

Fariséer mellan svensk protestantism och Tredje riket —

en bakgrundsteckning till Hugo Odebergs «Fariséism och kristendom»

HÅKAN BENGTTSSON

Håkan Bengtsson (född 1962) är disputerad i bibelvetenskap, inom Nya testamentet. Avhandlingen handlade om bibelkommentarer i Qumrantexterna. Han har undervisat i många år på Högskolan Dalarna, på Uppsala universitet och på Södertörns högskola inom ämnen som bibelvetenskap (Nya och Gamla testamentet), judendom, kristendomens historia och om religioners roller i politiska konflikter. Han har också varit delaktig i svensk judisk-kristen dialog och är medlem av Samarbetsrådet för judar och kristna i Stockholm. Till författarens forskningsintressen hör Dödahavsrollarna, tidig kristen konst i Rom, hermeneutik och för närvarande ett projekt om bibelforskning och antisemitism i vilket denna artikel är ett bidrag.

Till formatet mäter Hugo Odebergs bok *Fariséism och kristendom* bara drygt hundra sidor. Få svenska böcker har dock som denna nått fram till präster, teologistuderande och kyrkfolk under 1900-talets senare hälft. Många är de som anser att denna lilla skrift har givit dem en ny syn både på vad fariséer är och, framförallt, vad sann kristen fromhet innebär.¹ Men boken har också fått kritik. Redan vid den första upplagens publicering 1943 påpekar recensenter att Odeberg driver en dogmatisk tes, snarare än beskriver historiska förhållanden. Under senare år har kritiken mot *Fariséism och kristendom* varit ihärdig från representanter för judisk-kristen dialog i Sverige. Man anser att Odebergs bok är orättvis mot judiskt tänkande och tro, trots att den lyfter fram förtjänster hos fariséerna. I denna artikel skall jag försöka teckna förhållandena bakom bokens tillkomst, dess mottagande

och skissa en hypotes kring vad som kan ha varit Hugo Odebergs syfte med boken. Jag skall framförallt bidra med kritiska reflektioner kring de sätt som judisk fromhet presenteras på i *Fariséism och kristendom*. Till förutsättningarna hör att författaren till denna artikel själv är delaktig i judisk-kristen dialog och förfäktar principen att varje religiös tradition har rätten att bli presenterad på ett sätt som gör att dess egna anhängare känner igen sig och kan bejaka de väsentligaste dragen i presentationen.

Hugo Odeberg var professor i biblisk teologi med Nya testamentets exegetik i Lund 1933–1964. Hans eftermäle går antingen i positiva eller negativa ordalag. På den positiva sidan hörs röster om hans mångfacetterade lärdom i språk och framförallt i judiskt mystiska texter, hans briljanta utläggningar av bibeltexter, hans uppskattning av estetik, en person med värme och med något underfundig humor. På den negativa sidan ges bilden av den oförstådde enslingen, den under kriget nazistiskt engagerade, den världsfrånvände professorn som periodvis hade problem med alkohol. Kort sagt, det är motsägelsefulla röster som alla beskriver Hugo Odeberg. Trots allt håller de flesta med om att en av hans bestående gärningar inom svensk bibelforskning var att framhålla den avgörande rele-

¹ Rune Söderlund, «Systematisk-teologiska reflektioner över Hugo Odebergs «Fariséism och kristendom»», 107–122 i *Hugo Odeberg: Till 100-årsminnet av hans födelsedag*, Lutherstiftelsens skriftserie nr 13 (Göteborg: Lutherstiftelsen, 1998), 107 och Erik Petré, «Till debatten om Odebergs «Fariséism och kristendom»», 665–667 i *Svensk Pastoralteologisk Tidskrift* 22 (2005).

vansen av den judiska, främst den fariseiska traditionens betydelse för att kunna förstå Nya testamentets texter. Tillsammans med sin kollega på motsvarande professorsstol i Uppsala, Anton Fridrichsen, lämnade han ett epokgörande bidrag till den svenska bibelforskningen angående judendomens relevans. De tidiga kristna församlingarnas tankevärld och texter blir inte korrekt beskrivna om man bortser från att de har sin bakgrund i judendomen. Under 1940- och 50-talen uppfattades denna forskning som innovativ och nydanande.² Värt att notera är att Gustaf Wingren framställer konsekvenserna av Fridrichsens och Odebergs exegetik som «judaiserande».³ Wingren menar att uppsaliensisk och lundensisk exegetik sedan 1930-talet – läs: sedan Odeberg och Fridrichsen började påverka exegetiken i Sverige – har förminskat och trivialiserat skillnaden mellan urkristendomen och judendomen. Den vetenskapliga metoden inskränks till att utröna den tidiga kristendomens beroende av judendomen. Exegetiken får på detta sätt en monopoliserande position vad avser tolkningen av Bibelns texter, enligt Wingren.

Om Fridrichsens insats för belysandet av Nya testamentets texter med judiskt material skedde främst genom hans doktoranders forskning på judiska och nytestamentliga texter, ägde Odeberg själv god kompetens i judiska texter, både rabbiniska, apokalyptiska och mystiska texter. Dessa texters betydelse fick han lära känna under sin tid som doktorand i London. Avhandlingen som publicerades 1928 var en textkritisk utgåva av en judisk skrift, som han kallade 3:e Henoksboken, en skrift som beskriver olika himmelsvisioner. I en religionshistorisk inriktad kommentar till de första kapitlen i Johannes-evangeliet märks också Hugo Odebergs nära förtrogenhet med judiska texter. Under hans senare tid i Lund skedde främst inflytandet genom lördagsseminariet *Erevna* (grek. «efter-

forskning», «utredning», motsv. hebr. *midrash*) med tillhörande tidskrift.⁴

Om man skall försöka att sammanfatta Odebergs «judaiserande» inflytande på den svenska kyrkliga publiken måste det ena forumet sägas vara *Erevna*, det andra hans omtalade skrift *Fariséism och kristendom*. Boken kom i en första upplaga 1943 och i en andra reviderad upplaga 1945. Den tredje respektive fjärde upplagan kom 1963 och 1980. Den revision och förändring av texten som förekommer mellan första och andra upplagan och senare mellan andra och tredje är av betydelse och kommer senare att diskuteras. *Fariséism och kristendom* översattes även till de nordiska språken. En engelsk version kom 1964.

Hugo Odebergs bok har en klar pedagogisk ambition där han i bokens första del gör upp med vanliga missuppfattningar om fariséismen. Det gäller sådana saker som att kristendom och fariséism anses vara varandras raka motsatser, eller att fariseisk etik enbart skulle vara inriktad på kasuistik och sakna ett slags «sinnelagsetik». Odeberg bemöter alltså vad han anser vara typiskt vulgära uppfattningar om fariseiskt tänkande och etik med citat och belägg från den rabbiniska litteraturen. Författarens poäng i denna första del är alltså att man över huvud taget inte kan eller skall beskriva den fariseiska etiken som en förtjänstmoralsetik. En sådan syn fanns företrädd i standardverk som Strack-Billerbecks *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* och Emil Schürers *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*. Odeberg menar tvärtom, att fariséernas fromhet var seriös och reflekterad, och kunde genomskåda hyckleri och andra felaktiga vägar till gudsfromhet.

I bokens andra del vänder resonemanget och här beskrivs vad han anser vara huvudmotsättningen mellan fariseism och kristendom. Huvudmotsättningen beskrivs som så viktig, men försätlig att varningar krävs för fariseismen. Odeberg använder alltså termen «fariseism» om något mer än den judiska rörelse som var samtida med Jesus och Nya testamentets framväxt. Vad

² Se t.ex. Krister Stendahl, *Meningar* (Stockholm: Verbum, 1986), 135 och även Gustaf Wingren, *Mina fem universitet, Minnen* (Stockholm: Proprius förlag, 1991), 55.

³ Gustaf Wingren, *Tolken som tiger, Vad teologin är och vad den borde vara* (Stockholm, Gummessons, 1981), 39.

⁴ För vidare beskrivningar av *Erevna* se t.ex. Kjell Burmans och David Terméns artiklar i *Hugo Odeberg: Till 100-årsminnet*.

menar han med «fariseism»? Fariseism är en egensinnig strävan efter att göra rätt i livet och tro sig ha förmågan att göra det. Att en sådan inställning är bedräglig, argumenterar Odeberg under rubriken «Den verkliga motsatsen mellan fariseisk och urkristen etik». Resonemanget börjar med ett nedslag i ett av Nya testamentets mest antijudiska och polemiska yttranden i Joh 8:44: «I haven djävulen till eder fader ...» (enl. 1917 års övers.). Odeberg konstaterar att detta inte är tom retorik, utan konkret allvar:

De, [fariséerna] vilkas hela traktan och strävan gick ut på att göra vad Gud ville, de fingo höra, att de ville göra, vad deras fader djävulen hade begär till. De, vilkas hela liv var vigt åt att forska i sanningen, att göra sanning och lära sanning, de fingo höra att de voro lika sin fader, hos vilken ingen sanning fanns, och som endast kunde tala lögn, ja, var lögnens fader. De som menade sig sträva efter att föra människorna till det eviga livet, de fingo veta, att de var mandråpare och mandråpares barn.⁵

Den fariseiska fromheten har s.a.s. snärjt sig i sitt eget garn. Deras höga ambition att göra och leva rätt blir deras fall: «Vi tvingas alltså till den slutsatsen, att det som utgör grunden till motsättningen mellan Jesus och fariséerna är deras allvarliga strävan att finna sanningen och förverkliga de högsta etiska ideal», menar Odeberg.⁶ Det är alltså självbedrägeriets paradox som utgör den stora faran med fariseismen.

Hur ha de då blivit onda? Svaret blir: helt enkelt därigenom, att de har föresatt sig att bli goda. Emedan de vilja vara rättrådiga och fromma och försöka vara det ha de blivit onda, emedan de vilja vara Guds barn, ha de blivit djävulens barn, emedan de försöka utföra Guds verk, komma de att fullfölja djävulens verk. Emedan de så ivrigt be-möda sig om att lyda Guds befallningar, äro de ur stånd att förnimma Guds röst.⁷

Boken avslutas med vad som närmast känns som en homiletisk tillämpning av bokens tes. Den

som inte begripit vad sann respektive falsk fromhet är, dvs. «farisén», liknas nu vid ett dresserat djur. Det hjälper inte hur mycket djuret försöker att uppföra sig, det förblir ett djur, om man inte låtit Kristus förvandla den inre människan till en ny skapelse. I bokens huvudavsnitt blir det tydligt att Odebergs tes inte bara är riktad mot den historiska fariseiska rörelsen, utan även mot liberal judendom och Erasmus av Rotterdam, portalfiguren i den humanistiska renässansen, och Luthers antagonist i frågan om människans fria vilja.

Hur såg Hugo Odebergs situation ut då *Fariseism och kristendom* publicerades första gången 1943? Under denna tid var han aktivt engagerad för tysk nazism i Sverige. Detta har nyligen påpekats av Jesper Svartvik i en uppmärksam artikel.⁸ Odeberg blev ordförande i den protyska kulturföreningen Sverige-Tyskland 1941 och var under några år ansvarig utgivare för föreningens tidskrift med samma namn. Under samma tid reste han regelbundet till Tyskland och skrev beundrande i föreningens organ om «en påfallande uppryckning» som skett i «det nya Tyskland».⁹ Under fortsatta resor deltog Hugo Odeberg aktivt i konferenser arrangerade av *Institut zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben*, ett institut som hade som uppgift kartlägga och eliminera vad de ansåg vara ett otillbördigt judiskt inflytande över tyskt kyrkoliv. Institutet hade grundats i kretsarna kring *deutsche Christen* av den programmatiskt nazistiske exegeten Walter Grundmann 1939.¹⁰ Hur dessa

⁸ Jesper Svartvik, «Odebergs fariseiska falsarium», 23 i *Kyrkans tidning* 38 (22–28 september 2005) och artikel i kommande antologin *En problematisk relation?* 2006.

⁹ Hugo Odeberg, «Intryck från krigets Tyskland», 3–4, 20 i *Sverige-Tyskland* 4:4 (april 1941), 3 och «Några intryck från krigets Tyskland», 15–17 i *Sverige-Tyskland* 3:8 (oktober, 1940). I den senare artikeln beskriver han sin tillfredsställelse över att man i Tyskland inrättat nya institutioner där man bedriver forskning utan judiskt inflytande, 16. Någon grov antisemitisk retorik förekommer inte i dessa artiklar.

¹⁰ Susannah Heschel, «Nazifying Christian Theology: Walter Grundmann and the Institute for the Study

⁵ Hugo Odeberg, *Fariseism och kristendom* (Lund: Gleerups förlag, 1943, 1:a upplagan), 50.

⁶ *Ibid.*, 52.

⁷ *Ibid.*, 54.

kontakter kom att påverka Odebergs uppfattning av modern judendom diskuteras nedan.

Många har försökt att förklara och till och med bortförklara Odebergs pronazistiska sympatier. Säkert passade en svensk teologiprofessors engagemang det tyska utrikesdepartementets kontaktnät i Sverige och för Odeberg väckte det erkänsla. Odeberg blev vederbörligen uppmärksammasad och den tyska sidan fick en ansedd akademisk kontakt i Sverige. Här fanns sannolikt även ideologiska bevekelsegrunder från Odebergs sida. Hans sympatier för Nazityskland bottnade i såväl antibolsjevism, som i hoppet om ett tyskt Europa. I sin självbiografi uttrycker Gustaf Wingren förvåning över Odebergs aktiva engagemang mot bakgrund av dennes kompetens i hebreiska och judiska texter. Wingren hävdar att man kan värdera Odebergs engagemang ur aspekten att både i hans forskarintresse och i hans dåvarande politiska ställningstagande spelade tanken på det judiska folket stor roll. Dessutom föresvävade ett rättfärdigande av straff för det judiska folket i båda sammanhangen.¹¹ Wingrens förklaring kan kasta ljus över ideologiska beröringspunkter som judiska texter och det judiska folket, men man kan också också tänka sig ett aktivt intresse från Odebergs sida att göra sitt namn känt i dessa kretsar. Utifrån de artiklar som Odeberg skrev i de protyska sammanhangen och de noteringar som svensk säkerhetspolis gjorde¹² är han snarare att betrakta som aktör i detta sammanhang, än som offer för olyckliga omständigheter.

Odebergs protyska engagemang var känt av såväl allmänheten, i synnerhet i Lund, som av säkerhetspolisen. Ändå ville han inte skylta alltför öppet med att han var engagerad i kristna nationalsocialistiska kretsar i Nazityskland, s.k. *deutsche Christen*. I ett av svenska säkerhetspolisens avlyssnat samtal mellan herrarna Geffcken och Schurek på tyska legationen i Stockholm på förmiddagen den 18 september

1941, sägs följande om Odeberg som är på väg för att träffa Geffcken. Schureck säger:

Han kommer väl även att för svenska ögon få en stämpel på sig. Han är teolog och «deutscher Christ». Men han vill naturligtvis inte göra sig omöjlig hos de svenska teologerna och det är ju viktigt också för oss.¹³

Här anas en medveten, men försiktig strategi hos Odeberg för sitt protyska engagemang. Från tyskt håll tycks man även tycka att ett för explicit skyltande med tyska sympatier inte heller var till gagn. Detta stämmer väl överens med vad vi idag vet om det tyska politiska och kulturella inflytandet över Sverige vid denna tid. Man var inte primärt angelägen om att exportera tysk nazism till Sverige, utan odlade kulturella och intellektuella kontakter för att på så sätt uppmuntra Sverige att «finna sig egen väg».¹⁴

Odeberg kom dock att så småningom att lämna dessa protyska och nazistiska sammanhang.¹⁵ Redan när den andra upplagan av *Fariséism och kristendom* kommer ut 1945 är han på väg bort från kretsarna kring Sverige-Tyskland och Walter Grundmann. De många resorna till Tyskland upphör. En kort artikel i Expressen den 29 mars 1945 berättar om att studenter vid Värmlands nation protesterar mot Odeberg som då varit nationens inspektor sedan 1937. Deras protester riktade sig direkt mot den som artikeln säger vara «den för nazistsympatier kände teologie professorn Hugo Odeberg».¹⁶ Artikeln berättar vidare: «På allra senaste tiden tycks professor

¹³ Ibid., 3, avskrift ur P 573 C ang. Schurek, Joachim., i Säkerhetspolisens översättning. Det framgår av noteringarna att Odeberg är i Stockholm för att träffa Geffcken på tyska legationen. Vilket ärende de skall diskutera framgår inte, men det förefaller röra sig om någon form av förtroendeuppdrag för den tyska sidan.

¹⁴ Birgitta Almgren, *Drömmen om Norden. Nazistisk infiltration i Sverige 1933–1945* (Stockholm: Carlsons, 2005).

¹⁵ I Odebergs säpoakt framgår att han under 1943 närmar sig kretsar kring Per Engdahl och organisationen «Svensk opposition». Dessa sammanhang får betecknas som fascistiska. Säkerhetspolisens sista notering är från september 1944.

and Eradication of Jewish Influence on German Church Life», 587–605 i *Church History* 63:4 (1994), 590–599.

¹¹ Wingren, *Mina fem universitet*, 55–56.

¹² Säkerhetspolisens personakt, Hugo Odeberg P 2871 (Hd. 3348/41), Riksarkivet.

Odeberg ha genomgått en märklig religiös utveckling, som fört honom nära pingströrelsen.» Studenternas protester ledde också till att Odeberg avsattes som inspektör i maj samma år. Även dåvarande ecklesiastikministern Tage Erlander var med och påskyndade avsättningen.¹⁷

Efterdyningarna av Odebergs nazistiska engagemang avspeglar sig dock i ändringar som han låter göra i boken redan till den andra upplagan 1945. Här låter han omstöpa sådana formuleringar som kan förefalla vara nedsättande mot judar. I första upplagan 1943 kallar han den berömde engelske judiske forskaren Claude G. Montefiore för «den engelske juden C. G. Montefiore»¹⁸ och som Jesper Svartvik visat kan detta epitet vara övertaget från Walter Grundmann,¹⁹ som benämner Montefiore som «der englische Jude Montefiore» i en av sina konferensartiklar från 1943.²⁰ I den andra upplagan 1945 ändrar Odeberg detta till «den engelske lärde C. G. Montefiore».²¹ En än mer signifikant ändring görs kring formuleringen kring det «samfund» — läs: framförallt judarna — som omfattar tanken på en fri vilja att göra gott. I 1943 års utgåva står:

Det samfund som grundar lydningen mot den gudomliga viljan på människans fria vilja, slutar med att kräva ett världsherravälde. Därför blir det självklart och logiskt nödvändigt, att för fariseismen Guds herravälde måste innebära Israels herravälde i världen.²²

I en recension från 1944 av *Fariséism och kristendom* reagerar den judiske forskaren Hans-Joachim Schoeps skarpt på denna passage. Han kallar Odeberg: «en mytskådare ..., en hårdkokt nazist».²³ Odeberg var känslig för kritik och i den andra upplagan (1945) har texten ändrats. Ändringen nedan avspeglar sannolikt också den fromma kursändring som antytts ovan.

Det samfund som grundar lydningen mot den gudomliga viljan på människans fria vilja, slutar med att kräva en absolut lydning mot sina principer: ty de fattas ju som självklart och ofrånkomligt giltiga. Därför blir det självklart och logiskt nödvändigt, att för fariseismen Guds herravälde måste innebära Israels, dvs. Gudsprincipens herravälde.²⁴

En politisk konspiratorisk tolkning av «världsherraväldet» blir inte längre möjlig med texten i andra upplagan. Men passagen skulle ändras igen. I den tredje upplagan (1963) har den senare meningen ändrats till: «Därför blir det självklart och logiskt nödvändigt, att för fariseismen Guds herravälde måste innebära ett krav på slutlig dominans i denna världen», men då har det gjorts ännu ett förtydligande i bokens början om att «fariseism» inte är något typiskt judiskt fenomen.²⁵ Dessa ändringar som rimligen bör ha tillkommit på Odebergs eller någon i hans närkrets initiativ speglar både en anpassning till den allmänna opinionen i Sverige runt krigsslutet och en rädsla från författarens sida att i tryck kunna bli ihågkommen som en tillskyndare av nazistisk antisemitism.

Hur togs då *Fariséism och kristendom* emot när den kom ut? Vi har redan anat en judisk reaktion. Är då svenska recensenter förvånade över att en så positiv skildring av judendomen författas av en nazistiskt engagerad person? Bland de kristna exegetiska kollegorna är tonen generös och uppskattande mot Odebergs publikation. Anton Fridrichsen ger en ganska överslätande,

¹⁶ «Seniorer går till aktion mot nazistprofet i Lund», *Expressen* 29 mars 1945.

¹⁷ Tage Erlander, *Dagböcker 1945–49* (utg. Sven Erlander; Hedemora: Gidlunds, 2001), 109.

¹⁸ Odeberg, *Fariséism* (1:a upplagan, 1943), 8.

¹⁹ Svartvik, 23.

²⁰ Walter Grundmann, «Die antike Religion im Lichte der Rassenkunde», 23–100 i *Die völkische Gestalt des Glaubens*, Beiheft zu Germanentum, Christentum und Judentum (utg. H. Odeberg och W. Meyer-Erlach; Leipzig: Verlag Georg Wigand, 1943), 74.

²¹ Odeberg, *Fariséism* (2:e upplagan 1945), 8.

²² *Ibid.*, (1:a upplagan, 1943), 73–74.

²³ Hans Joachim Schoeps, «Fariseism och kristendom» (recension), i särtryck ur *Judisk tidskrift* (1944).

²⁴ Odeberg, *Fariséism* (2:a upplagan, 1945), 72.

