den riktar sig till att individen når ett «estetiskt» eller «mystiskt» tillstånd. Här hinner vi blott nämna vilka dessa är: det limbiska systemet, prefrontala cortex och de temporala loberna. Det limbiska systemet inrymmer amygdala (en utvecklingsmässigt gammal struktur som stimulerar och kontrollerar så gott som alla högre emotionella funktioner) och hippocampus (som har att göra med minnesfunktionerna) — och vi återkommer till detta! Prefrontala cortex, som har att göra med våra viljefunktioner, kontrollerar informationsflöden som utgörs av signaler för visuella, auditiva och andra sinnesintryck. De temporala loberna har att göra bl.a. med språk och begreppstänkande. Dessa tre centra uppvisar en komplex dynamik vid olika slags upplevelser, men det förändrar inte det faktum, som också Runehov stryker under, att denna dynamik inte kan förklara vad en religiös upp-

levelse i sig själv är. För detta måste själva upplevelsen analyseras. Den kan väl vara Helig, varvid den åtföljande fysiologiska processen i hjärnan är Neural. Trots detta, säger Runehov, kan vi få en bättre förståelse av det hela genom att ta i akt dem båda.

Det intressanta är att Runehov lyfter fram det limbiska systemet som en viktig struktur för förståelsen av sambandet mellan det heliga och neurala i religiösa upplevelser. En struktur som hör till de äldsta i vår hjärna! Jag ska nu utveckla denna skarpsinniga observation med hjälp av systemteoretiska begrepp, som jag har använt i min egen forskning.

Det limbiska systemet förenar de signalströmmar som föds från de utvecklingsmässigt urgamla centra och väcker hjärnans medvetande med de signalströmmar som föds från de senast utvecklade centra i hjärnbarken och för in kunskap från omgivningen. I medvetandeströmmen förmimmer individen en «allsmäktig» kraft, som är tidlös («evig») och utan lokalitet («allestädes närvarande»). Dessa beteckningar används i den kristna teologin för en Gudomlig kraft.


Enligt teologin kan vi inte veta vad denna kraft är utan endast vad den vill oss. På så sätt ligger det limbiska Jaget mellan den Gudomliga och den Mänskliga världen, som utgörs av den planetariska rumtid i vilken vi lever. Intressant är att ordet «helig» betyder «helhet», något som betecknar innehållet i den Gudomliga medvetandeströmmen. Den fysiska världen är, som fysiken lär oss, konstruerad av delar, atomer, kvanta.

Det limbiska Jaget kan åskådliggöras i en matematisk modell (baserad på empiriska fakta). Detta Jag innehåller dimensioner för vetande (av den fysikaliska världen) och tro (på den mentala världen i vårt inre). Med denna modell kan även religiösa upplevelser analyseras. Det intressanta är att vetandet bygger på realtalslogik, medan tron bygger på imaginärtalslogik. Det gör att vi inte kan «veta» vad vi tror på och därför inte heller veta vad Gud är.

Mer om detta i min kommande bok. Här konstaterar vi att Runehov har hjälpt oss att förstå huruvida neurovetenskapen kan förklara religiösa upplevelser: upplevelser som är *både heliga och neurala*.

Matti Bergström

7000 -05- 14



TILL REDAKTIONEN INSÄND LITTERATUR

ARTOS OCH NORMA BOKFÖRLAG, SKELLEFTEÅ

Fallberg Sundmark, Stina: *Sjukbesök och dödsberedelse. Sockenbudet i svensk medeltida och reformatorisk tradition* (BIBLIOTHECA THEOLOGIAE PRACTICAE 84). 308 sid. 2008.

ACADEMIA SCIENTIARUM FENNICA, HELSINKI

Illuminating darkness. Approaches to Obscurity and Not-hingness in Literature (SUOMALAISEN TIEDEAKATEMIAN TOIMITUKSIA HUMANIORA 348. ANNALES ACADEMIÆ SCIENTIARUM FENNICÆ). Edited by Päivi Mehtonen. 219 sid. 2007.

BOKFÖRLAGET LIBRIS, ÖREBRO

McGrath, Alister: *Kristen tro*. 351 sid. 2007.