²⁵ *Ibid.*, (3:e upplagan 1963), 65–66.

men allmänt positiv anmälan av boken i *Stockholmstidningen* i början av 1944.²⁶ Gösta Lindeskog som recenserar boken i *Ny Kyrklig Tidskrift* är positiv till dess grundtes och positiva uppdatering av den rabbiniska teologin, men kritiserar Odeberg för förenklingar i tecknandet av relationen mellan Jesus och fariséerna. Likaså hävdar Lindeskog att Odeberg gör en orättvis tolkning av Claude G. Montefiore, vilket skall utvecklas nedan. Men Lindeskog nämner inte Odebergs engagemang för Nazityskland.²⁷

Även Erik Sjöbergs recension i *Svensk Exegetisk Årsbok* är vänlig i tonen. Det är inte så förvånande eftersom Sjöberg doktorerat för Odeberg. Sjöberg har dock invändningar, men de framförs nästan ursäktande. Först och främst kan man inte som Odeberg teckna en bild av fariseismen där deras med kristendomen gemensamma problem, dvs. hur man bör leva efter Guds vilja, står som åtskillnad. Boken är mer teologiskt homiletisk än historiskt exegetisk. I anslutning till detta gör Sjöberg en relevant iakttagelse. När Odeberg bygger upp den ontologiska motsättningen mellan fariseism och kristendom gör han det på grundval av johanneiska och paulinska texter. Annat nytestamentligt material läggs åt sidan och även om Sjöberg inte har något principiellt emot detta, spelar framförallt de johanneiska texterna (särskilt Joh 8:42–47) stor roll för Odebergs syn på fariséerna.²⁸

Viss kritik från fackexegetiskt håll kommer också från den norske nytestamentlige exegeten Nils Alstrup Dahl som recenserar *Fariséism och kristendom* i *Svensk Teologisk Kvartalskrift*. Dahl omnämner inte Odeberg som direkt ingående i något protyskt sammanhang, även om han noterar i recensionens inledning och avslutning att frågan om fariséer spelar roll för den politiska antisemitismen. Man kan tolka Dahls antydning som kritik mot Odebergs politiska ställningstagande genom att Odeberg behöver

befästa den ideologiska skillnaden mellan fariséer och kristna, men att han egentligen missar målet. Nils Alstrup Dahl erkänner dock utan omsvep Odebergs stora kompetens och belästhet i frågan och boken har enligt dennes mening förtjänster. Men Dahl kritiserar framställningen för att vara för principiell. De historiska fariséerna idealiseras, medan den moderna judendomen karikeras (jfr Lindeskogs kritik ovan). Historiska sakförhållanden blir därmed dimmiga och Dahl menar att Jesus kritik mot fariséerna var mer praktisk än ontologisk, som Odeberg vill göra den till. Dessutom pekar Dahl på många centrala teologiska föreställningar som den kristna traditionen ärvt från fariséerna. Odeberg framhåller inte tillräckligt de stora likheterna mellan de två traditionerna och det är snarare här som fröet till split mellan de två traditionerna sås, enligt Dahl.²⁹

Den recensent som explicit påpekar Odebergs nazistiska engagemang är som ovan påpekats den tysk-judiske forskaren Hans-Joachim Schoeps, vilken bl.a. genom Anton Fridrichsens försorg var i Sverige under andra världskriget på flykt undan naziregimen. Schoeps som skriver i ett särtryck till *Judisk Tidskrift*, är i stort positiv till Odebergs framställning, men framhåller Odebergs kontakter med nazistisk forskning i Tyskland:

Som Odeberg nyligen som ende svensk representant aktivt deltagit i en nazistiskt orienterad «Arbeitstaugung des Instituts zur Erforschung des jüdischen Einflusses auf das deutsche Kirchliche Leben» i Nürnberg, var man beredd på ett och annat. Men denna skrift utgör en angenäm överraskning, ty en svensk publik vågar Odeberg inte bjuda på «glimtar» ur den nationalsocialistiska pseudovetenskapen. Tvärtom har denna skrift förtjänsten att ge en saklig framställning av centrala partier i den fariséiska etiken och göra rent hus med gamla, inrotade fördomar och missförstånd. ... Om Odeberg också i framtiden vill ställa sitt stora vetande i vetenskapens och icke — som på sina ställen ännu sker — i propagandans tjänst, kommer man även på judiska sida gärna att höra hans åsikter.³⁰

²⁶ Anton Fridrichsen, «Fariseism och kristendom» (recension), i *Stockholmstidningen* (19 januari 1944).

²⁷ Gösta Lindeskog, «Nyare svensk exegetisk litteratur», 150–160 i *Ny Kyrklig Tidskrift* 13 (1944), 153–156.

²⁸ Erik Sjöberg, «Fariseism och kristendom» (recension), 109–112 i *Svensk Exegetisk Årsbok* 9 (1944).

²⁹ Nils A. Dahl, «Fariseism och kristendom» (recension), 133–136 i *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 20 (1944).

Det sammanhang som Schoeps syftar på är Odebergs deltagande i en av de konferenser som anordnades av Walter Grundmann i relation ovan nämnda institut. Vid en konferens i juni 1942 höll Odeberg ett föredrag med titeln «Jesus modersmål som vetenskapligt problem» där han argumenterar för arameiskan som ett kultur- och världsspråk, vida överlägset hebreiskan.³¹ Hans-Joachim Schoeps kategorisering av sammanhanget som «den nationalsocialistiska pseudovetenskapen» är träffande och bekräftas av de ideologiska bottenapp som Odeberg ger uttryck för i sitt föredrag om Jesus modersmål. Han skriver bl.a. att arameiskan äger överlägsna kvaliteter som «vida överträffar hebreernas begränsade tanke- och känslövärld».³²

Trots Schoeps skarpa underkännande av Odebergs politiska engagemang, erkänner han dock Odebergs kompetens i judaistik och judisk mystik som unik i Sverige. Recensenten Schoeps instämmer även i Odebergs avfärdande av Claude Montefiores tes att tidig judendom och kristendom skulle vara tämligen jämspelta. Odebergs tanke att det ligger en avgörande skillnad mellan de två traditionerna vad avser synen på den mänskliga friheten understryks av Schoeps.³³ Samtidigt anser Schoeps att Odeberg inte gör rättvisa åt den judiska traditionens centrala tanke på sin status som egendomsfolk. Här haltar Odebergs jämförelse, enligt Schoeps. Att först redovisa en negativ tilltro till människans förmåga att välja och göra gott, och sedan framhålla det lutherska kravet på en nyskapelse av människans inre går utanför judisk begrepps och tankevärld. Här sätter Odeberg upp kristna förbehåll framför den judiska traditionen och han går så långt så han ser anhängare till tanken på människans fria vilja som efterstävande världsherravälde, vilket ovan påpekats.

³⁰ Schoeps, recension i *Judisk tidskrift* (1944).

³¹ Hugo Odeberg, «Die Muttersprache Jesu als wissenschaftliche Aufgabe», 71–82 i *Germanentum, Christentum und Judentum. Studien zur Erforschung ihres gegenseitigen Verhältnisses* (utg. W. Grundmann; Leipzig: Verlag Georg Wigand, 1943).

³² *Ibid.*, 78.

³³ Schoeps, recension.

Så långt de akademiska reaktionerna. Vad gäller de mer populära recensionerna i dagspressen utgör Knut Hagbergs anmälan i *Nya Dagligt Allehanda* ett intressant exempel. Knut Hagberg var en ansedd akademiker och kulturperson, litterärkritiker och essäist. Han prisar Odebergs «sällsynt fängslande arbete» för dess upplysande klarhet och nydanande tes. Hagberg påpekar att Odebergs slutsatser ligger nära både Anders Nygrens utgestaltning av försoningsläran och Luthers teologi i *Den trälbundna viljan*. Den kritik Hagberg levererar påminner om Nils Alstrup Dahls. Nog stod Jesus närmare fariséerna än vad Odeberg vill påskina? Jesus «umgicks med fariséer, men icke med saducéer eller herodianer eller esséer.»³⁴ Hagberg påtalar heller inte Odebergs nazistiska engagemang.

En annan välvillig recensent i den frikyrkliga *Svenska Morgonbladet* var teologen William Bredberg. Även om *Svenska Morgonbladet* hade en antinazistisk hållning under kriget, antyder inte heller Bredberg något om Odebergs politiska hållning i artikeln. Den nyss återgivna recensionen av Hagberg påminner mycket om William Bredbergs, fastän Bredberg publicerades först. Odeberg prisas för sin lärdom och klarheten i tesen om skillnaden mellan fariseism och kristendom. Även Bredberg påtalar likheten mellan Nygrens teologi och Odebergs tes, och kritiken blir också förutsägbar.

Det förefaller alltså som de flesta recensenter applåderar Odebergs positiva ansatser att beskriva fariséerna, men han får kritik för förenklingar och att han läser in principiell teologi i texter. Det är inte förvånande att Hans-Joachim Schoeps kritiserar Odebergs medverkan i Grundmanns «avjudaiseringsinstitut» mot bakgrund sin erfarenhet av den tyska nazismen. Men det är uppseendeväckande att inte fler recensenter kommenterar detta. Det trots allt varma mottagande av *Fariséism och kristendom* föregicks också av uppskattade refererat i olika kyrkliga tidskrifter av föredrag som Odeberg höll på samma tema. Det tidigaste referat som går att finna till temat *Fariséism och kristendom* ges av Oscar Haglund i *Bibliskt månadshäfte* (5/

³⁴ Knut Hagberg, «Fariseism och kristendom» (recension) i *Nya Dagligt Allehanda* (9 september 1944).

1940). I mars 1940 håller Odeberg ett föredrag för Värmlands nations teologgrupp med rubriken «Fariseisk och kristen etik». I Haglunds referat återfinns de väsentligaste delarna och poängerna som sedan återkommer i *Fariséism och kristendom* i dess första upplaga 1943.³⁵ Dock saknas referenser till rabbiniska texter, vilket kan bero på att recensenten inte förmått att ta med dessa, framförallt lyser all skarp kritik och polemik mot liberal judendom med sin frånvaro. En förklaring till det kan vara att Odeberg inte i detta kyrkliga sammanhang vill använda en sådan diskurs. Vid ett fördrag hållet vid Nationella studentklubben i Lund i april 1937 uttrycker Odeberg dock snarlika åsikter.³⁶ Odeberg hade också anledning att vara besviken på liberala judiska forskare efter Gerschom Scholems delvis kritiska recension av hans avhandling.³⁷ Den sorts kritik som Odeberg driver i *Fariséism och kristendom* gäller dock som ovan påpekats främst judendomens syn på människan vilja och förmåga att göra gott och uppfattningen på att det i judendomen finns en inneboende strävan efter världsherravälde. Den senare tanken var vanlig bland Tredje rikets ideologer eftersom man då ville försöka rättfärdiga övergreppen mot ledande tyska judiska vetenskapsmän och kulturrepresentanter.³⁸

Vilken roll spelade kontakterna med Walter Grundmanns nazistteologiska institut för Odebergs syn på modern judendom under denna period? Det sammanhang som Grundmann

³⁵ Oscar Haglund, «Fariseisk och kristen etik» (referat av ett fördrag hållet den 12 mars 1949 av Hugo Odeberg för Värmlands nations teologgrupp), 130–134 i *Biblisk månadshäfte* 5 (maj 1940).

³⁶ «Judarna ej klokare än andra folk och ej så fruktansvärt mäktiga. Intressant föredrag av professor Hugo Odeberg», 1, 8 i *Lunds Dagblad*, nr. 90 (onsdagen den 21 april 1937), osignerad artikel.

³⁷ Gerhard Scholem, «Odeberg, Hugo: 3 Enoch or The Hebrew Book of Enoch ...» recension, 193–197 i *Orientalistische Literaturzeitung* (1930). Scholems recension är dock inte genomgående negativ. Han kritiserar Odeberg för dennes dateringar och för att inte valt en bättre handskrift.

³⁸ Saul Friedländer, *Förföljelsen år 1933–39: Tredje riket och judarna*, Del 1 (Stockholm: Natur och kultur, 1999), 102–106, 112–116.

tillhörde var alltså de tyska kyrkoanhängare, s.k. *deutsche Christen* som strävade efter att den tyska nationalsocialismen med dess ideologi och raslagstiftning skulle förändra även kyrkans teologi och struktur. Det var bl.a. i detta syfte som Grundmann lät grunda det ovan omtalade institutet. I de skrifter som han producerade i anslutning till detta polemiserar Grundmann också mot vad han uppfattar vara ett skadligt judiskt inflytande i västerlandet och det gäller främst att judendomen tagit del av upplysningsrörelsen. Spinoza och Moses Mendelssohn framhålls som sådana som närmast judendomen till västerlandet och västerlandet till judendomen och det anses ha bidragit till västerlandets kulturella kris.³⁹ Även Odeberg faller in i denna diskurs i ett föredrag om hellenism och judendom hållet i institutets regi i Weissenfels 1941. Här ges t.ex. judendomen skulden för vad Odebergs anser vara en pervertering av den internationella kulturen.⁴⁰ Jämfört med den något vänare presentationen av den judiska traditionen i

framstår Odebergs formuleringar som man i efterhand kan läsa dem i de tryckta artiklarna i sammanhanget kring «avjudaiseringsinstitutet» som grovt fördomsfulla och del av en antisemitisk diskurs. Odeberg var alltså medveten om vilken publik han hade i olika sammanhang.

Det är inte förvånande att Odeberg faller in i en antisemitisk diskurs i sammanhanget kring Walter Grundmann. I första upplagan av *Fariséism och kristendom* kritiserar Odeberg också samtida liberal judendom. Även om, som jag visat ovan, diskursen på sina ställen i första upplagan tangerar en antisemitisk jargong, är grundtonen trots allt mer positiv här, och de doktrinära

³⁹ Walter Grundmann och Karl Friedrich Euler, *Das religiöse Gesicht des Judentums, Entstehung und Art*, Beiheft zu Germanentum, Christentum und Judentum (Leipzig: Verlag Georg Wigand, 1942), 140–147.

⁴⁰ «Unter jüdischem Einfluß ist vielmehr in der modernen internationalen Weltkultur aus jeder einzelnen Volkskultur etwas grundsätzlich Verstelltes herausgebildet worden.» Hugo Odeberg: «Hellenismus und Judentum. Verjudung und Entjudung der antiken Welt», 101–118 i *Die völkische Gestalt des Glaubens*, Beiheft zu Germanentum, Christentum und Judentum (utg. H. Odeberg och W. Meyer-Erlach; Leipzig: Verlag Georg Wigand, 1943), 115.

blamagerna tvättas bort i kommande upplagor. Redan i början av *Fariséism och kristendom* avfärdar alltså Odeberg «den engelske juden C. G. Montefiore» för att denne inte vill se någon principiell skillnad mellan Jesus och rabbinernas lära. Claude G. Motefiore får här stå som representant för en vanlig syn som fanns hos judiska liberala judiska forskare under slutet av 1800-talet. Odeberg understryker dock att denna tes dock inte kan avfärdas utan vidare: «De judiska forskarnas anmärkningar ha den stora nyttan med sig, att de tvinga oss att rikta vår uppmärksamhet på den verkliga skillnaden mellan Jesus och rabbinerna liksom också mellan kristendomen och fariseismen.»⁴¹ Varför denna markering av Odeberg? Forskare som Abraham Geiger och Claude G. Montefiore drev tesen att det inte skulle finnas så stora principiella skillnader mellan den framväxande rabbiniska rörelsen och den kristna. Detta fick som konsekvens att man från reformjudiskt håll betraktade Jesus som en fariseisk rabbin med relativt liberal halakisk hållning, dvs. med en mer minimalistisk inställning till utlevandet av buden.⁴² Ett sådant perspektiv hotade naturligtvis Odebergs grundtes att det fanns en avgörande skillnad mellan tidig judendom och kristendom. Denna poäng hade dock Odeberg inte snappat upp i sammanhanget kring Walter Grundmann. Redan i sin installationsföreläsning 1933 formulerar Odeberg denna position, fast där utan explicit udd mot judiska forskare. Där är det snarare kritik mot Adolf von Harnacks teser som dominerar.⁴³ Men även i denna fråga kom Odeberg att med tiden demonstrera en mjukare hållning. I Erevnasammanhang tecknade han den principiella relationen mellan judisk och kristen tradition som mer av kontinuitet. Han avsåg då primärt synagogans gudstjänst, de hebreiska texterna och framförallt

den mystiska traditionen.⁴⁴ Detta förhållande gällde inte den ledande officiella strömningen, den fariseiska. I andra sammanhang kontrasteras den dominerande fariseismen mot dem vilka Odeberg kallar «de stilla i landet». De stod utanför de officiella sammanhangen och kännetecknades av ett fromt böne- och andaktsliv.⁴⁵ I framställningen i *Fariséism och kristendom* var det dock viktigt för Odeberg att finna en teologisk front mot den fariseiska rörelsen. Kärnpunkten i Odebergs framställning handlar om människans fria vilja och förmågan om att göra gott. Innan denna avgörande fråga diskuteras skall dock anmärkningar göras mot Odebergs sätt att presentera judendomen på.

Redan i många av recensionerna av *Fariséism och kristendom* kritiseras för Odeberg att hans framställning är styrd mer paradigmatiska teologiska överväganden än en historisk detalj exeges av anförda nytestamentliga ställen. Här skall jag visa hur obekymrat Odeberg likställer moderna judiska tänkare med rabbiniska. I ett resonemang om nödvändigheten om självinsikt anför den reformjudiske tänkaren och rabbinen Leo Baeck som exempel vad Odeberg kallar «det fariseiska betraktelsesättet». I ett långt citat från ett icke namngivet verk talar Baeck om människans egen förmåga och frihet att fatta moraliskt och religiöst riktiga beslut, och att goda gärningar blir som ett sigill på den försoning som kan uppnås med Gud.⁴⁶ Längre fram i boken gör Odeberg ungefär samma sak i ett resonemang om arvsynsdbegreppet. Först citeras traktaten *Bera-kot* ur den palestinensiska Talmud. Sedan säger Odeberg: «Det är då helt naturligt att en judisk forskare kan karaktärisera judendomens åskådning om synden.»⁴⁷ I det följande får åter Leo Baecks resonemang tolka talmudcitatet. I samma kapitel behandlar han även citat från två andra tyska rabbiner på samma sätt. Konsekven-

⁴¹ Odeberg, *Fariséism* (1:a upplagan, 1943), 9.

⁴² Susannah Heschel, *Abraham Geiger and the Jewish Jesus*, Chicago Studies in the History of Judaism (Chicago & London: The University of Chicago Press, 1998).

⁴³ Installationsföreläsningen trycktes senare i *Svensk Teologisk Kvartalskrift*; Odeberg, «Några synpunkter på den judiska litteraturens betydelse för den nytestamentliga exegetiken», 107–119 i *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 10:2 (1934).

⁴⁴ Hugo Odeberg, *Bibelns eget budskap: Några studier av Hugo Odeberg* (Stockholm: Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag, 1958), kapitlet «Den nytestamentliga gudstjänsten», 7–27.

⁴⁵ Hugo Odeberg, «De stilla i landet», *Ordet och tron*, 3 (1968).

⁴⁶ Odeberg, *Fariséism* (1:a upplagan, 1943), 66–67.

⁴⁷ *Ibid.*, 80.

sen blir att reformjudiska tänkare får klä skott för vad Odeberg kallar ett fariseiskt betraktelsesätt. Att på detta sätt kritisera den fariseiska traditionen genom att anföra reformjudiska teologer är både anakronistiskt och orättvisande. Dessa resonemang revideras heller inte i kommande upplagor.

Den röda tråden i Odebergs bevisföring gäller frågan om människans vilja att förstå och göra gott. Den polemiska udden i boken är riktad främst mot teologier som förfäktar tanken på människans egen förmåga till att besluta och göra gott. Intressant är att Hans-Joachim Schoeps i sin recension accepterar Odebergs slutsats att den väsentliga skillnaden mellan judisk fariseism och kristendom avser synen på människans fria vilja. Även för Schoeps är det viktigt att det finns avgörande differenser mellan kristen och judisk tradition. Han framhåller i sin recension att konsekvensen av en positiv tilltro till människans goda vilja innebär att judendomen inte har behov av någon frälsargestalt och att den s.k. syndafallsberättelsen i Genesis 3 inte betraktas som någon varaktig korrumpning av den mänskliga naturen. «Frälsning» finns inte på samma sätt i den judiska teologin då utgångspunkten är att folket blivit inkluderat i Sinaiförbundet, och då Guds vilja finns utsagd i Torahn gäller det att människan fritt väljer mellan gott och ont.⁴⁸

I bokens andra del blir det allt tydligare vad det är för en skillnad Odeberg är ute efter. Att vilja vara god innebär alltså att man är ond. Denna fara blottlägger Jesus utan omsvep (se ovan med ref. till Joh 8:44). Detta innebär, enligt Odeberg att fariséen är fast och låst i sina egna tankebanor: «Den viljekraft och energi, som den rättfärdige tror sig rikta på det goda, måste med nödvändighet endast komma det onda, det djävulska, till godo.»⁴⁹ Odeberg tar för givet att människan inte själv kan uppnå ett fulllodigt fromt liv. I det avsnitt som bär rubriken «Den kristna uppfattningen av friheten och den fariseiska uppfattningens konsekvenser» går Odeberg vidare och kontrasterar «kristen» och «fariseisk» syn på frihet mot varandra. Här avslöjar han vad

det är för teologisk motsättning han är ute efter.: «... den i fariséisk dräkt förklädda kristendomen, som företräddes av Erasmus, också så fullständigt motbjudande för den äkta kristendomen, sådan som Luther företräder den ...».⁵⁰ Här blottar Odeberg sin lutherska ådra. Äkta kristendom är alltså den som utformats av Luther. Även nödvändigheten för människan att komma till insikt om sin egen otillräcklighet och träda in i tillståndet av ny skapelse, är formulerad utifrån en luthersk antropologi. Odebergs avslutande homiletiska tillämpning med att likna den som inte förstått behovet av förkrosselse inför synden och nyskapelse i Kristus vid dresserade djur, blir närmast kuslig. Han mäter alla som inte accepterar hans utgångspunkter med en luthersk måttstock.

Vad har då Odeberg åstadkommit i sin bok? Han har först argumenterat mot populära stereotyper av den historiska fariseiska rörelsen. Därefter har han dragit en skarp linje mellan judendom och luthersk kristendom, och demarkationslinjen går mellan de olika traditionernas sätt att värdera människans förmåga till att med sin egen vilja bestämma sig för att göra gott. Odeberg förlägger inte skillnaden mellan judendom och kristendom i en kristologi där Kristus ersätter det judiska förbundet eller lagen. Inte heller ligger skillnaden i att den ena traditionen — den judiska — skulle vara mindre from eller noggrann med etiska frågor. Läsaren fascinerats, vilket bekräftas av bokens eftermäle, av att författaren placerar avgörandet på ett så oväntat, men ändå avgörande område som synen på den fria viljan.

Denna strategi visar en del likheter med den tyske kollegan och vännen Gerhard Kittels något mer omfångsrika och religionshistoriskt profilerade bok *Die Probleme des palästinischen Spätjudentums und das Urchristentum*, publicerad redan 1926.⁵¹ Där gör Kittel, som även han var bibelforskare och en erkänd auktoritet i judiska texter samt en tidig anhängare till nazismen, en

⁵⁰ Ibid., 73.

⁵¹ Gerhard Kittel, *Die Probleme des palästinischen Spätjudentums und das Urchristentum*, Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament 3:1 (Stuttgart: Verlag von W. Kohlhammer, 1926).

⁴⁸ Schoeps, recension.

⁴⁹ Odeberg, *Fariséism* (1:a upplagan, 1943), 60.

dikotomi mellan hellenism och palestinensisk judendom. Kittel tillskriver den palestinensiska judendomen en rad positiva kvaliteter, vilka den tidiga kristendomen har övertagit. Den väsentliga skillnaden mellan tidig kristendom och «senjudendomen» ligger enligt Kittel, på etikens område. Den rabbiniska traditionen kom att förverka det etiska kravet från den gamla profetraditionen. Judendomen blir till en rituellt läroreligion kodifierad i Talmud, medan kristendomen samlas kring Kristus absoluta och levande etiska krav. Det metodologiska sättet att resonera känns även igen hos Odeberg. Kittel belägger likheter och skillnader mellan judendom och kristendom med passager i evangelier och i Talmud.

Fariséism och kristendom är dock en mer populärt hållen studie än Kittels. De förväntade målgrupperna i Sverige är kyrk- och församlingsfolk och den intresserade allmänheten. Detta är nog också ett av skälen till att Odeberg inte avslöjar mer av sina antijudiska tendenser som jag visat att han kunde bjuda på i andra sammanhang i början av 1940-talet. Vidare finns det nästan ingenting av Odebergs favoritämne i hans bok, nämligen judisk mystik. Kanske hade detta esoteriska ämne skrämt bort läsarna och Odeberg var mer än någon annan medveten om att judisk mystik inte skulle eller kunde hanteras av den breda massan. Den tydliga udden mot fariseismen kan förstås som ett utslag av vad som hos Odeberg kan uppfattas som kritik mot ledande officiella religiösa traditioner, ibland kallade «normerande». Under sitt liv, fram tills professorsutnämningen 1933, hade han arbetat underifrån och säkert fått utstå mycket förnedring för sitt enkla ursprung. Sannolikt fungerade hans upptäckt av mystiken som ett stöd, och rent av en utväg, för att stå ut med både positivistisk religionskritik och de historiskt-kritiska metodernas relativiserande av den kristna traditionen.

Den fromma grundton som går genom hela boken kom att förstärkas i kommande publikationer, som i t.ex. den under 1944 publicerade samlingsvolymen *Tillbaka till Bibeln* och den senare *Kristus och skriften* 1945. Tveklöst etablerar Odeberg sig med *Fariséism och kristendom* för den svenska publiken som en lärd och originell bibelforskare. Men boken får ändå

sägas mer underbygga en from luthersk kristendomstolkning, än ge en juste presentation av judendomen. Problemet blir att Odeberg med sitt rykte som spränglärd i judendom förväntas redovisa judiska ståndpunkter på ett korrekt sätt. Odeberg var inte okunnig om de risker som en kristen forskare tar när han eller hon skall presentera judendom. I sin recension av George Foot Moores stora verk *Judaism in the First Centuries of the Christian Era* (utg. 1927) säger han följande om Moores positivt apologetiska ton för den judiska traditionen:

Själv uttalar han sig [G. F. Moore] med skärpa mot den kristna, tendentiösa, behandlingen av judendomen. Hans polemik ger uttryck åt den uppfattningen, att hans avsikt är att behandla judendomen opartiskt, utan några särskilda intentioner, ge den «fair play». Men realiter är icke hans ställning till sitt forskningsobjekt den opartiska vetenskapliga forskarens, som med sympati och kärlek till sitt forskningsobjekt söker att intränga i dess inre sammanhang. ... utan han drives i grunden av en passion att försvara sitt objekt, judendomen, därför att han i denna funnit något som överstämmer med ett grunddrag i hans eget väsen.⁵²

Den tes som jag driver i detta sammanhang, dvs. att Odebergs berömda bok *Fariséism och kristendom* är orättvis och om än delvis subtielt tendentiös mot judisk tradition, historisk som modern, skall dock prövas mot ett sista argument. Redan i första upplagan av *Fariséism och kristendom* framgår det tydligt att «fariseism» inte är något unikt just för judendomen. Detta understryks också i ett viktigt tillägg i tredje upplagan:

(2) den fariseism, som det är fråga om är den fariseism, vilken Jesus varnar för såsom en fara inom den kristna kyrkan. Den judiska fariseismen har sin betydelse såsom den form av den fariseiska tendensen, vilken förekom i Israel, och som det är viktigt att ge en rättvis och korrekt bild av för att kunna förstå vad det är i den fariseiska tendensen, som Jesus angriper och varnar för.⁵³

⁵² Hugo Odeberg, «Normativ judendom», 88–114 i *Norsk Teologisk Tidsskrift* 30:3 (1929), 111.

⁵³ Odeberg (3:e upplagan, 1963), 7.

«Fariseism» är ett slags lömskt självbedrägeri, som kan drabba alla uppriktigt fromma människor. Kan man i så fall inte hävda att Odebergs bok med alla dess fronter mot både historiska fariséer och moderna liberala judiska tänkare, är ett slags pedagogiska exempel, med det primära syftet att varna den kristna publiken?⁵⁴

På ett sätt är Odebergs olika negativa utsagor om fariséer och fariseisk sannolikt avsedda som ett slags «Slösa och Spara-exempel» för den kyrkliga publiken. Även uppsalakollegan Anton Fridrichsen arbetade på ett liknande sätt i sina exegetiska textutredningar. De ständiga framhållandena av «farisén» som den bedräglige fromhetsutövaren tillfredsställer sannolikt den kyrkliga publikens behov av att få sin självbild som förlåten syndare bekräftad. Det problematiska är att främst den judiske «farisén» görs till «den andre», den avvikande, den defekte. Den kristne «farisén» i den kyrkliga kontexten kunde alltid få syndernas förlåtelse, medan den judiska farisén i så fall måste omvända sig till kristen tro först för att ställa allt till rätta. Det är alltid den kristna utgångspunkten som styr och även om den fariseiska fromheten uppgraderas med försäkringar om att den inte är så dålig som många tror, slutar den i dessa resonemang alltid med den fariseiska fromhetens bankrutt. Jag anser därför att man inte kan hävda att Odebergs bok *Fariséism och kristendom* sammantaget utgör en opartisk eller enbart positiv skildring av judisk tro och tradition. Med sitt eleganta och pedagogiska sätt bidrar boken, om än subtilt, till att befästa den kristna distansen till judendomen.

Sammanfattningsvis skall konstateras att *Fariséism och kristendom* länge har uppfattats som en epokgörande uppgörelse med nidbilder av fariseismen och det skall understrykas att det tillhör en av de största förtjänsterna med boken att den svenska publiken blir bekant med rabbiniska texter och källor, även om de citeras ur antologier, som Jesper Svartvik påpekat. Att på detta sätt framhålla de positiva kvaliteter som man kan tillskriva den fariseiska traditionen uppfattades som nytt och omdanande under denna tid, även om motsvarande exempel fanns på kontinenten. Odeberg visste genom sina religionshis-

toriska insikter att man bör undvika att presentera en religiös tradition genom atttendentiöst citera källtexter, och på ett sätt kan man säga att han håller sig till detta axiom i bokens början. Men hans tendentiösa misskrediterande av både rabbiner och liberala judiska teologers syn på människans fria vilja och förmåga att av sig själva göra gott, gör boken snarare till en manual för vad författaren anser vara en riktig och överlägsen protestantisk antropologi. Trots den välvilliga inledningen med uppgörelsen med de traditionella vrångbilderna av fariséerna punkterar Odeberg likväl den fariseiska fromheten med en paulinsk antropologi i luthersk tappning.

På det sättet har Odeberg ett konfessionellt perspektiv i sin värdering av fariseismen och det är inte förvånande att boken har blivit så omhulad i vissa protestantiska kretsar. Målgruppen var ju också just dessa. Spåren av Odebergs nazistiska förgångna märks i de reviderade versionerna av *Fariséism och kristendom*. Han blir dock i efterhand angelägen om att skildringen av den fariseiska traditionen inte skall missförstås och att de oförsiktiga formuleringarna i första upplagan inte skall kasta något dåligt ljus över honom själv. Som tidigare antytts var Odeberg känslig för kritik och negativ publicitet och boken *Fariséism och kristendom* kan på ett sätt representera hans positionering både som protysk förkämpe 1943 och hans strävan att framstå som en originell bibelforskare.



⁵⁴ Jfr Petré, 667.

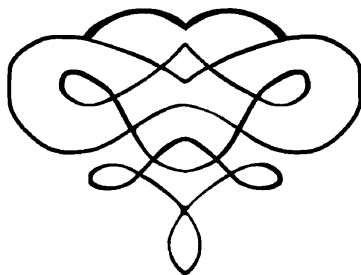
Summary

Hugo Odeberg (1898–1973) was professor in Biblical Theology with New Testament Exegesis in Lund, from 1933 to 1964. He was renowned for promoting an understanding of early Christian tradition in the light of Jewish texts. One of his major passions was Jewish mysticism.

Odeberg got high praise from the Swedish audience for his booklet *Pharisaism and Christianity*, which was published for the first time in 1943. By that time Odeberg was engaged in different pro-German enterprises both in Sweden and in Nazi Germany. After the War Odeberg was stigmatized for his pro-Nazi views and notable editorial work was done in his book; blatant anti-Semitic discourse was reformulated and negative statements about Jewish theologians were altered.

In *Pharisaism and Christianity* Odeberg argues against what he perceives as common and vulgar Christian misconceptions about the Pharisees. The Pharisees at large were devout and sincere in their religious conduct. They wished for nothing more than to serve the God of Israel with an open heart and honesty, according to Odeberg. Their religious strife, however, was flawed owing to their misconception of man's free will and the possibility to turn away from sin. Odeberg says that the sever danger of «Pharisaism» is self-deception. Because the Pharisees thought that they were good, they were in fact evil. Although perceived as promoting the Pharisees, Odeberg disqualifies their theology by having Protestant Lutheran anthropology as the land mark. The consequence is that Pharisaism becomes a danger both for Jews and Christians. However, the Jew's deception is more severe, and the Pharisaic Jew is kept as a negative example. At the same time, when Odeberg annuls the Pharisaic anthropology, he uses Liberal Jewish theologian as Leo Baeck as exponents for the Pharisaic tradition. Odeberg shares a negative appreciation of Reformed and Liberal Judaism with the German Nazi ideology.

The purpose of Odeberg's writing *Pharisaism and Christianity* was very likely many-folded. Firstly, he was eager to establish himself as an original and gifted biblical scholar in the Swedish context. Secondly, by disparaging Jewish anthropology, thus confirming the gap between Christianity and Judaism, Odeberg kept a window open towards his pro-Nazi colleagues in the Third Reich in 1943. According to the present author, Odeberg's relatively positive evaluation of the Pharisaic tradition does not match with his sweeping statements and low appreciation of liberal Judaism. The outcome of *Pharisaism and Christianity* still shows the superiority of Christianity against Judaism and thus contributes to the Christian anti-Semitic tradition.



«Människa, varför har Ni valt det här yrket?» — Ledarskap och praktik i nya riter

ANNE-CHRISTINE HORNBORG

Anne-Christine Hornborg är docent i religionshistoria vid Lunds Universitet och disputerade 2001 på en monografi om de kanadensiska mi'kmaqindianernas traditioner, natursyn i historisk och modern tid samt gruppens moderna miljöengagemang (A Landscape of Left-Overs: Changing Conceptions of Place and Environment among Mi'kmaq Indians of Eastern Canada). Mi'kmaqs traditionsförmedling skildras även i «Readbacks or Tradition?» *The Kluskap Stories among Modern Canadian Mi'kmaq*, European Review of Native American Studies, 2002, 16:1 s. 9-16 och i «Différentes perceptions du paysage: changement et continuité chez les Mi'kmaq», i Recherches Amérindiennes au Québec, 2004, 34:3 s. 45-57. Hornborg har förtutom fältarbete i mi'kmaqreservat (1992-1993, 1996, 2000) arbetat på Tonga (1998, 2001) samt Peru (2004). — Sedan 2003 arbetar Hornborg som forskarassistent i det tvärdisciplinära ämnet Ritual Studies. I hennes internationella publikationer beskrivs ritualens betydelse för förhandling om maktrelationer och identitet, inte minst för bearbetning av kroppsliga minnen och habitus, se t.ex. «Eloquent bodies: Rituals in the Context of Alleviating Suffering», i NUMEN 2005, 52:3, s. 356-394, «Being in the Field: Reflections on a Mi'kmaq Kekunit Ceremony», i Anthropology and Humanism 2003 28:2, 1-13 och «St Anne's Day — A Time to Turn Home» for the Canadian Mi'kmaq Indians», i International Review of Mission 2002, XCI: 361, s. 237-255. Riternas värld finns också beskriven i monografien Ritualer: Teorier och tillämpning. Lund: Studentlitteratur (2005).

Våren 2003 var jag i full gång med att renovera ett gammalt hus på min gård i Västerviks skärgård, då jag hittade en bunt tidningar som var ditlagda som isolering. En av dessa var *Husmodern* nr 3 från 1931. Jag bläddrade lite förstrött i denna och fick syn på en artikelrubrik som väckte mitt intresse. Den löd: «Människa varför har Ni valt detta yrke?» Fortsättningen på artikeln kändes inte främmande, trots att den skrevs för 70 år sedan: «Prästerna predikar, men deras kyrkor står tomma. Så klagas det över hela landet och ingen tycks råda någon bot mot det onda. Vad beror det på?»¹

Artikeln byggde på två rundfrågor som en svensk statskyrkopräst, G. Lennarth, skickat ut: «Varför besöker Ni icke gudstjänsten?» och «Varför besöker Ni gudstjänsten?». Han fick in

250 svar och Husmodern hade valt att publicera några av dem.

Den första insändaren är en «herre som på ett aggressivt och temperamentsfullt sätt säkert för mångas talan»:

Jag besöker kyrkan, därför att sången och musiken, som ingår i ritualen, skänker mig lugn och harmoni utan att samtidigt ingiva mig trötthetsförnimmelser något som jag däremot måste erkänna de flesta predikningar ge mig. Varför bibehåller kyrkan och dess utövare den gamla slentrianmässiga tonen över sina predikningar? Ingen modern ung människa kan känna sig gripen och fångslad inför en person som står på en predikstol och läser upp sin predikan utan själ och ande, utan nyanser och skiftningar i sin röst.

Jag har besökt många gudstjänster just för att studera den saken, och så sorgligt det låter, måste jag säga er att 75 av prästerna inte känna vad de talar om. Mer än en gång har jag haft lust att rusa på predikstolen, ta dem i kragen och säga:

¹ *Husmodern* 1931, nr 3, s. 16-17: «Människa, varför har Ni valt det här yrket?».

«Människa, varför har ni valt det här yrket? Så som ni står här och predikar på en ton finns det ingen intelligent människa som tror er. Har ni då aldrig varit kär, älskat en människa? Får inte rösten nyanser, skiftningar och värme utan att därför bli salvelsefull. Så skall ni också känna det när ni talar om det största och vackraste i livet, Gud!»

«Ja, det var ord och inga visor», skriver artikel-författaren. «Många komma nog att hålla med brevskrivaren, andra kommer att säga att han är för hård.»

En annan insändare betraktar gudstjänstbesöken som något man gör av vana, som en rutin: «min farfar och far gick till kyrkan, jag tillhör en gammal kyrksläkt ...». Några av insändarna kommenteras med att en del av husmödrarnas synpunkter skulle kunna ge statskyrkan uppslag till reformer, t.ex.: «Ändra tiden till kl. 1 eller möjligen kl. 12 för högmässa ... Det torde säkerligen vara flera nutidsjaktande människor, som vore tacksamma för en sådan ändring». De är främst kvinnor, som betonar att deras liv har blivit så stressat. Tider skall passas, mat skall lagas och de kan inte gå ifrån barnen. Några av dem yrkesarbetar men har fortfarande kvar allt ansvar för hemmet och dess sysslor. Men när någon anger att de uteblivna gudstjänstbesöken beror på att «... jag har inte lust ...», kommenterar artikelförfattaren det genast med att det kanske är här den egentliga orsaken finns: «Se det var där skon klämde ifrån början ... Ett stort flertal har låtit sig fångas i olustens kalla sövande famn. Det kostar strid att komma loss, det orkar ej nutidsmänniskan med.»

Det blir påtagligt för läsaren att insändarna upplever ett samhälle i förändring, och att «nutidsmänniskan» inte helt funnit sig tillrätta i upprottet. Det blir tydligt i den röst som avslutar artikeln: «I min hemstad har nästan allt levande liv upplöst sig. Föräldrar, syskon, ungdomsvänner, mina ungdomsideal. Men kyrkbänken, där en liten pilt satt och växte upp och hörde samma Guds ord, där samlar jag idag mitt efterlevande jag. Därför går jag i kyrkan.»

De nya riterna

Denna artikel vill diskutera en förändring i bruket av riter och rituellt ledarskap som skett under

1900-talet och som Husmoderns artikel från 1930-talet uttrycker ett behov av. Jag vill visa att riter fortfarande spelar en viktig roll för individen, men de kan idag konstrueras på ett annorlunda sätt än tidigare. Vid sidan av de mer traditionella formerna har det vuxit fram nya praktiker med andra ledare än de präster som 1930-talets församlingsbor mötte i församlinglivet. I vissa av dessa är det viktigt att fortsätta använda sig av det traditionella ritualbegreppet, medan det i andra kontexter, speciellt inom den s.k. måbra-marknaden,² finns en tendens att omklassificera handlingarna till en form av alternativ terapi³ och här är utövarna mindre benägna att tala om rit eller ritual.⁴

² Termen «måbra-marknaden» är hämtad från *Sydsvenska Dagbladet* 13/11 2004, (Daniel Ryden och Katia Wagner: «Du kan kalla dig diplomerad terapeut efter en kort kurs» och «Det är du som är problemet»).

³ För en förtjänstfull diskussion om begreppet «alternativ terapi», se Lena Löwendahls avhandling *Med kroppen som instrument: En studie av new age med fokus på hälsa, kroppslighet och genus* (Lund: Almqvist och Wiksell 2002), 27f., 65f., i vilken hon visar på svårigheten att avgränsa alternativmedicinska hälsoterapier från mer new-ageinriktade, eftersom även vad som synes vara rena kroppsterapier bygger på antaganden om en andlig värld, se också Lars Ahlin, *New Age — konsumtionsvara eller värden att kämpa för? Hemmets Journal och Idagsidan i Svenska Dagbladet analyserade utifrån Mary Douglas grid/group-modell och Pierre Bourdieus fältteori* (Lund: Teologiska institutionen vid Lunds Universitet, 2001). Idag finns det gott om terapier som blandar ett språkbruk hämtat från klinisk psykoterapi med healingrelaterade termer, t.ex. i «The Journey», som jag kommer att behandla längre fram. Eftersom jag kommer att använda mig av denna rörelse som exempel, använder jag mig här av begreppet alternativ terapi.

⁴ Rit och ritual används ofta synonymt, men det finns forskare som försökt att skilja termerna åt. En av dem är Ronald Grimes, *Ritual Criticism: Case Studies in its Practice, Essays on its Theory* (Columbia: University of South Carolina Press, 1990), 9–10, som har valt att definiera rit som «specific enactments located in concrete times and places.» Riter skiljer sig från vardagshandlingar och de har namn som Bar Mitzva eller dop. En rit ingår ofta som del i ett större system, en ritual. Ritual är för Grimes «the general idea of which a rite is a specific instance.» Grimes de-

Samhällsförändringar som urbanisering och industrialisering var märkbara redan i trettiotalets Sverige, men skulle accelerera under 1950- och 60-talen då det traditionella bondesamhället ytterligare löstes upp och vi fick en intensifierad inflyttning av landsbygdens befolkning till städer eller industriorter. De följande decennierna medförde migration från andra länder och en ökad pluralism, ytterligare förstärkning av det kapitalistiska marknadssystemet, kvinnornas frigörelse, massmedias växande betydelse och en allt längre driven individualism. Dessa förändringar kallar vi modernitet. Idag urskiljer forskarna en radikaliserad modernitet och talar om senmodernitet eller det postmoderna samhället.⁵ Alla dessa transformationer har satt spår i våra riter. Vi kan se hur de speglar det samhälle som föder dem, samtidigt som de utgör kraftfulla praktiker med vilka människor kan omarbota sin vardag. De är således, som socialantropologen Clifford Geertz skulle säga, både modeller av och för samhället.⁶

De nya riterna skapas för att passa nutidsmänniskan och därmed svarar de bättre på de behov som redan 1930-talets «moderna» människor efterlyste. Hur ser dessa nya riter ut, hur presenterar sig de nya ledarna, vilka effekter vill man uppnå och till sist, en mycket känslig fråga, finns det anledning att mana till besinning? Fyra grundkomponenter verkar vara vägledande för de nya praktikerna som växer fram i Sverige: självutnämnda ledare, individcentrering, jagutveckling och starka upplevelser. Vi skulle även kunna tillägga en femte och mindre explicit beståndsdel, profit. Riter har nämligen blivit en lukrativ affärsverksamhet och marknadsförs som förlösande varor för trötta själar eller till dem

definition visar på en viktig distinktion: riter är vad människor faktiskt utför, ritual en formell definition av ett system som inkluderar olika riter. För de flesta forskare har dock diskussionen rört sig om huruvida det över huvud taget går att definiera vad som är rit och ritual. Kritiker (t.ex. Catherine Bell, *Ritual Theory, Ritual Practice*; New York: Oxford UP, 1992) menar att all praktik utspelar sig i en kulturell kontext och därmed relativiseras ritualbegreppet. Bell föredrar därför att tala om ritualisering som ett strategiskt sätt att handla vilket inbegriper maktrelationer.

som vill utveckla Självvet. Men innan jag diskuterar de nya riterna och de ledare som konstruerar dem vill jag säga något kort om bruket av symboliska och indexikala tecken.