Spjuth, Roland: *Kristen moralhistoria. Sökandet efter det goda livet*. 288 sid. 2006.

BOKFÖRLAGET NYA DOXA, NORA

Gansten, Martin. (övers.): *Bhagavad-Gītā. Vishet och yoga*. 208 sid. 2008.

van Huyssteen, J. Wentzel: *Ensam i världen? Övers. Per Lennart Månsson (Alone in the world?, 2006)*. 444 sid. 2008.

Onfray, Michel: *Den kristna hedonismen. Filosofins mothistoria DEL II*. Övers. Jim Jakobsson (*Contre-histoire de la philosophie, II: Le Christianisme hédoniste*, 2006). 320 sid. 2008.

BRILL, LEIDEN/BOSTON

International Review of Biblical Studies. Internationale Zeitschriftensschau für Bibelwissenschaft und Grenzgebiete. Revue Internationale des Études Bibliques. Volume 53, 2006–2007, edited by Bernhard Lang. 538 sid. 2008.

CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS, CAMBRIDGE

Mathewes, Charles: *A Theology of Public Life* (CAMBRIDGE STUDIES IN CHRISTIAN DOCTRINE 17). 366 sid. 2007.

FORLAGET ANIS, FREDERIKSBERG

van Kooten Niekerk, Kees og Ulrik Nissen (Red.): *Lidenskab & Stringens. Festskrift till Svend Andersen i anledning af 60 års fødselsdagen den 8. marts 2008*. 416 sid. 2008.

NORMA BOKFÖRLAG, SKELLEFTEÅ/ STOCKHOLM

Sundeen, Johan: *Andelivets agitator. J A Eklund, kristendomen och kulturen* (Ugglan, Minervaserien: nr 14; Skrifter från Högskolan i Borås: nr 10). 488 sid. 2008.

SCM PRESS, LONDON

Pound, Marcus: *Theology, Psychoanalysis and Trauma* (VERITAS). 188 sid. 2007.

STIFTSHISTORISKA SÄLLSKAPET I LUNDS STIFT, LUND

Roskildefreden 350 år. Från danskt till svenskt kyrkoliv. Årsbok 2008 Stig Alenäs (red.). 254 sid. 2008.

STUDENTLITTERATUR, LUND

Radler, Aleksander: *Kristen Dogmatik*. 699 sid. 2006.

UPPSALA UNIVERSITET, UPPSALA

Ståvare, Nils-Eije: *Georg Gustafsson — församlingsledare, predikant och förebedjare inom den svenska Pingströrelsen* (Studia Historico-Ecclesiastica Upsaliensia 43). 371 sid. 2008.

VERBUM FÖRLAG AB, STOCKHOLM

Nordin, Hans-Erik: *Hoppets tecken. Herdabrev till församlingarna i Strängnäs stift*. 192 sid. 2008.

VERLAG HERDER GMBH, FREIBURG

Schaller, Christian, Michael Schulz, Rudolf Voderholzer (Hrsg.): *Mittler und Befreier. Die christologische Dimension der Theologie, für Gerhard Ludwig Müller*. 720 sid. 2008.

WESTMINSTER JOHN KNOX PRESS, LOUISVILLE • LONDON

Hillerbrand, Hans J.: *The Division of Christendom. Christianity in the Sixteenth Century*. 504 sid. 2007.

WM. B. EERDMANS, GRAND RAPIDS/ CAMBRIDGE

Burridge, Richard A.: *Imitating Jesus. An Inclusive Approach to New Testament Ethics*. 490 sid. 2007.

Flusser, David, with R. Steven Notley: *The Sage from Galilee. Rediscovering Jesus' Genius*. 191 sid. 2007.

Küng, Hans: *The Beginning of All Things. Science and Religion* (translated by John Bowden). 220 sid. 2007.

Lustiger, Cardinal Jean-Marie: *The Promise* (translated by Rebecca Howell Balinski, Msgr. Richard Malonc, and Jean Duchesne). 177 sid. 2007.

Oden, Thomas C.: *The Good Works Reader* (CLASSIC CHRISTIAN READERS 2). 360 sid. 2007.

Thiselton, Anthony C.: *The Hermeneutics of Doctrine*. 649 sid. 2007.