Från symbol till index

En av de mest inflytelserika ritualforskarna, Victor Turner, tillbringade långa tider i fält hos ndembufolket i nord-västra Zambia och har i ett flertal verk skildrat det rituella livet med hjälp av exempel hämtade från detta bantutalande stam-

⁵ Det moderna/postmoderna tillståndet, relevant för praktikernas utformning finns noga utforskat av t.ex. Zygmunt Bauman, «Is There a Postmodern Sociology?», 217–239 i *Postmodernism: Theory, Culture Society*, vol 5, nr 2–3, (red. M. Featherstone, London: Sage, 1988), och Z. Bauman, *Intimations of Postmodernity* (London & New York: Routledge 1992), Paul Heelas, *The New Age Movement: The Celebration of Self and the Sacralization of Modernity* (Oxford: Blackwell Publishers 1996), *Detraditionalization: Critical Reflections on Authority and Identity* (red. P. Heelas, S. Lash och P. Morris; Cambridge, Massachusetts: Blackwell, 1996) och *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality* (red. P. Heelas och Linda Woodhead; Malden: Blackwell, 2005). Jonathan Friedman, *Cultural Identity and Global Process* (London: Sage Publications 1994), Wouter J. Hanegraaff, «Prospects for the Globalization of New Age: Spiritual Imperialism Versus Cultural Diversity», 15–30 i *New Age and Globalization* (red. Mikael Rothstein; Aarhus: Aarhus UP, 2001), Anthony Giddens, *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age* (Cambridge: Polity Press, 1991), Mike Featherstone, *Consumer Culture and Postmodernism* (London: Sage 1991) för att nämna några. Forskare har på senare tid även börjat tala om en Next age, som kännetecknas av att Myself ersatt Self, se t.ex. Massimo Introvigne, «After the New Age: Is there a Next Age?», 58–69 i *New Age and Globalization* (red. Mikael Rothstein; Aarhus: Aarhus UP, 2001). Vidare har narcissism och självbespeglning (se Christopher Lasch, *The Culture of Narcissism — American Life in an Age of Diminishing Expectations*; New York: W.W. Norton & Company, 1978) trängt undan drömmen om den Utopiska eran («the new age») som var ett kollektivt mål för de första new agarna.

⁶ Clifford Geertz, *The Interpretation of Culture: Selected Essays* (New York: Basic Books, 1973), 112.

folk.⁷ Han upptäckte snart vilken viktig funktion symbolerna hade i riten som dess minsta betydelsebärande enheter. Genom att traditionen tillhandahöll ett register av symboler som deltagarna i riten på olika sätt tolkade och gav mening, skapades möjligheter till både samhälleliga och individuella förändringar.

Eftersom ndembus kultur, trots kolonisering, kännetecknades av en större homogenitet än dagens svenska samhälle, fanns ett samspel mellan de traditionella symbolerna, samhället och individen som den rituella processen främjade. Men hur påverkas traditionella symboler av ett samhälle som mer kännetecknas av pluralism och individualism än av tradition och släktband? Två tendenser verkar kunna urskiljas. I ett första skede skapar moderniteten en skiljelinje mellan den offentliga sfären och det privata livet, men när moderniteten radikaliseras kan det mycket privata och individuella uttrycket bli det som officiellt exponeras. Paradoxen verkar vara att ju mer den autonoma individen skapas och förstärks av det sekulariserade samhället, desto större behov har denne att återföra det privata livet till det offentliga rummet. Det som tidigare sågs som något högst privat (familjeproblem, skilsmässor, psykisk ohälsa eller den egna kroppen) görs idag till en offentlig angelägenhet genom att exponeras i massmedia (talk shows, debattprogram, dokusåpor eller i extreme make-over). Det privatets offentliggörande och individfokuseringen får också konsekvenser för bruket av symboler och det rituella utövandet.

Intresset för det individuella och personliga kommer till uttryck i bruket av att byta ut symboliska uttryck mot indexikala tecken. En symbol är ett tecken som bygger på konvention och är därmed kulturbunden. Vi måste lära oss att en rött ljus betyder förkörsrätt i trafiken eller att en ros är kärlekens blomma, eftersom det inte finns en självklar förbindelse mellan tecknet och det betecknade. Ett index anger däremot en närhet eller förbindelse med det betecknade, dvs. rök är

ett tecken för eld eller ett hundskall för en hund.⁸ Indexikala tecken förmedlar därför en viss kunskap om det betecknade.

Eftersom symbolen bygger på konvention kan snabba omstruktureringar i samhället göra att det rika symbolspråk en tradition bär på bleknar eller förlorar sin mening. Subgrupper kan istället ta fram nya, starkt känsloladdade symboler och individen kan skapa egna, personligt betydelsebärande tecken. De förstnämnda används ofta för att exkludera andra samt stärka en kollektiv identitet och de sistnämnda växer fram ur djupt personliga behov. Individen kan också välja att bruka indexikala tecken när han eller hon vill framträda i offentliga sammanhang eftersom dessa, till skillnad från traditionens symboler, tydligare representerar personen i sig.

Dagens begravningsannonser visar denna förändring i teckenbruk när kristenhetens traditionella symbol korset får ge vika för indexikala tecken.⁹ En orsak kan vara att korset för många har förlorat sin traditionella mening och blivit en symbol för död och inte det eviga livet. Därmed har det också blivit ett alltför dystert tecken att använda för de bortgångna. En annan orsak kan vara en önskan att exponera det specifikt personliga i en annars anonym kontext. Bilder på t.ex. hundar, katter, traktorer, blommor, noter eller rubankar är alla indexikala tecken, vilka ger läsaren information om den avlidnes personlighet. Läsaren förstår, trots att personen i annonsen är obekant, att denne med all säkerhet varit hundälskare, tyckt om blommor, varit lant-

⁸ Se Charles S. Peirce, *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce* (red. C. Hartshorne and P. Weiss; Cambridge, MA: Harvard UP, 1980) för vidare diskussion om index och symbol. Peirce diskuterar också ikon som ett tredje tecken.

⁹ För en intressant undersökning av denna förändring se Curt Dahlgren, *När döden skiljer oss åt ... Anonymitet och individualisering i dödsannonser: 1945–1999* (Stockholm: Databokförlaget AB, 2000). Efter tsunamins verkningar användes till och med i en begravningsannons en bild på palmer och en våg, men här kan vi varken tala om en symbol eller ett index, utan bara ett tecken för dödsorsaken. Troligen var detta en mycket enstaka företeelse, för vi kan rimligtvis inte förväntas oss att begravningsannonser framöver skall t.ex. visa upp kraschade bilar.

⁷ Se t.ex. Victor Turner, *Schism and Continuity in an African Society* (Manchester: Manchester UP, 1957), *The Forest of Symbol: Aspects of Ndembu Ritual* (New York: Cornell UP, 1967), *The Drums of Affliction* (Oxford: Clarendon Press, 1968) och *The Ritual Process* (Chicago: Aldine, 1969).

brukare, gillat musiker eller varit en händig snickare.

Även musiken i riterna väljs mer indexikalt än hämtas ur en traditionell kanon. Ledmotivet från *Rosa Pantern* kan spelas på begravningar och *När guldet blev till sand* på bröllop. I båda fallen har musiken med största sannolikhet någon direkt anknytning till dem som står i centrum för riten. Men även om traditionella symboler, handlingar eller musikval ger vika för det indexikala, får ofta själva grundstrukturen på den traditionella inramningen vara kvar (seden med begravningsannonser, vigselakten).

Liturgier och performance-ritualer

En förskjutning från symbol till index är också märkbar i utformningen av de rituella handlingarna. Det finns idag en önskan om att dessa mer ska konstrueras utifrån individens behov och uttrycka det personliga än följa traditionens på förhand föreskrivna symbolakter. Fortfarande är riter viktiga för individen, men de kan idag specialdesignas för deltagaren, utföras i hem eller på helgkurser, av andra rituella ledare än vad samhället eller traditionen auktoriserat och med en annan inriktning på själavården än vad både den kliniska terapin eller den kyrkliga liturgin använder sig av.

I två mycket uppmärksammade böcker, Roy Rappaports *Ritual and Religion in the Making of Humanity* (1999) och Caroline Humphreys och James Laidlows *The Archetypal Actions of Ritual* (1994), diskuteras på ett intressant sätt de rituella handlingarnas karaktär i ett försök att formulera en generell ritualteori. För att ge teorierna rättvisa krävs en omfångsrik genomgång, men kort kan sägas att dessa forskare främst undersökt det vi kallar liturgiska ritualer, vilka kännetecknas av en strikt manual med i förväg noga uppställda rituella akter som skall utföras. Humphrey och Laidlow anger som ett viktigt kännetecken på rituella handlingar att de är arketyper¹⁰; deras utförande är på förhand definierat och förankrat i en traditionell kontext. De är därför symboliska handlingar som kulturen tillskri-

vit en innebörd och ritdeltagarens uppgift är att hära dessa stipulerade handlingar. Vi har således två riter i aktion, den abstrakta som finns nedlagd i traditionen som en modell och den konkreta som deltagaren skall utföra.¹¹ Om vi ska jämföra riten med en romantext, så finns det i riten ett dubbelt författarskap, en «text»(rituell akt) har traditionen «skrivit», den andra «författas» av deltagaren. Vilken mening (dvs. varför riten utförs) som den enskilde författaren lägger in i sin text (den rituella akten som faktiskt utförs) kan variera (precis som en tolkning av en text kan variera mellan olika läsare).¹²

Ovan kunde vi läsa om en kyrkobesökare som följde tidiga generationers vana att besöka gudstjänsten. Deltagandet hade blivit ren rutin, utan att personen lade in någon betydelse i detta mer än att vanan skänker trygghet. Liturgiska ritualer kan erbjuda detta, eftersom deras karaktär av dubbelt författarskap frikopplar individens intention från den föreskrivna rituella handlingen. Detta behöver inte utesluta att deltagarna också kan reflektera över betydelsen hos handlingarna de utför eller att de kan uppleva starka känslor, men ritens betydelse är inte avhängig individens upplevelser. Rappaport menar att deltagandet i en liturgisk ritual inte behöver bygga ens på en tro för att den skall få en verkan, bara på en acceptans hos deltagaren att rätt utföra det rituella åtagandet. Deltagarna blir gifta, oavsett tro och inställning till äktenskapet, bara de deltar i den av traditionen sanktionerade riten och under ledning av en auktoriserad ritualledare utför de föreskrivna handlingarna.¹³

¹¹ Caroline Humphrey & James Laidlow, *The Archetypal Actions of Ritual* (Oxford: Oxford UP, 1994), 89ff.

¹² Jfr med Ronald Barthes litteraturteori om textualitet, «Theory of the Text», 31–47 i *Untying the Text: A Post-Structuralist Reader* (red. R. Young, London: Routledge and Kegan Paul, 1981), i vilken han betonar textens öppenhet och att dess mening aldrig till fullo kan fångas. Han lägger stor vikt vid läsningen som aktivitet och menar att varje läsare producerar sin specifika och distinkta tolkning, om än inte helt unik, i relation till den «kulturella texten».

¹³ Roy Rappaport, *Ritual and Religion in the Making of Humanity* (Cambridge: Cambridge UP, 1999), 169ff., se också 24.

¹⁰ Ej att förväxla med Jungs arketyper.

Men riten som en härmning av en arketyper verkar inte tilltala dagens människor. De vill inte bara imitera de handlingar som en tradition har föreskrivit utan riterna ska istället skapa möjligheter att uttrycka det personliga. Utan starka upplevelser och ett personligt engagemang får riten ingen mening och känns misslyckad. En längtan efter dess förlösande kraft syntes tydligt när personen från 1930-talet angrep kyrkan och prästens slentrianmässiga ton i predikningarna. De kyrkliga, liturgiska ritualerna har därför idag fått konkurrens av en efterfrågan på s.k. performance-centrerade ritualer, i vilka improvisation, förändringsprocesser och starka effekter för individen betonas.¹⁴ I de performance-centrerade riterna skapas starka effekter genom att det lämnas utrymme för improvisation efter individens behov. Riten skall mer konstrueras efter deltagarens personlighet än att deltagaren ska göra de föreskrivna handlingarna rätt. Deltagarna vill att riten ska tala direkt till dem och de rituella handlingarna blir mer indexikala till sin karaktär, då de utformas efter den som är föremålet för riten. Detta ställer andra krav på ritualledarna, på ritens konstruktion och dess möjlighet att skapa starka effekter och upplevelser.

I dagens Sverige har därför nya praktiker vuxit fram som bättre svarar på de nya önsningar som ställdes redan under 1930-talet. Den sekularisering och det ointresse för religion och det rituella, som Husmoderns artikelförfattare tyckte sig se växa fram, verkar ha kommit av sig. Istället blommar riterna och andligheten för fullt, men under nya former och med nya ledare än de traditionella.

De nya rituella ledarna

I min artikel vill jag urskilja tre kategorier av moderna rituella ledare, som utmärker sig för skilda utgångspunkter och självbeskrivningar i sina verksamheter.¹⁵ Vi kan kalla dem Akademikern, Allkonstnären och Den Terapeutiska Helaren. De använder sig av performance-centrerade ritualer för att deltagarna skall känna att riten riktar sig direkt till dem för att ge största möjliga upplevelser och resultat.

Academikern

Det första exemplet på en senmodern, rituell ledare hämtas från universitetsvärlden. Denna akademiska ritspecialist disputerade 2005 på en avhandling om rit och hälsa.¹⁶ Hon presenterar sig på sin hemsida (www.riter.nu 2006-02-17) som en «rituell vägledare, ... en sekulär eller profan präst ...» I sitt rituella ledarskap vill hon kombinera sin «kunskap om riter med både konstnärligt och psykologiskt kunnande» för att «fylla en prästs funktion — men utanför kyrkans religiösa ramar.»

Den akademiska ritmästaren är således inte bara doktor i religionspsykologi utan ställer också upp och skapar riter för den som vill. Hon erbjuder «konferenser, fortbildningar och enskilda föreläsningar inom områden som rör hälsa, existentiella frågor, rit, kreativitet och personlig utveckling», traditionella riter som bröllop och begravning, men också nyskapade riter specialdesignade «för att hantera stress och utbrändhet, eller i samband med relationskriser.» I en artikel i Svenska Dagbladet den 27 dec. 2004 beskrivs hur en kvinna, Elisabeth Lundberg, får hjälp av den akademiska ritmästaren

¹⁴ Humphrey & Laidlow, 8, 11. Se även Bell (*Ritual: Perspectives and Dimensions*, New York/Oxford: Oxford UP, 1997), 189–190, som beskriver hur de individcentrerade riternas fokuserar sig på «personal spirituality or the individual's spiritual potential ... Doctrines and ethical teaching are downplayed in favour of language that stresses highly personal processes of transformation, realization, and commitment.»

¹⁵ Indelningen gör inte anspråk på att täcka in hela det stora fält med verk samma ledare och praktiker som växer fram i dagens Sverige. Dessutom är det inga heldragna linjer mellan dem, utan det kan ske en viss överlappning mellan praktikerna.

¹⁶ Maria Liljas Ståhlhandske, *Ritual Invention: A Play Perspective on Existential Ritual and Mental Health in Late Modern Sweden* (Uppsala: Diakonivetenskapliga institutet, 2005).

med att hantera sin stress.¹⁷ Tillsammans utformade de en rit som skulle hela henne. Elisabeth skulle under några veckor skriva ned på små lappar de situationer som stressade henne. Sedan utfördes riten i hennes vardagsrum och inleddes med att ritmästaren läste en personlig text. Sedan lyssnade de på «extremt stressig musik», lade alla stresslappar i en kopparkittel och eldade upp dem. Under tiden som lapparna förvandlades till aska fick Elisabeth mycket starka upplevelser. Dessa tolkades av hennes ritmästare som avslutade riten med att läsa en personlig dikt.

Eftersom den akademiska ritmästaren har disputerat i religionspsykologi med riter och hälsa som avhandlingsämne är hon väl inläst i ritteorier och metoder. Avhandlingen bygger på ritualteoretiker som Victor Turner och hans forskning om ritens liminala fas, Catherine Bells teorier om ritualisering och Ronald Grimes normativa försök att värdera ritual.¹⁸ Dessa forskares teorier om rit och ritual används som inspirationskällor i konstruktionen av nya riter.

Allkonstnären

Exempel på en annan kategori av rituella ledare finns på nätet, *passageriter.com*. Passageriter är en term som hämtats från Arnold van Gennep, som studerade ritens förmåga att transformera objekt eller individer till nya kontexter.¹⁹ I kategorin «Allkonstnären» framtonar ett annat ledarskap än «Akademikerns». Här vill ledarna lägga till ytterligare kvaliteter än de rent akademiska i sin självbeskrivning och marknadsföring. Den ena av dem är en kvinna som presenterar sig som vårdarinna och ritualist, initierad i den egyptiska Misraimriten. Hon är även sångare (svensk folkmusik, jazz och barockmusik). Den

andre ledaren i *passageriter.com* är en man med en lång CV som inkluderar såväl gästföreläsningar på Högskolan i Gävle i alternativ pedagogik och kunskapsteori, som initiering i Misraimriten genom Merlinorden, kunskaper i nordisk sejd och i antroposofi. Han har också i flera år vandrat i Arizonas och New Mexicos berg och finns nu i Järna.

Liksom den akademiska ritmästaren betonar dessa ledare att det finns ett stort behov av riter i det sekulariserade samhället. Även här diskuteras ritualledaren och deltagaren tillsammans tid och plats för riten samt dess innehåll. Det finns personligt utformade riter för dop, skilsmässa, könsmognad, begravningar och bikt. Kyrkorum kan användas, men också ett berg eller andra natursköna ställen kan bli aktuella, allt efter kundens önskemål. På hemsidan finns t.ex. bilder på en av ledarna, som uppträder i ett sångspel i Trosa kyrka den 1 september 2001.²⁰ Hemsidan har uppdaterats med aktuella händelser som tsunamikatastrofen och riter erbjuds för att bearbeta detta trauma.

Den insändare som i Husmodern vemodigt upplevde ett nytt samhälle växa fram med andra relationer än de som byggde på släkt och tradition, såg i kyrkans riter en chans att få kontakt med det förgångna. Men i *passageriter* är man mindre nostalgisk till traditionen. Ledarna skriver att dagens moderna människa har ett annat behov av tankefrihet och att de religiösa uttrycken måste individualiseras för att de skall vara aktuella för nutidsmänniskan. Vår kultur har förändrats, anser de, och därmed har de «gamla passageriterna» förytligats, fossiliserats

¹⁷ Svenska Dagbladet 21/12, (Anna Lagerström: «Riten kan hela oss»). En liknande rit, men där deltagaren heter Katarina, finns på Ståhlhandskes hemsida, www.riten.nu, (2006-02-17). Det framgår inte om «Katarina» är densamma som Elisabeth, eller om vi här får ett exempel på en rit som återanvänds för att lindra stress och oro.

¹⁸ Se t.ex. Turner, 1969, Grimes, 1990 och Bell, 1992. Dessa forskares arbeten har idag blivit ett slags «kanon» för ritualforskaren och även för dem som vill skapa och leda egna riter.

¹⁹ Arnold van Gennep, *The Rites of Passage*. Chicago: Chicago UP, [1909] 1960) intresserade sig för hur en individ eller ett objekt via ritualen transformerades till en ny funktion, en ny status eller ny roll i samhället. Han delade upp riten i tre viktiga faser, separationsfasen, den liminala fasen och återföringsfasen. Van Genneps ritualteori har utvecklats av Victor Turner (1957, 1967, 1968, 1969), som speciellt undersökte den liminala fasens betydelse. I denna mest kritiska fas i riten hör deltagaren varken till gamla ordningen eller den nya och det är här förvandlingen äger rum med hjälp av ett rikt symbolspråk.

²⁰ www.trosakoren.se/Paradisfagel.htm (2005-04-01).

och blivit otidsenliga.²¹ Tradition har här blivit detsamma som stel konvention men ledarna vill inte kasta den i sjön utan hålla den vid liv genom att uppdatera dess uttryck och blanda den med andra. Innebörden i ordet stannar således inte vid den kristna traditionen utan anspelar på en universell kraft, «en mänsklig, naturnära andlighet», där alla kulturer i nutid och dåtid kan mötas: kristendom, hedendom, indisk vishet etc.

Ett exempel på det utbud *passageriter* erbjuder är en alternativ konfirmation. Undervisningen som ges sägs vara «både individ- och könsanpassad». Pojkar och flickor skiljs åt och genomgår sex förberedande sessioner, en gång i veckan eller en gång i månaden. Ämnen som diskuteras är könsroller och sexualitet, identitet och grupptillhörighet, andlighet, myter, samt att de unga tränas i «mod, personligt uttryck, vilande vakenhet och inlevelse».²²

Den Terapeutiska Helaren

Den tredje kategorin av rituellt ledarskap skulle kunna beskrivas som Den Terapeutiska Helaren och får här exemplifieras med en engelsk kvinna, Brandon Bays. Hennes bestseller *Resan (The Journey)* marknadsförs som en kurs i självläkning och under hennes ledning har ett nätverk av auktoriserade *Resan*-terapeuter certifierats internationellt och i Sverige.²³ Titeln «auktoriserad terapeut» är förvillande lik akademiskt skolade terapeuter, men eftersom yrkesbeteckningen terapeut är formellt skyddad genom legitimering, måste Bays stab använda sig av prefixen «auktoriserad Resan-», för att inte anmälas för olaga marknadsföring. *Resan*-initierade skall således inte förväxlas med legitimerade psykoterapeuter med mångårig universitetsutbildning, utan marknadsföringen som terapeuter är ett sätt att skapa trovärdighet. De annonserar i dagspress eller via hemsidor på Internet om sina möten och tjänster och bygger upp en praktik som liknar modern affärsverksamhet.

Brandon Bays *Resan* passar bra in som ett uttryck för den nya andligheten som forskaren

Paul Heelas (2002) beskrivit. Här finns en betoning på det personliga, på livet med stort L och att individen i detta liv skall nå sitt «högre jag» med hjälp av andlig träning, övningar och engagemang. Den ritualiserade praktik som används har en stark terapeutisk betoning, talar till «hjärtat» och menar att den står för en djupare andlighet och snabbare verkan än vad de traditionella religionerna eller de kliniska terapierna kan erbjuda. Bays alternativa terapi kan därmed liknas vid en spiritualiserad terapi och hennes ledarskap karaktäriseras som Den terapeutiska helaren.

Bays talar om att frigöra sin inre kapacitet, att leva efter sin «högsta potential» och att få uttrycka sitt «sanna jag».²⁴ Hon är nogga med att betona att helt vanliga människor med hennes metod uppnår extraordinära resultat. Det finns, enligt henne, gamla känslomässiga mönster lagrade i våra celler som ett minne och som hennes terapeuter kan hjälpa den sökande att bearbeta. Så här marknadsför Bays sin andlighet och verksamhet: «We hear the whispering of our soul calling to us, but feel unable to access that greatness ... no matter how deep the issue is and no matter how much you have struggled with it, the

²³ Det finns en medveten tanke bakom formuleringen *auktoriserade Journey*-terapeuter. En legitimerad terapeut måste genomgå en akademisk utbildning för att få kalla sig legitimerad, som är en kvalitets-säkring av utbildningen för att vårdsökande ska vara garanterade kvalificerad vård. Det är olagligt att utan godkänd examen presentera sig som leg. terapeut, något som *Resan*-terapeuterna är väl medvetna om och därför beskriver de sig som auktoriserade *Resan*-terapeuter när de marknadsför sig själva på nätet för att undgå samhällets legitimeringskrav (se t.ex. nätkatalogen sunet.se, där *Resan*-terapeuter gör reklam för sin verksamhet på samma sidor som de leg. terapeuterna finns). Leif Gudmundsson, jurist på Socialstyrelsen, är starkt kritisk till detta och anser att de nya «terapeuterna» «... jobbar under kvacksalveriregler och på det området har Socialstyrelsen inte någon tillsyn» (Daniel Ryden och Katia Wagner: «Du kan kalla dig diplomerad terapeut efter en kort kurs» och «Det är du som är problemet», i *Sydsvenska Dagbladet* 13/11 2004).

²⁴ »Deep inside of all of us a huge potential beckons, waiting to open us to the joy, genius, freedom and love within ...» (www.thejourney.com/ 2005-05-08).

²¹ www.passageriter.com/ riter/ livsfaser (2005-04-01).

²² www.passageriter.com/fragor/konfirmation (2005-04-01).

possibility exists for you to become absolutely free, whole and healed.»²⁵

Resan är utan tvekan en gren av New Age-rörelsen, som utgår från ett språk som är anpassat till dagens individualiserade sökande efter helande och hälsa. Det finns till och med en modern mirakelberättelse kopplad till rörelsens ledargestalt och ritmästare. Brandon Bays hade, innan hon gjorde sin inre resa, i sin kropp en cancertumör som beskrivs stor som en basketboll. Efter Bays nya insikter om sig själv försvann tumören snabbt och hon vill nu lära andra att väcka de helande krafterna inom sig så att också deras kroppar och själar kan läka. *Resan* har därmed likheter med helbrägdarörelser. Här finns helgkurser där man helar varandra med coaching, som tar fram starka upplevelser hos deltagarna. Det finns ett tydligt missionerande inslag i verksamheten («läs boken») och den försöker engagera hela familjen. Således finns det *Journeyman*, där män kan bearbeta maskulinitet och dela sina erfarenheter om kvinnor, relationer och sex.²⁶ Det finns också *Journey for the kids*-sessioner, där barnen gör «resor», coachade av tränare, mediterar, sjunger och dansar.

Med *Resan* utlovas oanade möjligheter och resultat, något som ska locka den besvikne eller stressade nutidsmänniskan om hon nu skall sätta tid och pengar på en verksamhet utöver det mest nödvändiga.

Effekter och starka upplevelser

I artikeln från Husmodern beklagade sig en av insändarna över att den moderna människan inte kunde känna sig gripen och fångad när prästen predikade «utan själ och ande, utan nyanser och skiftningar i sin röst». Personen efterlyste de starka upplevelserna, vilka har blivit de moderna riternas varumärke. Ett bröllop skall inte bara följa den traditionella liturgin utan konstrueras så att det blir ett unikt och storslaget minne både för det äkta paret och för deltagarna. Detta ställer stora krav på påhittighet (den rituelle mästa-

ren behövs) samt ekonomiska resurser för att riten ska kunna iscensättas.

Elisabeth, som fick hjälp med att genomgå en antistressrit, beskriver att när hon brände sina lappar i en kopparkittel så var «det som om någon drog ut stressen genom en öppning i bröstkorgen. Det var en mäktig upplevelse ... Jag kände mig helt tom, som om något hade försvunnit ut ur mig.»²⁷ Elisabeth skulle sedan föreställa sig att hon skulle gå in i en liten dörr i huvudet för att i sitt inre hitta en plats för vila. Elisabeth hittar denna strax under naveln, ett stort rum i rött med en skön soffa i. Hit kan hon sedan återvända när vardagen blir stressig och hon vill uppleva lugn och ro.

Den akademiska ritmästaren lägger stor vikt vid att riten ska vara personligt utformad och svara på individens specifika behov. Därför måste den anpassas till individen. Samtidigt betonar hon sin roll som ritualledare: «det är lätt att köra fast när man ska skapa något på egen hand. Som rituell vägledare kan jag både hjälpa till och bolla idéer, och komma med konkreta förslag.»²⁸

I Brandon Bays *Resan*-sammankomster är det de starka effekterna som utlovas i reklamföreningen. *Resan*-terapeuterna lovar extraordinära resultat där nyandliga termer och helande marknadsförs, ibland tillsammans med vaga, nyskapade kliniska termer som NLP-processer.²⁹ På nätet finns flera hemsidor av deltagare som beskriver sina upplevelser. Här är ett samtal mellan två chattare:

<Melle> Du har genomgått en Resa va?

<nicke> Ja det har jag. För några veckor sedan.

<Melle> funkade det?

<nicke> Det funkade väldigt bra. Det fick mig till

²⁷ Svenska Dagbladet 27/12 2004. (Åsa Blomstedt: «Genom riten fann Elisabeth lugnet inom sig»).

²⁸ www.riter.nu/rituell.html 2006-02-17.

²⁹ En metod, som ofta refereras till är NLP-träning (Neuro-Linguistic Programming), som blivit ett botemedel för det mesta, enligt dess förespråkare. Bl.a. hävdar dessa att dyslexi kan botas med denna metod, något som Mats Myrberg, professor i specialpedagogik starkt reagerat mot och hänvisar till kvacksalverilagstiftningen, se *Expressen* 20/11 2005: «Varning för <undermedel> mot dyslexi».

²⁵ <http://www.thejourney.com/> (2005-05-08).

²⁶ www.thejourney.com/ourprograms/journeyman.html 2005-05-08.

att våga prata om sådant som jag så länge har hållit för mig själv.

...

<Melle> jag läser Resan just nu...har dock svårt att se mig själv känna alla de där olika lagren av känslor...

<nicke> Resan släpper upp mycket. Och det är enklare att utföra den med någon annan.

<nicke> Jag hade svårt att möta helheten.

<Melle> ja...

<nicke> Gud är så enorm.

<Melle> så det kändes jobbigt??

<nicke> Våldigt. För det blir så tydligt att jag är just denna helhet men jag känner inte att jag är det.

<Melle> gick du alltså igenom den där hemska, svarta intigheten?

<Melle> ooh

<nicke> Kontrasten mellan vardagen och gud är väldigt smärtsam

<Melle> kan jag tro

<nicke> Ja, jag lät mig uppslukas av mörkret.

<Melle> vardagen är liten, snäv o torftig för det mesta

<Melle> hur kändes det?

<nicke> Och friden följer i dess fotspår.

<nicke> Oj, jag kände att allt sattes på spel.

<Melle> som om hela meningen med ALLT ifrågasattes?

<nicke> Liv eller icke, allt jag känt och allt jag var/är rädd för finns i det mörkret

<Melle> usch

<nicke> Så min tolkning är att jag släppte taget och lät mig falla men inte helt utan vissa förbehållningar.

...

<nicke> Vi är inte medvetna om våra val och vår härköms. Vi har glömt att vi är änglar, att vi är gud.³⁰

Samtalet visar vilka starka känslor som deltagarna kan uppleva i *Resan*. I detta fall talar «nicke» om att «möta helheten» och «Gud». «Att utföra den [*Resan*] med någon annan» syftar troligen på rörelsens koncept att tillhandahålla en coach till varje deltagare, för att hjälpa deltaga-

ren med den inre resan. Ridtagarens upplevelse av vardagen som «liten, snäv o torftig» och dess kontrast («gud») gör att vi här kan tala om en spiritualiserad terapi med karismatiska inslag.

Några reflektioner över de nya riterna

När levnadsstandaren ökar och tryggas i ett samhälle kan invånarna, på ett helt annat sätt än då resurserna är knappa, börja intressera sig för eget välmående. Individens strävan efter att ha framgång i den materiella världen riktas istället mot att ha framgång i Livets värld, dvs. förverkliga den unika potential man fått till skänks här och nu. För den moderna människan kan detta bli ett ensamarbete och hon står inför en mängd valmöjligheter som det pluralistiska samhället erbjuder.

Betoningen av individen, frikopplad från traditionens och släktens band och därmed fri att göra egna val, liksom de rituella ledare som lärt sig skapa ett varierat utbud av riter anpassade efter specifika individers behov, har genererats ur en viss tidsanda. De rituella uttryck och handlingar som tidsandan genererar och erbjuder blir de som känns bekväma och verkningsfulla för ridtagaren, eftersom de är anpassade till hennes vardag. Individ, samhälle och praktik lever därmed i ömsesidig symbios, vilket kan vara en förklaring till varför de nya praktikerna lockar nutidsmänniskan. Om de nya riterna är anpassade och funktionella för den moderna människan, eftersom hon får starka upplevelser och nya krafter att ta itu med utbrändhet, alienation och en stressig tillvaro, borde de vara önskvärda inslag i samhället. Ändå har det riktats kritik mot dem. Finns det anledning till en kritisk granskning?

En kritik av postmoderna riter eller «anything goes»-mentaliteten kommer från ritualforskaren Ronald Grimes, som myntade begreppet *ritual criticism*, för att med hjälp av detta begrepp utveckla en metod att bedöma riter och därmed göra dem mer verkningsfulla. Han varnar för, trots sin öppenhet att experimentera med den rituella formen, att människor idag kan bli lätta byten för politisk, ekonomisk eller medial exploatering.³¹ Om man inte ser upp, menar Grimes, kan riterna utvecklas till reaktionära hand-

³⁰ www.paranormal.se/topic/resan.html (2006-02-19). Paranormal.se är en webbsida, vars grundare presenterar sig som: «ett kollektiv av varelser som vill öka vår vetskap om de paranormala fenomenen. Vi delar med oss av vår kunskap formellt genom texter och informellt genom samtal och möten.»

lingar eller vandalisera andra traditioner. Det finns en sorts kulturell imperialism i de postmoderna riternas verksamhet, menar han. Utövarna hämtar okritiskt praktiker och symboler från andra kulturer under förevändning att det sker i ett slags jungiansk, arketypisk anda. Det som lånas sägs vara «universellt» och «omedvetna strukturer» som ingen kultur kan ha monopol på.

Utbytet mellan kulturer sker inte alltid på lika villkor, säger Grimes. Konstnärer kan låna symboler av indianer, men om dessa sedan skulle använda motiven för att producera t.ex. t-shirt till försäljning faller plötsligt trycken under copyrightlagen.³² Det finns också en kritik i indianreservaten som riktas mot vad som ses vara kulturexploatering. Under mina fältvistelser och forskning hos mi'kmaqindianer i Kanada fann jag ofta hos reservatsborna ett utbrett missnöje med vita som ville «go Native», deltog i riter och experimenterade sedan på egen hand med dessa. «First you took our land, and now you take our culture», var en av de kritiska kommentarerna som fälldes.³³

Rit som en vara

En annan viktig invändning mot de nya riterna är att de har blivit varor, som kan säljas till den behövande för ibland mycket höga kostnader. De självutnämnda ritualledarna måste skickligt marknadsföra sitt hantverk för att locka kunder. Poeten Kristina Lugn har med självdistans i en av sina dikter uttryckt det så här: «Det finns inget så lättexploaterat som människors ensamhet. Det är grunden för hela min affärsverksamhet.»³⁴ De nya ritualledarna vill naturligtvis skapa en lönsam verksamhet, men det finns en försiktighet hos några med att ange exakta avgifter för deltagarna. I *passageriterna* skriver

³¹ Grimes, 27.

³² Grimes, 124.

³³ Exploateringen av traditionella riter hos indiangrupper har lett till att vissa indianreservat stängts för vita som vill delta i praktikerna. Det har också skapats konflikter mellan olika grupper på reservaten, då vissa valt att sälja riter till turister eller andra besökare.

³⁴ Kristina Lugn, *Hundstunden. Kvinnlig bekännelselyrik* (Stockholm: Alba, 1989).

ledarna om kostnaderna: «Det beror på omständigheterna och på hur mycket man vill satsa på en ceremoni. Generellt gäller att ju större försaker desto mer bestående och tydlig verkan möjliggörs. Det är en andlig naturlag ...»³⁵

Den akademiska ritmästaren är tydligare med att ange kostnader. Hon tar 5 000 för konsultation, förslag och genomförande av en personlig rit. Konsultation 1 timme, inklusive förslag till personlig bröllopsrit kostar 7 000, en mer genomarbetad personlig bröllopsrit 12 000.³⁶ En Journey Intensive Weekend i Stockholm med Brandon Bays kostar 3350 kronor.³⁷ En «resa» för barnen, Journey Junior 5–7 år eller 7–12 år, kostar 1260 kronor.³⁸

De nya riterna styrs, som allt annat i vårt samhälle, av marknadskrafterna och kan köpas och konsumeras som vilken vara som helst. De som driver verksamheten gör det som vilken företagare som helst och ett viktigt mål är att få en vinstgivande verksamhet. Professor i idéhistoria, Sven-Eric Liedman, ställer frågan vem som i slutänden tjänar på de nya riterna. Han menar att budskapet «det är du som är problemet» passar arbetsgivarna utmärkt och att det därför inte är så konstigt att företagen gärna sponsrar kurser för sina anställda.³⁹ Lösning på samhällsliga missförhållanden förs över på individen i stället för att bearbetas på en strukturell nivå. Ett sätt att lösa stress och oro kan vara att genomgå en personligt utformad rit, ett annat sätt att ställa krav på sin arbetsgivare för att få en rimligare arbetsbörda som minskar stressen för den drabbade och andra. Och vad händer om det är en «defekt» på varan? Vem klagar köparen hos?

Faran med de starka effekternas praktik i händerna på lekmän har skildrats i P.O. Enkvists roman *Magnetisörens femte vinter*.⁴⁰ Till en bör-

³⁵ www.passageriter.com/fragor/kostnad (2005-04-01).

³⁶ Denna akademiska ritmästare har inte vigselrätt. Se www.riter.nu/pdf/Rituell_vagledning_andra_riter.pdf 2006-02-17, www.riter.nu/pdf/Rituell_vagledning_brollop.pdf (2006-02-17).

³⁷ 250 pund (2006-03-30).

³⁸ 135 euro (2006-03-30).

³⁹ *Sydsvenska Dagbladet* 13/11, 2004.

jan sker ett lyckosamt helande av människor, men de krafter som släpps lösa blir till slut ohanterliga både för magnetisören och hans klienter. Han måste fly från orten och många av klienterna fick tillbaka de symptom de för stunden befriats ifrån.

Instant verkan, instant terapeut

En natt på 1970-talet målades cannabislöv på husväggar tillsammans med texten «instant karma». Förutom en allmän vilshenhet och ett andligt sökande hos författaren, uttrycktes en önskan som levt vidare i vår samtid. Det är de snabba effekterna som eftertraktas. Kanske hade 70-talets hippie tyckts sig uppleva den omedelbara karmabefrielsen och lyckoruset via haschpipan och ville med sin målning uttrycka detta. I den traditionella indiska reinkarnationsläran krävs det dock mer än så för att bli befriad från karma, t.o.m. ett oändligt antal återfödelser.

Nutidsmänniskans möjlighet till snabba lösningar kan bli de helgkurser som må-bramarknaden erbjuder. Vi dricker instant coffe och äter snabbmat så varför inte en snabb lösning på problem? Tiden är oftast en bristvara för många stressade nutidsmänniskor. Men att vårda människor i kris och som lider av stress tar tid och kräver professionell utbildning hos den som ska vara terapeut. Mångåriga akademiska utbildningar ersätts här av helgkurser med ledare som blir «instant terapeuter» och har skapat egna bestämmelser för hur deras verksamhet certifieras. Om de dagliga problemen inte lösts för ritdeltagaren, utan får ge vika för en stunds lyckorus, kan vardagen som ständigt väntar, bli svårhanterlig när den åter gör sig påmind.⁴¹ Verksamheter som, likt Bays *The Journey*, ger löften om att deras metoder snabbt kan få kroppar och själar att läka har starkt kritiserats, bl.a. av Per Magnus Johansson, leg. psykoterapeut och docent i idéhistoria vid Göteborgs universitet: «Om man ger löften så är det kvacksalveri ...»⁴²

En allvarlig invändning mot en generös tillämpning av de nya riterna samt ledarnas brist på professionell utbildning är att det i Bays

Resan ingår även träning och bearbetning av minderåriga barn. Detta är vad som utlovas:

The Junior Journey — a magical fun-filled day of transformation for children aged 7–12 years. There are now also workshops offered for young kids aged 5–7 and for Teenagers aged 13–16, see schedule for more details. Empowering confidence and self-esteem building exercises, Creative and healing visualizations, Guided and inspiring kids' meditations, Individual one-on-one Kids' Journeys with experienced trainers, «Before» and «After» paintings expressing the children's emotions, Uplifting singing, dancing and play-acting with dynamic instruction.⁴³

Alternativterapin i *Resan* och liknande rörelser väcker associationer till *simulacra*, ett fenomen som den franske filosofen Baudrillard identifierar som grundläggande för det postmoderna samhället.⁴⁴ Den kopierar den kliniska terapin på ett så ytligt sätt att den inte har någon gemensam essens med originalet. Gränsen mellan bilden och verkligheten imploderar och en hyperreell verklighet skapas där distinktionen mellan det verkliga och överkliga upplöses. Ett simulacrum är en självrefererande värld, tillräcklig i sig själv, en kopia utan modell. Vi får en vacker spegelbild, en yta, men det finns inget bakom denna. Baudrillard ser olika faser i hur ett simulacrum uppstår. Först reflekterar vi över verkligheten, sedan skapas en maskering och en förvri-

⁴¹ Eric Danielsen, *Skärseldsterapier: En kritisk introduktion till de nya känsloförlösande terapierna* (Övers. Sten Andersson, Stockholm: Rabén & Sjögren, 1985 [1988]), 10ff. Se även artikel i *Sydsvenska Dagbladet* 13/11 2004, där leg. psykoterapeut Anders Nymansson varnar för hur de nya terapeuterna marknadsför sig. För att bli leg psykoterapeut krävs fem års psykologutbildning. Den långa utbildningen är en garanti för att verksamheten ska kunna kvalitets-säkras. Brandon Bays designar sin utbildning så att efter några kurser kan hennes terapeuter kalla sig för legitimerade «Resan»-terapeuter.

⁴² *Sydsvenska Dagbladet* 13/11 2004.

⁴³ www.thejourney.com/ourprograms/juniorjourney.html (2005-05-08).

⁴⁴ Jean Baudrillard, *Selected Writings* (M. Poster, red; Stanford: Stanford UP, 1988), 166–184, för en diskussion om Simulacra and Simulations.

⁴⁰ Per Olov Enquist, *Magnetisörens femte vinter* (Stockholm: Norstedts förslag, 1964 [2001]).

den version av denna verklighet. Kopian avlägsnar sig alltmer från originalmodellen och till slut upphör förbindelsen fullständigt. *The Journey* presenteras som en solid verksamhet uppbyggd kring «auktoriserade terapeuter» som är utbildade att erbjuda «terapi», men kvar från förlagan i klinisk terapi finns bara simulerade tecken som inte längre har något att göra med originalet.

Tradition och marknadskrafter

I en gammal kampsång för de amerikanska industriarbetarna (eg. en travesti på en text från Frälsningsarmén) skriver den svenske syndikalist Joe Hill:

You will eat, by and by,
In that glorious land above the sky;
Work and pray, live on hay,
You'll get pie in the sky when you die.

Kanske kunde det vara en viss tröst för den fattige lantarbetaren att vänta till nästa liv med belöningen, men denna ideologi fungerar inte för nutidsmänniskan. Paul Heelas skriver att den moderna människan är mer intresserad av vad livet här och nu kan erbjuda: «Fewer today than in the past are convinced by that great traditional, overarching canopy, namely life in the hereafter; many more are convinced by the value of what the here-and-now, the immediacy of experience, the breadths and depths of consciousness, have to offer.»⁴⁵ Denna ideologi passar bra med de nya riterna, samtidigt som den återskapas, förstärks och bekräftas under utövandet.

⁴⁵ Paul Heelas, «The Spiritual Revolution: From Religion to Spirituality», 357–377, i *Religions in the Modern World* (red. Linda Woodhead; London och New York: Routledge, 2002), 371–372.

En tradition i sig är ingen garanti för en individs trygghet och välbefinnande. Den kan vara konservativ och ett hinder för frigörelse, liksom den ideologi som Hill ironiserade över. Men traditionen och det auktoriserade kan också erbjuda ett värn mot marknadskrafter eller individuell egoism. Hills kampsång handlade inte om hans egen personliga befrielse utan om den kollektiva kampen mot orättvisor i det amerikanska samhället. Socialantropologen Roy Rappaport, som i många år fältforskade hos Maringfolket på Nya Guinea, talar om «The Ultimate Sacred Postulates», som är det en tradition vilar på och viktiga för individen, samhället och i slutänden ekologin.⁴⁶ Han menar att det kan finnas en spänning mellan individens intressen och traditionen, som gör att individen måste transcendera sin egen egoism för samhällets eller andra individers bästa. Postulaten behöver inte grunda sig på den kristna traditionen eller ens en religion, men det är viktigt för Rappaport att de finns som en motkraft för att gagna något större än egen nytta. Egenhändigt skapade riter som ska uttrycka den enskildes behov eller skapas som en vara att säljas och köpas kan inte utgöra samhällets grundläggande sociala handlingar, eftersom det är de auktoriserade riter som ska säkra grupp-solidaritet och i slutänden vår miljö, menar han. Det viktigaste för Rappaport är att «The Ultimate Sacred Postulates» inte ersätts av marknadskrafternas ideal: «Indeed, if the business of America is business, business, profit, private enterprise and consumption are tacitly declare basic, or ultimate values and as such enjoy a degree of sanctity equal to that of life, liberty and the pursuit of happiness, with which they may well be conflated.»⁴⁷

⁴⁶ Rappaport 1999:457–461.

⁴⁷ Rappaport 1999:442.

Summary

«*Why on Earth have you chosen this profession?*»: *New ritual practices and leadership.*

The paper offers some reflections on the use of ritual and tradition in contemporary Sweden. The social condition of modernity has radically changed the context of ritual and transformed traditional patterns and new rituals have emerged that respond to these contemporary societal structures. It presents some new practices, discusses different categories of new ritual mastery, and investigates the increasing demand from the participants for efficacy and personal meaning in rituals. Finally it raises the delicate question whether there are reasons, or even desirable, to maintain a critical stance to these features of modernity.

Nygrens dilemma och isärhållandets logik

CATHARINA STENQVIST

Catharina Stenqvist är professor i religionsfilosofi vid Centrum för teologi och religionsvetenskap, Lunds universitet. I sin forskning arbetar hon bl.a. med begreppet «gränssituation» och därtill hörande frågor om existens och mening.

Majestätisk och gravitetisk tonar Anders Nygren (1890–1978) fram för min inre syn. Utan tvekan ingår han i det sällskap av den europeiska kulturens allvarstygda män som tänkt mycket och långt. Nygren borrar djupt och ger sig inte.

Att läsa Nygren är att brottas med en intellektuell gigant. Han är beläst, han behärskar sitt material och han är en god pedagog. Han har ett genomtänkt budskap, drivs av en övertygelse. Genom hela hans produktion löper en röd tråd, att finna religionens och olika erfarenhetsområdens förutsättning och kärna.

Att det känns som en brottning att läsa honom beror på den magistrala presentationen, mängden av stoff och det problematiska med själva tankekonceptet. Ingemar Hedenius menar att Nygren har en okuvlig avhandlingsstil och att det i hans framställning finns felslut.¹ Jag vet inte om jag delar hans uppfattning. Tonen är i själva verket tidstypisk och är till och med ganska lik Hedenius. Men till skillnad från Hedenius kommer Nygren inte med kraftfulla utbrott mot sin samtalspartner. Nygren är noggrann med sitt språk, med sin tydlighet, med sin

kunskap. Han är noggrann med att formulera sig så att orden verkligen återger hans tanke.

I flera avseenden var Nygren före många av sina samtida. Av allt att döma var han en av de första svenska teologer som läste Wittgenstein och inspirerades av hans tankar kring språkspel.² Nygren blev därigenom en anhängare av kontextens betydelse för vår förståelse av språk och verklighet, något som står högt på dagordningen idag. Inte minst i sitt sista storverk, *Meaning and Method*, 1982, diskuterar han det språkliga sammanhangets betydelse ingående. Och i sin avhandling *Religiöst Apriori* från 1921, skriver han följande om tidssammanhangets betydelse: «Varje tid har sina problem, som ej godtyckligt kunna utbytas mot andra tiders, och varje problem får sin särskilda betydelse genom den problemkonstellation, vari det ingår.»³ Men medan man idag med resonemang om kontextens betydelse för forskarens tolkning närmast försvarar en relativistisk och konstruktivistisk hållning

¹ Ingemar Hedenius, *Tro och Vetande* (Borås: Askild & Kärnekull, 1983), se 149 och 154. För ytterligare uppgifter om relationen mellan Hedenius och Nygren se Svante Nordin, *Ingemar Hedenius. En filosof och hans tid* (Stockholm: Natur och Kultur, 2004). Även Anders Jeffner nämner Hedenius' kritik av Nygren och Lundateologin i sin artikel «Teologin inför vetenskapens utmaningar», 166–168 i *Modern svensk teologi — strömningar och perspektivskiften under 1900-talet* (Stockholm: Verbum, 1999).

² Ludwig Wittgenstein, *Filosofiska undersökningar*. Religionsfilosofen D. Z. Phillips har i hög grad utgått från Wittgensteins föreställning om språkspel. En av hans tidigare artiklar «Religious Beliefs and Language Games» i *The Philosophy of Religion* (Basil Mitchell (ed.); Oxford: Oxford UP, 1971) är här mycket upplysande. För svenskt vidkommande kan Lars Haikolas avhandling omnämnas, *Religion as Language-Game. A Critical Study with Special Regard to D. Z. Phillips* (Lund: C W K Gleerup, 1977).

³ Anders Nygren, *Religiöst Apriori, dess filosofiska förutsättningar och teologiska konsekvenser* (Lund: Gleerupska, 1921), 2.

sammansmälter här hos Nygren hans två sfärer, den religiösa problemvärlden och det historiska sammanhanget.

Till skillnad från Hedenius är jag inte ute efter att finna felslut hos Nygren. Jag kommer inte heller att gå in i enskildheter. Istället vill jag försöka att i stort tolka Nygrens tanke-system och visa på dess inneboende motsatser, enligt min tolkning, med rötter i hans personliga bakgrund. Jag sätter samtidigt hans tänkande på vissa punkter i relation till filosofiska traditioner från Kant till Wittgenstein, utan att för den skull ha för avsikt att fördjupa mig i tolkningen av dessa filosofer i sig. Att ge ett psykologiskt och religionsfilosofiskt perspektiv på Nygrens metafysik är artikelns syfte.

Intellektuell självbiografi

Det är intressant att ta del av Nygrens intellektuella självbiografi. Nygren blev ombedd att skriva en, som han kallar det, autobiografi för samlingsvolymen *The Philosophy and Theology of Anders Nygren*.⁴ I denna biografi samlar Nygren ihop några trådar i sitt författarskap med utgångspunkt från sitt barndomshem och faderns inflytande.

Inledningsvis knyter Nygren några reflexioner till den problematiska biografigenren och förhållandet närhet-distans när det gäller möjligheten att ärligt och korrekt återge det förflutna.

⁴ Jag har läst den svenska publikationen «Intellektuell autobiografi», *Anders Nygren som teolog och filosof. Rapport från symposiet vid 100-årsdagen av hans födelse*. Religio nr 36, 117–146.

I noten till denna publikation kan följande inhämtas: «Originalversionen till Intellectual Autobiography, som Anders Nygren efter amerikanskt mönster skrivit för den honom ägnade samlingsvolymen *The Philosophy and Theology of Anders Nygren*, utg. av Charles W Kegley (Southern Illinois UP, Carbondale etc. 1970), utges här för första gången. — Till ledning för översättaren har Nygren i sin svenska text fogat in några enstaka uttryck på engelska. Dessa återges här utan särskild markering på svenska. Noterna har tillagts i denna utgåva. Författarens originalutskrift förvaras i Anders Nygrens arkiv i Lunds universitetsbiblioteks handskriftsavdelning (Bibliotekarie Per Ekström).», 117.

Nygren uppehåller sig något vid innebörden av att dela sin samtids «förutsättningar», uttalade och outtalade, och den ibland uppträdande oförmågan att på grund av alltför stor närhet till det som händer i nuet kunna urskilja vad som i samtiden påverkar. När han i sammanhanget väljer ordet «förutsättning» är det väl knappast en tillfällighet, det är ju en av de centrala termer som genomlöper Nygrens hela författarskap. Men jag studsar till när han sätter likhetstecken mellan ordet «förutsättning» och ordet «fördom». Nygren skriver: «Man delar med sin samtid dess självklara förutsättningar — eller säg gärna dess fördomar.»⁵ Sammanställningen överraskar eftersom Nygren i sin filosofiska verksamhet använder ordet «förutsättning» på ett annat sätt än i sin biografi. Han menar att man i samtiden inte upptäcker vad som gäller, och att vad som uppfattas som «förutsättning» lika gärna kan handla om «fördom». Nygren fortsätter sitt resonemang och menar att de som lever senare och ser tillbaka upptäcker de outtalade förutsättningarna och därmed också har andra möjligheter att ge en korrekt historisk bild av ett tidsskede.⁶ I Nygrens resonemang ligger alltså tanken att samtiden inte förmår ge en korrekt bild av sig själv och att den korrekta bilden hänger samman med att upptäcka tolkningarnas förutsättningar, vilket bäst görs med hjälp av den distans tiden ger.

Nygren gör här en historikers iakttagelse. Förutsättningar förändras med olika situationer, de är inte en gång för alla givna. Men det intressanta är att då Nygren arbetar filosofiskt gör han sig till tolk för en nykantiansk filosofisk uppfattning. Tankelivets förutsättningar är då *apriori* och oberoende av tid och sammanhang. Det som förenar de två olika typerna av förutsättningar är att de utgör grunden och kategorierna för kunskap och förståelse. Ser vi utgångspunkten för vad det än vara månne, kan vi vara säkra på att vi får en korrekt bild.

Jag har ingen anledning att invända mot Nygrens reflexioner, men vad som förvånar mig är den strikta indelning han gör mellan, i det här fallet, historia och logik. Historien är föränder-

⁵ Ibid., 117.

⁶ Ibid., 117.

lig, men det är inte logiken och tankevärlden. Att tankens förutsättningar också kan vara av föränderlig karaktär är för Nygren otänkbart.

I sin filosofiska verksamhet tvekar Nygren inte på sitt mål om att finna kunskapens förutsättningar och på tanken att dessa kan medvetandegöras utan hjälp av tidens distans. Här gäller entydigt den av tid och sammanhang obundna tankeoperationen. Men det problem Nygren brottas med när det gäller analysen av det historiska skeendet och att skriva biografi är ändå just förhållandet mellan närhet och distans. Han uppfattar emellertid inte att den relationen ställer till bekymmer vare sig för det vetenskapliga arbetet eller för att skriva det slags biografi, en *intellektuell* autobiografi, som nu är hans uppgift. För förståelsen av vad Nygren menar är det viktigt att uppmärksamma den skillnad han gör mellan autobiografi och *intellektuell* autobiografi. Det skäl som uppges för det oproblematiske i att skriva en *intellektuell* autobiografi är att här intar inte «jaget» en «medelpunktsställning» på det vis som är fallet vid den blotta autobiografiska formen.⁷ Därigenom ges inte jagets möjligheter att påverka och då upphävs också med ett slags automatik somliga komplicerande förhållanden, tycks Nygren mena. Utifrån vad jag har läst av Nygren framhåller han aldrig möjligheten av att den filosofiska förutsättningsanalys han arbetar med, skulle kunna innebära att han lika gärna skulle kunna sägas arbeta med «fördomsanalys». Istället menar Nygren att här inträder den distans som objektivitet och neutralitet kräver när jagets förvirrande inflytande har dragits tillbaka. Vidare menar Nygren att såväl materialet som ordningsprincipen som bearbetar materialet är förankrade i något givet. Detta givna är det som benämns «förutsättning» och det gäller även det historiska skeendet. Trots att historiens förutsättningar skiftar betyder de vid varje tidpunkt något entydigt, dvs. materialet låter sig inte tolkas på olika sätt, utan här finns blott *en*

sann bild. Det är i denna mening Nygren vill ge den sanna bilden av sig själv. Han vill berätta om vad som har gjort att han som teolog och filosof har arbetat med vissa bestämda frågor, och inte andra. Nygren kunde givet förutsättningarna inte ha blivit på något annat sätt än den han blev, så framstår tanken.

Det jag finner vara en intressant spänning hos Nygren är å ena sidan hans känsla för omständigheter och varierande förutsättningar, å andra sidan uppfattningen som om dessa inte har någon större betydelse för vår beskrivning av verkligheten. Nygrens värld är väl strukturerad, sammanhållen och tillåter inga glipor. I den mån dessa finns, får även de en given plats i mönstret. De fogas in i olika meningsfulla men givna sammanhang.

Vetenskapsman och förkunnare

Vad är det då som gör att Nygren kan tala om fördomar i det ena fallet, när han talar om en författares beroende av sin tid, men inte i det andra fallet, i en filosofis tankeoperationer? Förmodligen har det att göra med Nygrens grundläggande vetenskapliga position och det som jag längre fram betecknar som en isärhållandets logik. Nygrens arbete går ut på att finna kategorier som är autonoma, dvs. oberoende av varandra, och påvisa giltigheten hos dessa. I det arbetet är det, enligt Nygren, av vikt att inte psykologiserande tankar och förklaringar insmyger sig. Vetenskap går, menar Nygren, ut på att upprätta ett värn mot psykologi. Filosofi är logisk analys. Det medför att vad som gäller i mänskligt liv i stort inte gäller i vetenskapens och filosofins värld.

Även om hela tillvaron är given på olika sätt för Nygren och även om psykologin har sin lagbundenhet, så är det för honom av största vikt att hålla tankelivet rent. Om så inte sker kan vi inte lita på att tanken leder oss till sanningen, ty sanningen påverkas negativt av det stridiga jagets inflytande och förminskar förmågan till distans. I jagets område råder tro, psykologi och oförmåga till distans. I icke-jagets område råder tanke, distans, förmåga att upptäcka förutsättningar och därmed nå sann kunskap. En sådan dikotomisk hållning präglar Nygren genomgående. En av dess grunder är med all

⁷ Nygren skriver, «Till sist blir den (autobiografin, mitt tillägg) kanske ingenting annat än en *apologia pro vita sua* — för att nu inte tala om att den autobiografiska formen ger «jaget» en medelpunktsställning, som icke tillkommer det. En lättnad i bekymren är det emellertid, då uppgiften begränsas till en «intellektuell autobiografi», 118.

säkerhet hans dubbla funktion som kyrkoman och vetenskapsman. Det gällde för honom att hålla de två sfärerna isär, logisk förutsättningsanalys och förkunnelse, så att han inte å ena sidan blev anklagad för ovetenskaplighet och apologetik, å andra sidan för bristande eller ytlig trosövertygelse. Det är som om vad som gäller i vanliga, mänskliga sammanhang inte gäller i vetenskapens värld, som om det vore två vitt skilda människotyper som fungerar i de två världarna. Vetenskapen ska tillhandahålla grunden, förutsättningen för den religiösa sanningen, men inte tala om vilken denna sanning är. Det som vetenskapen säger, kan inte religiös tro säga och vice versa.

Vid den fortsatta läsningen av Nygrens biografi kastas delvis, enligt min mening, ett förklaringsljus över dessa förhållanden, dvs. varför Nygren «mörklägger» vissa områden för den vetenskapliga betraktelsen medan andra får fullt ljus. Nygren för, om än ytterst sparsamt, in psykologiska överväganden i samband med sina tidiga barndomsintryck och skriver i allmänna ordalag att «de under barndomen och den tidigaste ungdomen mottagna intrycken i avgörande grad determinerar den fortsatta utvecklingen.» Nygren menar att tidiga barndomsintryck även gäller den intellektuella utvecklingen och vill med det säga hur de frågeställningar han senare i livet arbetat med grundlades redan i barndomen, inte minst tack vare faderns inflytande. Intressant är här att notera hur psykologin tillåts spela roll för de båda sfärerna, den personliga och den intellektuella när det gäller val av frågor, men att den ändå inte anses spela någon roll i själva hans vetenskapliga arbete.

Fadern, som var rektor vid ett folkskollärareseminarium i Göteborg och en uppskattad pedagog, tilldelas i Nygrens självbiografi tveklöst den främsta rollen under Nygrens uppväxt. Även Luthers betydelse framgår på det viset att fadern vid den dagliga husandakten läste högt ur dennes predikningar. Nygren menar att han i hemmet fick uppleva kristendomen och framhåller hur väsentlig denna erfarenhet var för hans förståelse att förstå kristen tro inifrån. Följande ord, hämtade från biografien, sammanfattar Nygrens syn på vad det är att «förstå» som han på olika ställen i sitt författarskap gör sig till tolk för: «Det finns ting som bara kan förstås inifrån och

som man strängt taget inte kan tala meningsfullt om, såvida man icke nått denna förståelse.»⁸ Med dessa ord gör sig Nygren till talesman för vad som idag benämns en fideistisk trosuppfattning, även om han senare strävar efter att nå fram till meningssammanhangens inbördes integration.⁹ I och med framförallt den förstnämnda uppfattningen upprättar Nygren en nära förbindelse med Wittgensteins språkspelstanke. Inifrånperspektivet ger en förståelse som utifrånperspektivet inte förmår ger. Men rimligen torde väl även det omvända förhållandet gälla! Förståelsens beroende av inifrån-perspektivet står i själva verket i motsättning till hur Nygren annars menar att förståelse och kunskap fungerar, dvs. genom distans och tidsavstånd. Det var ju det han sade när det gällde att upptäcka de outtalade förutsättningarna.

Nygren uppvisar med andra ord intressanta omedvetna motsägelser i sin nit att vara motsägelsefri. Det gör honom mänsklig och det avslöjar att människan varken är totalt rationell eller irrationell, skulle jag vilja säga. Tanken, känslan, människan är en blandning av det ena och det andra. Människan är inte renodlat det ena eller det andra, hon är inte heller helt utan logik. De olika förhållandena som tillsammans skapar en människa lever inflätade i varandra och gör oss och vår kunskap och verklighetsförståelse till just sådan vi möter den.

Fadern nämns i kärleksfulla ordalag och i tacksamhet för vad han givit sonen i intellektuellt hänseende. Däremot nämns aldrig modern. På ett ställe sägs: «Mina föräldrar voro båda djupt kristna personligheter.»¹⁰ Endast på detta indirekta sätt nämns modern. Det är inte svårt att falla för frestelsen att här finna en delförklaring till Nygrens rigorösa vetenskapliga hållning. Modern, känslan och psykologin mörkläggs på samma sätt som fadern, intellektet och tanken får fullt ljus. Samtidigt är det intressant att återigen notera hur Nygren i självbiografien för in ett psykologiskt betraktelsesätt på sin intellektuella

⁸ Ibid., 120.

⁹ Anders Nygren, *Meaning and Method. Prolegomena to a Scientific Philosophy of Religion and a Scientific Theology* (London: Epworth Press 1972).

¹⁰ Nygren, «Intellektuell Autobiografi», 119.

utveckling trots att han i sin övriga verksamhet gör allt för att värna sin tankevärld från psykologiska överväganden. Han tycks säga två saker. Psykologiska förhållanden bestämmer visserligen människans utveckling, men när hon väl är färdigutvecklad spelar psykologin ingen roll längre. Eller snarare: när hon väl arbetar med de intellektuella frågorna spelar psykologin ingen roll längre.

Tankens inlevelse – känslans skärpa¹¹

I vår filosofihistoria är det lätt att finna män och namn av Nygrens kaliber, t.ex. René Descartes, Immanuel Kant och Edmund Husserl. De förnas av den gedigna tanken, det tunga intellektuella arvet, men också av det energiska behovet att ta avstånd från tankepsykologi. Dessa män och denna rädsla för psykologins och känslolivets inblandning i den intellektuella världen utmärker stora delar av vår filosofihistoria, åtminstone den som har tillåtits bilda kanon. Vad som har utelämnats, vad som inte har fått spela med kommer vi förmodligen aldrig att få veta, det materialet har av olika skäl inte överlevt. Varför har då ett visst syn- och tankesätt överlevt eller tillåtits överleva? Det beror naturligtvis på skilda omständigheter och kända teoretiker har olika förklaringar. Michel Foucault t.ex. menar att det handlar om vilken diskurs som rätt och vem som innehaft tolkningsföreträde, dvs. ett slags maktrelation. Genusteoretiker omfattar som regel Foucaults uppfattning med tillägget att det är männen som innehaft tolkningsprivilegiet. Rakt motsatt dessa uppfattningar finns det de som menar att den tradition har vunnit som i saklig och neutral mening bäst beskrivit verkligheten. Företrädare för en sådan uppfattning finns inte minst bland personer som omfattar t.ex. korrespondenteoretiska synsätt. Verkligheten är *en* och uppgiften är att troget, med språkets hjälp, avbilda denna och, enkelt uttryckt, härigenom ge

säkra grunder för kunskap. Syftet är att studera tankens och kunskapens förutsättningar vilka antas kunna isoleras, åtminstone teoretiskt.

Men det intressanta i detta sammanhang är inte dessa olika uppfattningar utan frågan om varför så många hyser rädsla för och vill ta avstånd från tankelivets psykologiska dimensioner. Ett svar är det som vi finner hos t.ex. Husserl och Nygren själv, att det är den vetenskapliga uppgiften som gäller och att den ställer vissa men inte andra frågor. Och som filosofer menar de, som en följd av denna inställning, att uppgiften är meningsanalys och att denna kan, bör och måste utföras fri från psykologiska överväganden. Den inte alltid uttryckta, men som jag uppfattar det implicerade uppfattningen, är att tankens autonoma ställning och därmed dess uppgift att vinna säker kunskap upphävs om psykologiska förhållanden beaktas. Tanken, förnuftet och intellektet dras i så fall ned på nivå med övriga mänskliga förmågor och blir ett offer för godtycke och nyckfullhet. Drömmen om säker och viss kunskap krossas. Om tanken psykologiseras, om den visar sig ha samröre med det «lägre» hos människan kan vi inte längre övertygas om tankens förmåga till säkra omdömen. Vi blir slavar under vårt psyke istället för herrar över vår tanke.

Jag uppfattar Nygrens trängtan och längtan efter absolut visshet som så stark, att meningen om vad som måste utgöra tankens förutsättning och omständighet är förutfattad istället för att utsättas för prövning. Kanske kan man här tala om att analysen vilar på «fördom» istället för på «förutsättning».

Förutsättning eller fördom

Något överraskande kan det tyckas, för den som fördjupat sig i Nygrens författarskap, är att han framförallt blivit känd i sin egenskap av systematisk teolog. Det har naturligtvis sin förklaring i och med verket *Eros och Agape*. Men sanningen är den att huvuddelen av hans produktion består av religionsfilosofiska skrifter. Jag betvivlar inte riktigheten i uppfattningen om Nygren som stor teolog, men detta har inneburit att hans verksamhet som religionsfilosof på ett miss-

¹¹ Jag har hämtat orden från den första delen av rubriken till Martha C. Nussbaums till svenska översatta bok, *Känslans skärpa, tankens inlevelse. Essäer om etik och politik* (Stockholm/Stehag: Brutus Östlings Bokförlag Symposion, 2000).

visande sätt kommit i skymundan.¹² Det var trots allt först som sist de religionsfilosofiska problem som upptog honom. I avhandlingen, *Religiöst Apriori. Dess filosofiska förutsättningar och teologiska konsekvenser*, 1921, och i det sista verket *Meaning and Method*, 1982, är den centrala frågan vad religionsfilosofi är och vilken dess uppgift är.

Bengt-Åke Månsson har i sin avhandling *Vetenskap, Evighet och Religion. En studie i Anders Nygrens religionsfilosofi*, 1996, grundligt gått igenom de religionsfilosofiska problem som upptog Nygren. Vilka är då de?

Man kan samla upp Nygrens filosofiska verksamhet i orden «logisk förutsättningsanalys». Med dessa ord finner vi hans tydliga anknytning till Kant (1724–1804) och dennes transcendentala filosofi.¹³ Nygren står även i skuld till Schleiermacher och den skillnad som denne gör mellan metafysik, moral och religion.¹⁴

Framförallt i ordet «logisk» finner vi Nygrens programförklaring: han arbetar med filosofi och vetenskap, inte med metafysik. Nygren syftar med sin analys till att nå kunskapens säkra grund och förutsättning till skillnad från metafysikens spekulationer kring det ovetbara, som klassificeras som ovederhäftigt i vetenskapligt hänseende.

Nygrens filosofiska rötter står alltså att finna hos Kant. Den centrala tanken hos Kant är att människans förutsättningar för kunskap består i medvetandets organisation vilket i sin tur innebär att kunskapen har en gräns. Tid och rum är inte något «utanför» oss utan är ett slags former hos medvetandet som innebär att vi uppfattar, organiserar och ordnar våra intryck av yttervärlden som vi gör. Den kunskap som uppstår består i en interaktion mellan dessa former hos medvetandet och intrycken från yttervärlden. Kunskap blir det som resulterar av en sammansmält-

ning av subjektiva och objektiva moment. Av det som träffar vårt medvetande finns en rest som inte låter sig inordnas i de rumsliga och tidliga kategorierna, enligt Kant. Denna rest, «tinget i sig» är för oss ovetbart och tillhör därmed metafysikens domäner. Bland annat denna tanke övertar Nygren när han menar att religionens objekt i vetenskaplig mening är ovetbart och tillhör ett ateoretiskt meningssammanhang. Nygren vill påvisa den religiösa erfarenhetsformens giltighet, men om religion som en objektiv realitet kan han som vetenskapsman inte säga något. Det religiösa meningssammanhanget, som också benämns kategori eller med den mer livsåskådningsorienterande termen «totalinställning», är icke-vetenskapligt eftersom det är ateoretiskt.

Den vetenskapliga uppgiften består enligt Nygren i att göra beskrivningar samt giltighets- och förutsättningsanalyser. För Nygren är det en huvuduppgift att dra en gräns mellan vetenskap och metafysik utifrån uppfattningen, som jag tolkar det, att han därmed skulle göra religionen (läs:kristendomen) en tjänst. Tjänsten består då närmast i att religionen inte behöver utsättas för den prövning som det teoretiska sammanhanget kräver för att bli vetenskapligt legitim. Religion tillsammans med etik och estetik utgör särområden i den mänskliga erfarenheten. Dessa är giltiga enligt den filosofiska analysen men faller inte inom området för vetenskap.¹⁵

Man kan med fog anta att denna dikotoma uppfattning mellan teoretiskt och ateoretiskt återigen står i nära samband med Nygrens tvåfaldiga funktioner under sitt verkamma liv, som vetenskaps- respektive kyrkoman, liksom med faderns närvaro och moderns frånvaro. Med andra ord: problemen med de teoretiska respektive de ateoretiska kategorierna, vilka bland annat innebär att han försöker slippa undan konfrontation mellan tro och vetande, speglar Nygrens personliga brottnings med de grundläggande för att inte säga «eviga» problemen inom religionsfilosofin. Brottningen kan karaktäriseras med en av Anders Jeffner myntad termino-

¹² Se Dick A. R. Haglunds uppsats «Anders Nygren som religionsfilosof», 37–75 i *Anders Nygren som teolog och filosof. Rapport från symposiet vid 100-årsdagen av hans födelse* (Lund: Religio 36).

¹³ Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason* (translated by Norman Kemp Smith; New York: St Martin's Press, 1965).

¹⁴ Friedrich Schleiermacher, *On Religion. Speeches to its Cultured Despisers* (ed. Richard Crouter; Cambridge: Cambridge UP (1988), 1996), 18 ff.

¹⁵ Giltigheten består i deras nödvändighet; detta gäller särskilt det religiösa området. Nygrens argumentering kring giltighet och objektivitet är föga övertygande och utgör den mest bräckliga grunden i hans filosofiska ansats.

logi «de problematiska satserna». Dessa satsar är de som ej inryms i de teoretiska sammanhangen men som ändå spelar en vital roll i den mänskliga erfarenhetsvärlden. Eller med en formulering hämtad från Bengt-Åke Månsson: «De *problematiska satserna* är problematiska just därför att de påstår att något är fallet utan att vi känner till någon vetenskaplig *metod*, med vars hjälp vi kan avgöra dessa påståendens sanningsvärde. Vi saknar i detta fall kriterier att här skilja sanna påståenden från falska.»¹⁶

Grunden för de flesta av religionsfilosofins problem härrör ur dessa problematiska satsar, och det gäller vare sig synen på vetenskap är sträng eller ej. Nygren har stränga krav. Han är förankrad i den logiska positivismen och dess verifikationstes: en sats mening är dess verifikationsmetod. Ett annat slag av beteckning på dessa grundfrågor är *den filosofiska transcendentens problem*, dvs. de problem som uppstår i mötet mellan tid och evighet.

Språkspel

Religionsfilosofins hjärta, uppgift, problem och utmaning består i, som jag ser det, att handha mötet mellan tid och evighet om vi uttrycker oss metafysiskt, eller att behandla de problematiska satserna om vi uttrycker oss språkfilosofiskt. Oberoende av uttryck handlar det dock i grund och botten om ett kunskapsteoretiskt problem: kan vi få kunskap om det som faller utanför erfarenhet, tid och rum, det som Kant betecknar som «tinget i sig» eller om det som hos Nygren inryms i den ateoretiska sfären? På den frågan har västerländsk tradition, ifråga om religion, utkristalliserat i huvudsak tre svar.

För det första att religionen är teoretisk, för det andra att den är ateoretisk och som en variant på det svaret, för det tredje, att religion är liktydig med mystikers unika kunskapsupplevelse. Ett tydligt uttryck för de två förstnämnda synsätten finner vi i Basil Mitchells (red.), *The Philosophy of Religion*, som inledningsvis åskådliggör hur somliga religionsfilosofier intar ståndpunkten att religionen är en vetenskaplig hypo-

tes och alltså teoretisk, medan andra intar ståndpunkten att religionen är en icke-argumenterad övertygelse att likna vid en bild eller en skönlitterär berättelse och alltså ateoretisk. Båda ståndpunkterna har sina för- respektive nackdelar. Den förstnämnda ståndpunkten äger styrkan av att vara kognitiv. Det betyder att religionen har ett sanningsvärde, det är sant eller falskt om t.ex. Jesus har uppstått. Den andra ståndpunkten har sin styrka i att ta fasta på andra sidor än blott religionens intellektuella karaktär. Religionen har att göra med känslor, inlevelse och olika sätt att uppfatta verkligheten på, det som hos Anders Jeffner för övrigt benämns som olika grundmönster.¹⁷ I det första fallet står sanningsfrågan i centrum, i det andra fallet står meningsfrågan i centrum. Enligt många är religion och kristen tro en absurditet om den inte innehåller sanningspåståenden vare sig dessa låter sig omedelbart provas eller inte. Vilken människa vill fästa sitt hjärta vid något som hon inte också tror är sant? Detta argument är, håller nog många med om, starkt och tvingande.

Nygren valde som vetenskapsman att stå för uppfattningen att religionen är av ateoretisk karaktär medan han som kyrkoman intog den teoretiska hållningen: det är sant att Jesus har uppstått. Till detta drevs han enligt min mening av sin personliga brottning med sina barndomsupplevelser, av sin tilltro till förutsättningarnas neutrala karaktär i religionsfilosofin. Det som han benämnde för förutsättning i det sammanhanget var i själva verket det han i andra sammanhang kallade fördom, dvs. han upptäckte inte p.g.a sin närhet i tid att förutsättningarna var en del av hans samtids vetenskapsideal. Nygren blev, kan man säga, i vetenskapligt hänseende faktiskt offer för sitt eget jags nyckelhållstittande.¹⁸ Han drevs av sitt sökande efter sanning och kunskap men hindrades i viss mån av sitt eget system. Om han hade haft ett mer fritt förhållningssätt till vetenskap och tro, och mindre skarpa gränser mellan det teoretiska respektive det ateoretiska, skulle han inte hamnat i det dilemma som han nu hela tiden ound-

¹⁶ Bengt-Åke Månsson, *Vetenskap, Evighet och Religion. En studie i Anders Nygrens religionsfilosofi* (Hässelholm, 1996), 151ff.

¹⁷ Anders Jeffner, *Filosofisk Religionsdebatt* (Stockholm: Verbum, 1967), 68–81.

¹⁸ Nygren, «Intellektuell autobiografi», 123.

vikligen hamnade i. Av sitt eget system gjorde han en tvångströja. Han ville befria religionen från vetenskapens prövning, men gjorde den därigenom en otjänst. Han insåg de problematiska satserna men förmådde inte lösa dem i ett sammanhållet helt utan klöv sig själv och sin vetenskapliga och trosrättsliga hållning i två. I sin oförmåga att förena tro och vetenskap, tvingades han hålla frågorna isär som vatten och olja. Hade han varit konsekvent och fullföljt Kants linje genom att även som kyrkoman plädera för att det finns sådant som är ovetbart, hade hans vetenskapliga problematik underlättats, men det stred naturligtvis mot hans syn på sin roll som förkunnare. Nygren ville inte falla i ateismens eller agnosticimens fälla som skedde, avsiktligt eller oavsiktligt, med Kant.

Nygrens dikotoma hållning förstärktes i och med att han fördjupade sig i Wittgensteins *Filosofiska undersökningar* och synen på språkspel. Varje språkspel är enligt Wittgenstein autonomt och har sina egna interna regler. Religionen har sitt språkspel, vetenskapen har sitt. Vetenskapen utmärks av t.ex. ett sanningsbegrepp som innebär att påståenden ska kunna prövas. De är antingen sanna eller falska. Religionen har ett helt annat sanningsbegrepp. Det handlar om att uppfatta en bild, och en bilduppfattning är varken sann eller falsk.¹⁹ En bild förmedlar insikter i förhållanden som inte är prövbara. De två språkspelen är oförenliga. Om någon försöker blanda dessa språkspel visar den personen att han eller hon inte förstått de olika regler som gäller för respektive språkspel. Ordens betydelse ligger i hur de används, dvs. vi finner här en pragmatisk språksyn. Det är just i denna syn som Nygren finner sitt släktskap med den senare Wittgenstein.²⁰ Språket avbildar inte verkligheten — språket skapar istället verkligheten, skulle man drastiskt kunna uttrycka det. Detta får bland annat till följd att vad ord betyder, beror inte av deras förankring i verkligheten utan av sammanhangen i vilka de ingår. Nygren finner här belägg för sina egna tankegångar, men en viktig skillnad råder mellan honom och Witt-

genstein. Medan Nygren omfattar en kantiansk ontologi gör inte Wittgenstein det. Wittgenstein ser språket som en social, mänsklig aktivitet, medan Nygren uppfattar det som i viss mån redan färdigt. Wittgenstein ser verkligheten som en social, mänsklig produkt, skriver Bengt-Åke Månsson, medan det för Nygren är en fråga om *upptäckt*.²¹ Denna skillnad åskådliggör även skillnaden mellan religionsfilosofi då och nu, åtminstone i den bemärkelsen att kantiansk ontologi inte längre är ett självklart sammanhang för religionsfilosofin.

Vad finns det då för möjligheter att förena religion och vetenskap trots att de utgör olika meningssammanhang? En av religionsfilosofins uppgifter består i, menar jag, att försöka förena de två ståndpunkterna, den ateoretiska respektive den teoretiska. Men arbetet försvåras omedelbart av de problematiska satserna, som alltså uppstår i mötet mellan den teoretiska och ateoretiska sfären. För egen del tror jag att ett svar ligger i att inte se olikheter som motsättningar. Varken människan eller verkligheten kan entydigt inordnas i olika rum som om rummen vore utan samröre med varandra. Rum har dörrar och det har rimligen människans kunskapsliv också. Dörrarna är till för att kunna gå mellan rummen, att flytta runt, möblera om och få fram olika konstellationer. En stol är en stol men den kan te sig på olika sätt i de olika rummen. På liknande sätt är det med vår kunskap, och ännu mer så då det gäller vår uppfattning om vad som är kunskap. Nygrens tes, liksom Wittgensteins språkspelstanke, innebär däremot, drastiskt uttolkad, att rummen är helt åtskilda och deras innehåll inbördes väsensskilda. Det som är en stol i det ena rummet, är helt enkelt inte en stol i det andra.

I nutida religionsfilosofi är fortfarande de två mest dominerande synsätten antingen den teoretiska eller den ateoretiska. Om det första kan sägas att man i så fall går miste om religionens djupa känslomässiga innebörd för de troende. Om det andra kan sägas att här kommer man undan sanningsfrågan som naturligtvis är angelägen för troende människor. Och även om, som i vissa fall, religionen görs till en alltigenom

¹⁹ Phillips, 121–142.

²⁰ Väl att märka omfattade den tidige Wittgenstein i sin bildteori denna logiska atomism liksom Russell.

²¹ Månsson, 137.

immanent fråga, dvs. en variant av den ateoretiska hållningen, som t.ex. Heidegger och några av hans uttolkare menar,²² kvarstår metafysiken i alla fall i en eller annan form. I den immanenta religiositeten förekommer «varat» som grundbegrepp och i vad mån «varat» är ett enklare begrepp än «gud» är inte alldeles lätt att avgöra. Hur vi än vrider och vänder på religionen, finns alltså metafysiken ändå där och ställer oss inför de problematiska satserna. Förekomsten av dessa satser är, som jag ser det, ett uttryck för att vi inte förmår att på ett uttömmande vis förklara vare sig oss själva eller verkligheten. Men detta ska inte i första hand uppfattas som en oförmåga eller en brist, utan bör hellre ses som en väsentlig utsaga om oss själva och våra liv.

Isärhållandets logik – ett dilemma

Nygren står på en solid luthersk grund. Kanske är det den som är hans religionsfilosofiska förutsättning, eller fördom, mer än något annat. Denna grund medför hans å ena sidan empiriska, historiemedvetna hållning, å andra sidan hans bestridande av det rationella inom den religiösa kategorins område. Den regementslära som var Luthers återfinns, fast i en annan skepnad, hos Nygren i hans uppfattning om tänkandets olika områden och vad som gäller inom dessa. Luther anger det världsliga respektive det andliga regementet som två områden utan beröring med varandra. De har skilda frågor och uppgifter. Nygren talar om fyra olika kategorier eller meningssammanhang, som också benämns för olika medvetandefunktioner.²³ Dessa fyra är det teoretiska, estetiska, etiska och religiösa meningssammanhanget. Varje sammanhang har sin egen fråga: vad är sant?, vad är skönt?, vad är gott? och, vad är evigt? Visserligen menar Nygren att isoleringen mellan dessa sammanhang är fiktiv och inte förekommer i verkligheten.²⁴ Men när vi kommer till det religiösa sammanhanget eller den erfarenhetsformen²⁵ så

intar detta i förhållande till de övriga tre likväl, såväl i teori som praktik, en särställning.²⁶ Att Nygren betonar det religiösa är inte så förvånande men det förvånar att han med tanke på sin rigorösa vetenskapssyn inte lika starkt betonar det vetenskapliga. Om nu vetenskapen har en absolut och grundläggande karaktär, som Nygren menar, hur kan den då ha en sådan ringa betydelse för religionen? I just denna fråga ligger hela Nygrens såväl intellektuella som känslomässiga ömma punkt.

Utifrån det vetenskapsbegrepp som är Nygrens förmår vetenskapen omintetgöra religionen en gång för alla, men det vill Nygren av uppenbara skäl inte riktigt inse. Alltså skapar han åt religionen ett särområde. Men han ser det inte som att han skapar detta, utan religion innebär för honom aprioriskt ett sådant särområde, och det är dessutom grundläggande för de övriga. Läs t.ex. följande citat: «Ty medgivet, att religionen är allestädes närvarande i medvetandet, så kunna dock icke dessa andra medvetandefunktioner på något sätt ersätta religionen.»²⁷ Och utifrån den uppfattningen räddar Nygren sin heder. Han kan inte «hjälpa» att verkligheten är av detta kategoriala slag. Med andra ord, kategorierna är inte så fiktiva som Nygren halvhjärtat gör gällande utan någonstans tänker han sig att de i själva verket är verklighetens och kunskapsformernas grundmönster.

Nygren opererar alltså med två sanningsbegrepp, som vi såg redan i hans «intellektuella autobiografi». Ett som har med utifrånförståelse att göra, dvs. det teoretiska och ett som har med inifrånförståelse att göra, dvs. det ateoretiska. Detta gör han samtidigt som han hävdar att verk-

²⁴ Ibid., 11.

²⁵ Det är i sig en intressant uppgift att gå igenom alla de olika benämningar Nygren använder för sina kategorier. Varje benämning ger en ny aspekt och som möjligen också utvisar en osäkerhet hos Nygren.

²⁶ Nygren, *Religiöst Apriori*: «..., att religionen gentemot övriga erfarenhetsområden representerar en fullkomligt självständig och egenartad erfarenhetsform, som utvecklar sig efter en egen autonom laglighet och alltså måste bedömas utifrån sitt eget centrum och ej i första rummet efter dess förhållande till övriga erfarenhetsformer.», 12.

²⁷ Nygren, *Religiöst Apriori*, 12.

²² Se t.ex. Don Cupitt, *The Revelation of Being* (London: SCM Press LTD, 1998).

²³ Nygren, *Religiöst Apriori*, 12. Som tidigare påpekats är Nygren också starkt påverkad av Schleiermacher ifråga om denna indelningsgrund.

ligheten är *en*. De två sanningsbegreppen bör rimligen ha något slags korrespondens med varandra, men det är här Nygren lämnar oss i sticket. Han har stängt dörren mellan de två rummen och den stängda dörren är hans systems öppklarade problematik.

Jag menar att Nygren i grund och botten inte lyckas upprätthålla isärhållandets logik mellan tro och vetenskap, vilket ju hela tiden varit hans ambition att göra. Dörren vill av naturliga skäl öppna sig. Men Nygren vågar inte låta det ske på ett medvetet plan ty då måste han omformulera hela sitt tänkande och uppge isärhållandets logik. Då tvingas han bearbeta den svåra frågan om vilken relation som religion och vetenskap har; hur ser de två rummen ut när de får kontakt med varandra?

Genusteoretikern Yvonne Hirdman har i en ofta citerad artikel om genussystemet i det västerländska tänkandet framhållit dess isärhållande logik: genus som en social ordning baserad på dikotomin manligt-kvinnligt är den grundläggande kategorin och den manliga normen har där tolkningsföreträde.²⁸ Den logik som återfinns i genussystemet finner vi alltså också hos Nygren i och med hans kategoritänkande. Enkelt uttryckt, precis som det enligt vanliga synsätt råder vattentäta skott mellan man och kvinna, gör det det mellan Gud och världen.

Vilket syfte tjänar då isärhållandets logik? Från en genusteoretisk synpunkt innebär det att manligt och kvinnligt inte får sammanblandas och ur teologisk synpunkt att religiöst och världsligt inte får sammanblandas. Varför uppträder dessa isärhållanden? Inom religionens värld tycks de tjäna bland annat en kultisk funktion och ett krav om att hålla liturgin «ren». Inom den judiska religionen är det t.ex. viktigt att hålla olika födoämnen åtskilda och använda bestämda köksredskap. Inom det kristna klosterväsendet är det angeläget att hålla sexualiteten «utanför». Budskapet är genomgående: blanda inte samman!

Nygren föreställer sig ett rent logiskt plan där den intellektuella verksamheten är neutral, syftar till objektiv giltighet och är obunden av tid och

historiska skeenden. Det mänskliga livet däremot är växlande och tidsbundet. De två verksamheterna har inget med varandra att göra men är båda nödvändiga. Historien får inte blandas in i den logiska analysen ty då blir den ogiltig. Vi möter två plan och det problemfyllda förhållandet mellan logik och empiri. Å ena sidan vikten av att hålla isär det deskriptiva och det normativa, å andra sidan att hålla isär logik och empiri. Frågor som vi ställer idag är om det «finns» något logiskt metaplan och om det «finns» något sådant som ren beskrivning? Är inte det mesta i någon mening normativt och är inte ett metaplan en fiktion? Finns det inte ett samband mellan *vad* som tänks och *hur* det tänks? Idén om att *inte blanda samman* har kommit att fungera som en programförklaring inom filosofin, men idag brottas vi med utmaningen att göra vetenskap av insikten att vi måste *blanda samman*.²⁹

Varför har Nygren ett behov av att hålla isär? Nygren var kritisk mot upplysningen och dess tro på den naturliga religionen. Upplysningen skilde mellan naturlig respektive uppenbarad religion, där den förstnämnda föll inom området för mänsklig erfarenhet och förnuft. Men samtidigt som Nygren kritiserar upplysningen bibehåller han isärhållandets logik. Detta kan kanske återigen förklaras utifrån Nygrens dubbla roll som luthersk kyrkoman och vetenskapsman. Nygren är således överens med vår tids kritik av det så kallade upplysningsprojektet, men han är samtidigt ett barn av upplysningen i det att han bibehåller isärhållandets logik.

Isärhållandets syntes

I min tolkning av Nygren har ett mönster av motsättningar framkommit:

Spänningen mellan fader och moder, vetenskapsman och förkunnare, filosofi och psykologi, vetenskap och religion, religion och metafysik, religion och kristen tro, logik och empiri, teori och ateori, medvetande och yttervärld, giltighet och realitet, att frigöra sig från tradition

²⁸ Yvonne Hirdman: «Genussystemet — reflexioner kring kvinnors sociala undervisning», 49–63 i *Kvinnovetenskaplig Tidskrift* 3 (1988).

²⁹ Se t.ex. Kenneth, Baynes & James Bohman and McCarthy, Thomas: *After Philosophy. End or Transformation?* (Cambridge/Mass./London: The MIT Press (1987) 1996).

och hålla sig till traditionen, att vara positivist/logiker eller historiker/hermenutiker.

Jag uppfattar det inte som om jag skulle ha tillrättatlagat ett mönster för att bekräfta en tes, utan mönstret har under skrivandets gång vuxit fram av egen kraft. Mönstrets huvudbeståndsdelar består av Nygrens dikotomier och isärhållanden. Vi har funnit dem såväl i hans intellektuella autobiografi som i hans två funktioner som vetenskaps- respektive kyrkoman. Huruvida Nygren medvetet drev en isärhållandets logik är inte självklart. Att han medvetet drev en tes om oförenliga meningssystem råder det däremot ingen tvekan om. Men att denna tes också ger sig till känna tvärs igenom hela hans gärning, — som privatperson, förkunnare och vetenskapare — var han förmodligen inte införstådd med. Inte heller tror jag att han var införstådd med att det som jag här har kallat för isärhållandets logik hade sin rot i hans egen tids vetenskapsideal. Nygren hade som program att driva metafysiken ut ur vetenskapens värld i enlighet med dåtida logiskt positivistiskt tänkande. För att lyckas tvingades han skapa en ateoretisk sfär. Här samlas det som han inte lyckas inordna i den vetenskapliga och teoretiska sfären. Sett med mina av nutida tänkande skolade ögon förefaller barn-doms-hemmet och de separata roller fadern och modern spelat i Nygrens liv ha haft stor betydelse för Nygrens isärhållande.³⁰ Min tanke är att det finns en nära och intim förbindelse mellan hur människors liv organiseras och den intellektuella värld som växer fram. Banden är varken logiska eller nödvändigt giltiga men inte mindre bestämmande för det.

Nygren ville göra både vetenskapen och religionen en tjänst inför modernitetens utmaningar, och han gjorde det genom att tilldela dem varsin avskild sfär. Som jag ser det idag gjorde han — tvärt emot sina syften — dem båda en otjänst. Isärhållandets logik har blivit en tvångströja som vi idag försöker bryta, med inspiration bl a från mystikens och feminismens kunskapssyn.

Nygren håller isär för att ge en hanterlig struktur åt sina tankar och för att få kontroll över

sin dubbla roll som vetenskapsman och förkunnare. Han är vetenskapsmannen som vigde sitt liv åt att nå en lösning på frågan hur mycket vi kan veta och vilken som är vetandets natur. Men i och med att han driver isärhållandets logik hamnar han i ett dilemma av att behöva hantera två olika slags sannings- och meningsbegrepp. Han förmår inte se att det finns dörrar mellan rummen, att det som är en stol i det ena rummet också mycket väl kan vara en stol i det andra.

Litteraturlista:

- Baynes, Kenneth & Bohman, James and McCarthy, Thomas: *After Philosophy. End or Transformation?* (Cambridge, Mass./London: The MIT Press, (1987) 1996).
- Cupitt, Don: *The Revelation of Being*, (London: SCM Press Ltd, 1998).
- Haglund, Dick A. R.: «Anders Nygren som religionsfilosof», 37–75 i *Anders Nygren som teolog och filosof*. Religio 36. (Skrifter utgivna av Teologiska institutionen i Lund, 1991.)
- Haikola, Lars: *Religion as Language-Game. A Critical Study with Special Regard to D. Z. Phillips* (Lund: C W K Gleerup, 1977).
- Hedenius, Ingemar: *Tro och Vetande* (Borås: Askild och Kärnekull, 1983).
- Hirdman, Yvonne: «Genussystemet — reflexioner kring kvinnors sociala undervisning», 49–63 i *Kvinnovetenskaplig Tidskrift* 3 (1988).
- Jeffner, Anders: *Filosofisk Religionsdebatt* (Stockholm: Verbum, 1967).
- Jeffner, Anders: «Teologin inför vetenskapens utmaningar», 136–186 i *Modern svensk teologi — strömningar och perspektivskiften under 1900-talet* (Stockholm: Verbum, 1999).
- Kant, Immanuel: *Critique of Pure Reason* (translated by Norman Kemp Smith; New York: St Martin's Press, 1965).
- Mitchell, Basil (ed.): *The Philosophy of Religion* (Oxford: Oxford UP, 1971).
- Månsson, Bengt-Åke: *Vetenskap, Evighet och Religion. En studie i Anders Nygrens religionsfilosofi* (diss.) (Hässleholm, 1999).
- Nygren, Anders: *Religiöst Apriori, dess filosofiska förutsättningar och teologiska konsekvenser* (Lund: Gleerupska, 1921).
- Nygren, Anders: *Eros och Agape* (Stockholm: Verbum, (1930 och 1936) 1966). Jag har använt den

³⁰ För mer tankegångar kring barndomens betydelse för det filosofiska tänkandet se t.ex. Ben-Ami Scharfstein, *The Philosophers. Their Lives and the Nature of Their Thought* (New York: Oxford UP, 1980).

- något förkortade upplagan av *Den kristna kärlekstanken genom tiderna, Eros och Agape, I–II*, av vilka del I tidigare utkommit i fyra och del II i två upplagor.
- Nygren, Anders: *Filosofi och motivforskning* (Stockholm: Svenska kyrkans diakonistyrelses bokförlag, 1940).
- Nygren, Anders: *Meaning and Method. Prolegomena to a Scientific Philosophy of Religion and a Scientific Theology* (London: Epworth Press, 1972).
- Nygren, Anders: «Intellektuell Autobiografi (1969)», 117–146 i *Anders Nygren som teolog och filosof*. Religio 36. (Skrifter utgivna av Teologiska institutionen i Lund, 1991).
- Phillips, D. Z.: «Religious Beliefs and Language Games», 121–142 i Basil Mitchell (ed.): *The Philosophy of Religion* (Oxford: Oxford UP, 1971).
- Scharfstein, Ben-Ami: *The Philosophers. Their Lives and the Nature of Their Thought* (New York: Oxford UP, 1980).
- Schleiermacher, Friedrich: *On Religion. Speeches to its Cultured Despisers* (edited by Richard Crouter; Cambridge: Cambridge UP (1988), 1996), s. 18ff.
- Wittgenstein, Ludwig: *Filosofiska undersökningar* (Stockholm: Thales, (1953) 1992).

Summary

This article focuses on the Swedish Professor of Systematic Theology, and Philosopher of Religion, Anders Nygren (1890–1978). The author argues that Nygren's double function as a scholar and at the same time a leading representative of the Swedish church, placed him in an awkward and complicated epistemological position. It made him develop a dubious dichotomy and two kinds of truth-concepts. The interpretative context of this inconsistency, according to the article, may be twofold. First, in a psychological sense, it probably had to do with Nygren's upbringing, which was characterised by another dichotomy: the presence of his father and the relative absence of his mother. Secondly it depends on the predominant scientific ideals of his time, neo-kantianism and positivism. These two aspects made Nygren blind to the contradictory and vulnerable character of his own methodological position. He believed that he was neutral and objective while he in fact suppressed the deep problem of what has been called «the logic of splitting up and keeping apart» the various parts of reality. It was as if he had no other choice than to split reality into two as if they did not have anything in common. To be able to uphold himself as a scholar and a bishop, at the same time, he worked with two concepts of truth and meaning. What was true in one context, was not true in the other, and vice versa. Thus, drawing on the analysis of Nygren, the article argues that there is a connection, although it is often neglected, between the life of a scholar and the kind of philosophy which he or she develops.



LITTERATUR

Mary C. Boys (editor): *Seeing Judaism Anew. Christianity's Sacred Obligation*. 285 sid. Rowan & Littlefield Publishers, New York 2005.

Denna bok är sammansatt av 21 amerikanska forskares och författares artiklar kring teman som utslutande rör ämnen i den judisk-kristna dialogen. Behovet av ett nytänkande och en genomgripande omvärdering av judendomen och det judiska folket blev smärtsamt tydligt för den kristna kyrkan efter att Förintelsens ohyggligheter under andra världskriget blivit kända. Denna bearbetning har sedan återspeglats i olika uttalanden och officiella kyrkliga dokument från både den romersk-katolska kyrkan och Kyrkornas världsråd.

I Nordamerika har under de senaste trettio åren en grupp kristna teologer med olika kyrkotillhörighet ägnat studier och forskarmöda åt att från grunden försöka bygga vad man kallar en ny, positiv relation mellan judar och kristna, formad inte bara av tolerans utan av djup respekt och ett ömsesidigt utbyte av andliga värden. För att kunna åstadkomma detta menar man att kristna måste «omvända sig» och ta avstånd från «föraktets teologi» som varit utmärkande för kyrkans undervisning ända från det första århundradet e.Kr.

Genom konferenser och samtal också med judiska forskare har gruppen enats kring ett uttalande om tio punkter som man hoppas skall utgöra ett underlag och en hjälp för kristnas förnyade reflektion över sin tro och sin attityd till det judiska folket. Detta åtagande kallar författarna de kristnas «heliga förpliktelse».

Dessa tio punkter bildar stommen i bokens struktur. Förutom en inledande uppsats och en avslutande del har varje påstående fått stå som rubrik för volymens delar under vilka sedan forskarnas artiklar inordnats.

Den heliga förpliktelsen att ompröva den kristna tron i relation till judendomen och det judiska folket, formulerad i punktform redovisas i inledningen där också alla 21 författarnas namn och data anges. Boken får genom denna uppläggning en tydlig struktur som gör den föredömligt lättöverskådlig och tillgänglig. Forskarna har dessutom vinnlagt sig om att skriva på ett för allmänheten mer lättillgängligt språk, vilket underlättar väsentligt vid läsning av detta annars både svåra och krävande ämne. Boken är skriven för en bred läsekrets och har ett brett anslag också när det gäller problematiken. Det går därför inte att förvänta sig någon djupare pejling i sakfrågorna. Ambitionen har istället varit att ge «ögonblicksbilder» från dialogens aktuella läge. För den som önskar fördjupa sig finns ett antal lästips efter varje kapitel.

Förintelsen blev den ultimata ögonöppnaren för kyrkan. Obarmhärtigt avslöjades nu den avgrunds-

djupa antijudaismen inom kristenheten och pockade på en grundläggande omvärdering i förhållande till det judiska folket. Den kristna antisemitismen bör alltså bytas ut mot den heliga förpliktelsen att på alla nivåer uppvärdera judendomen och skapa en anda av respekt för det judiska folket, dess tro och religion. Det är forskargruppens enhälliga budskap i denna bok där man också menar att arbete för att åstadkomma denna förändring är de kristna teologernas viktigaste uppgift idag.

Den första och mest grundläggande uppvärderingen gäller det gamla förbundet och i boken återfinns flera arbeten på detta tema. I två årtusenden har den kristna kyrkan lärt att det nya förbundet i Jesus Kristus tillintetgjort det judiska Sinaiförbundet. Kyrkan förklarade judarna vara förkastade av Gud på grund av sin olydnad och oförmåga att erkänna Jesus Kristus som Messias. Förbundsloffena och välsignelserna övergick därför till kyrkan som ansågs sig vara det «nya Israel» som ersatt det «gamla» Gudsfolket. Denna ersättningsteologi förklarade att judendomen spelat ut sin roll och att judarna inte behövdes — ja inte ens hade ett existensberättigande.

Nu måste kyrkan erkänna att Guds förbund med det judiska folket har haft och fortfarande äger full kraft, att judendomen är en levande religion som har utvecklats och förändrats sedan Jesu tid. Denna nya inställning får konsekvenser för den kristna förståelsen av frälsningen. Hur ska vi förstå Kristi universella roll i ljuset av den frälsande förbundsrelationen med Gud som judarna står i? Peter C. Phan behandlar detta ämne, utifrån ett katolskt perspektiv och Clark M. Williamson utifrån ett lutherskt.

En annan konsekvens av omvärderingen blir att kristen mission riktad till judar inte längre anses relevant. Philip A. Cunningham och Joann Spillman framhåller i varsin artikel vikten av att befrämja en dialog med judendomen istället för gångna tiders missionerande. I jämförelse med andra religioner är kyrkans relation till synagogan unik.

Ersättningsteologin har framställt Jesus som «kristen» redan från början av sin verksamhet och fientligt inställd till judendomen. Det är en falsk historieskrivning av Jesus från Nasaret som behöver revideras menar Joseph B. Tyson. Kyrkan bör ge en sannare bild av Marias son som föddes och levde som en jude bland judar där han observerade buden, moralen och de hebreiska skrifterna. Tillsammans med sina landsmän deltog han i det fortgående judiska engagemanget att varje dag leva i förbundsrelationen med Gud.

Jesu död och skuldfrågan är ämnen som inte skulle kunna utelämnas i en bok som denna. Joseph B.

Tyson tar upp detta i sin artikel *The Death of Jesus*, även om inget nytt sägs så är det viktigt att det återigen slås fast att det var romarna och Pontius Pilatus som hade det största ansvaret för Jesu avrättning. Den urgamla anklagelsen mot judarna som gudsmördare måste helt överges.

Bokens styrka ligger dels i den klara strukturen i vilken de många olika frågorna och perspektiven behandlats och i författarnas kunskaper. Att man har lyckats göra upp med de äldsta och mest efterhängsna antijudiska tolkningarna i teologin och format kreativa alternativ är berömvärt. Det som särskilt inger respekt är Mary C. Boys självkritiska bedömning av den kristna feminismen, där hon ger förslag på hur man kan undvika antijudiska inslag.

Margaretha Stenhammar

Ulrich Heckel: *Der Segen im Neuen Testament (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 150)*. 431 sid. Mohr Siebeck, Tübingen 2002.

Begreppet välsignelse genomgår för närvarande en kris samtidigt som det tilldrar sig stor uppmärksamhet. Översättningen av den aronitiska välsignelsen i Bibel 2000 vittnar med sina indikativformer om att man upplever själva välsignelsegenren som alltför otidsenlig och otillgänglig för att kunna översättas ordagrant. Å andra sidan är begreppet välsignelse aktuella än någonsin, när det livligt diskuteras vilka som kan välsignas och inte.

Den som inte drar sig för att plöja igenom en grundlärdd tysk avhandling (*Habilitationsschrift*), får ämnet belyst både på bredden och på djupet. I första kapitlet presenterar författaren det komplexa begreppet «välsigna» språkligt och innehållsligt och klargör sambandet mellan de båda översättningarna «välsigna» och «tacka», där såväl hebreiskan som grekiskan har ett enda verb. Nästa kapitel, som upptar hälften av boken, analyserar välsignelsebegreppets användning i olika nytestamentliga texter och kontexter. Även välsignelsens roll inom Qumransamfundet och hos de apostoliska fäderna behandlas. För att ge relief åt välsignelsebegreppet tar författaren också upp dess motpol — förbannelsen.

Det i mitt tycke mest klagörande kapitlet, «Segensformeln», går igenom olika genrer som är besläktade med välsignelsen och som lätt förväxlas med denna. Vad är det för skillnad mellan välsignelser å ena sidan och böner, förböner, välgångsönskningar, löften och sakrament å den andra? I detta sammanhang blir det uppenbart inte bara hur språkligt felaktiga utan också teologiskt olyckliga indikativformerna i den aronitiska välsignelsen enligt Bibel 2000 är («Herren välsignar dig ...»). Ett grundläggande

kännetecken på en välsignelse är nämligen den optativa formen («välsigne» eller «må välsigna») i såväl den hebreiska Bibeln som i Septuaginta, vilken utgör en spärr mot magiska föreställningar samtidigt som den värnar om Guds suveränitet. Enligt Heckel är en välsignelse i indikativ inte längre en välsignelse utan snarare ett konstaterande eller en handling av sakramental karaktär, som kännetecknas av just indikativformen. Kort sagt: Bibel 2000 och väl snart även den svenska gudstjänsten håller på att ta bort en sakral handling och ett gudstjänstmoment som inte bara har rötter i Bibelns allra äldsta skikt utan också är bärare av en teologisk rikedom som denna avhandling ger överväldigande exempel på. Man kan undra om den nya översättningen av välsignelsen mer beror på en språklig eller en teologisk förflackning.

Kapitlet «Segensgesten» tar upp relationen mellan ord och kroppsspråk. Intressant är att vårt ord «välsigna» går tillbaka på latinets *signare*, nämligen i betydelse «göra korssets tecken». Handpåläggningen i samband med välsignelsen är föremål för en särskilt utförlig behandling.

I ett avslutande kapitel ger författaren — förutom en sammanfattning av undersökningens olika aspekter — pastorala råd rörande välsignelsehandlingar i dag. Han berör exempelvis frågan med vilken rätt kyrkan tagit över den aronitiska välsignelsen, vilken ursprungligen gällde Israels folk. Kyrkohistoriskt intressant är att denna välsignelse först i samband med reformationen på Luthers rekommendation blev en självklar del av den kristna gudstjänstordningen. Den får dock först på 1800-talet en monopolställning, men då efter en antijudiskt färgad debatt beträffande det lämpliga i att en evangelisk församling ställer sig under samma välsignelseord som det judiska folket (s. 358). Författaren berör också vad han kallar «Realbenediktionen», dvs. välsignelser av byggnader och föremål. Med anledning av att sådana blivit allt vanligare, höjer författaren ett varnande finger och avråder från att välsigna annat än människor, eftersom välsignelsen förutsätter en mottagare som kan ta emot den i tro.

Även om fokus för avhandlingen är välsignelsen i Nya testamentet, är det givetvis nödvändigt att välsignelsens ursprung i Gamla testamentet och judendomen exponeras. Även i detta avseende är författaren imponerande grundlig. Icke desto mindre efterlyser jag en djupare medvetenhet om den antinomistiska och antijudiska läsning av Paulus som kännetecknat framför allt protestantisk teologi, och som alltmer ifrågasatts under de senaste decennierna. Denna brist blir särskilt märkbar i den synnerligen utförliga behandlingen av Abrahamsvälsignelsen, vilken utgör en grundpelare i Pauli teologi. Framställningen kännetecknas av en traditionell kombination av antitetisk

teologi och ersättningsteologi, som förmodligen härör från författarens bristande kännedom om den revolution som Paulusforskningen genomgått. Denna misstanke bekräftas av den mycket omfattande bibliografin, där namn som John G. Gager, Heikki Räisänen, E. P. Sanders, Alan F. Segal, Krister Stendahl och Peter J. Tomson märkligt nog lyser med sin frånvaro.

Denna anmärkning förtar dock inte helhetsintrycket av en veritabel skattkammare för den som vill lära känna välsignelsebegreppet språkligt, fenomenologiskt, teologiskt, historiskt och pastoralt.

Göran Larsson

J. A. Harrill: *Slaves in the New Testament: Literary, Social, and Moral Dimensions*. 322 sid. Fortress Press, Minneapolis 2005.

This is Harrill's second major contribution on slavery and the New Testament. Moving beyond his earlier study of the manumission of slaves in early Christianity, Harrill offers a carefully researched volume that provides the reader a window into aspects of slavery that are rarely if ever appreciated by NT scholars. The work is a combination of old and new. Those familiar with Harrill's work will appreciate the return to his earlier treatment of the running slave Rhoda (Acts 12), the parable of the dishonest manager (Lk 12) and the vice of the slave traders (1 Tim 1). Added to these are considerations of Paul's «slave-self» in Romans 7, the physiognomics of the slavish body in conjunction with the invective against Paul in 2 Cor 10:10, a comparison of NT household codes with Greco-Roman agricultural handbooks, and the role of slaves in early Christian apologies and martyrdom accounts. The book closes with an insightful examination of how NT texts were used in the midst of nineteenth century America's slavery debate.

Harrill's approach is decidedly historical rather than theological and he does not promote a «faith» solution to the problem of slavery and the Bible (1). The result is a copious amount of historical data on slavery in the ancient world that provides the reader with an excellent framework in which to read the NT. But the focus is not so much on actual slaves in antiquity as it is on how slaves were used as literary figures (16, 196). In fact much of what Harrill examines has little to do with real slaves and more to do with stereotypes of slaves that the NT perpetuates in order to communicate a message about the position of Christians in the hierarchal Roman society. Harrill demonstrates that the perception of slaves in the popular and philosophical literature of antiquity would have conditioned the way readers perceived slaves or slavery language in the NT. For instance, Paul's adoption of

slavery terms to describe the plight of the «ego» in Romans 7 would have been understood by readers in the context of Roman social hierarchy which in turn influenced how they thought about their relationship to the divine (p. 30–31). Luke's descriptions of the incompetent slave steward who could not handle money honestly but is quite adept at its misuse or the slave girl Rhoda forgetting to open the door for the fugitive Peter would have caused listeners to recall the comical slave characters in literature. «The drama encouraged early Christians to laugh at slaves as moral inferiors. Empathy with the literary characters encoded as slaves alleviated the anxieties about subordination and domination in the readers' own lives, who, after hearing Luke-Acts, had to return to their daily routine of negotiating the continual contesting of status and personalized authority required to define a person and place with Rome's fundamentally hierarchical culture» (83). But the NT also reinforces this hierarchy in the way that it describes the relationship between slave and master. Thus the household codes reflect the motives of the agricultural handbooks to establish the master's authority and the slave's obedience. The authors of these codes would have been understood as the stock literary character of the managerial slave. Those who desire to live in the «household of God» would not challenge God's managerial slave. Those who work against such a hierarchy would be branded as enemies (115).

This volume is well researched and provides a superb overview of how slaves were perceived in antiquity. Harrill's strength has always been his command of ancient literature and he has demonstrated once again the breadth of his knowledge. But at times it is this strength that can be his undoing in this volume. Readers will find that more space and energy has been given to the evaluation of slaves in antique literature while the actual examination of the NT texts is left wanting by comparison. A more balanced presentation of the exegetical considerations would make this volume that much more useful. At times one completes the section on the background only to find that the payoff in the consideration of NT texts is marginal. It is also disappointing that the book title promises to be about slaves in the NT, but focuses all most entirely on Paul.

Part of the drawback to this volume may be that Harrill's methodological presuppositions have overly influenced his presentation of the research. While he is to be commended for his commitment to historical inquiry, his resistance to theological considerations seems myopic and a hindrance to him. His rejection of the so-called «biblical theology» approach which he claims aims to «urge the distinctiveness of Christianity against its «pagan» environment» (2) suggests that he

gives little consideration to the fact that the NT documents are not only historical but also theological in nature and that it is impossible to separate these two aspects. Evidence of this is found in the way that Harrill is sometimes too quick to dismiss what other NT scholars have suggested. This is emphasized in the final lines of the book's epilogue where he rightly claims that the NT is ideologically conditioned by the prejudices and stereotypes of the ancient world. He then asks: «Given this finding, shouldn't we challenge Christian moral debate to move beyond the specious Biblicism of «traditional family values», and create a better moral vision?» (196). Such statements undermine Harrill's intention for writing the book. While this is an important topic for debate, it seems out of place to ask such questions in a volume that claims to be dedicated to historical research.

Overall this book has much to commend and I recommend it to students and scholars of the NT. Harrill has made yet another lasting and valuable contribution.

John Byron

Larry Hurtado: *Lord Jesus Christ. Devotion to Jesus in Earliest Christianity*. xxii + 746 sid. Eerdmans, Grand Rapids MI/Cambridge U.K. 2003.

Larry Hurtado (= H) er professor i NT ved Edinburgh Universitetet. Boken er tilegnet «the Early High Christology Club,» grunnlagt av H. I stedet for «Christology» foretrekker H ordet «Christ-Devotion.» *Devotion* brukes om det trosinnhold og de handlinger som uttrykker de første kristnes ærbødighet overfor Jesus (p. 3).

Boken er om måten Jesus fungerer som guddommelig i kristne grupperes religiøse liv i de første to århundrer, når og hvordan denne troen blir uttrykt og hvilke historiske krefter som antagelig formet *devotion* til Jesus i perioden. Den jødiske bakgrunnen har H skrevet utførligere om i «One God, One Lord» (2. utg. 1998).

Lik Bousset mener H at fokus skal være på Kristus-kulten. Bousset mente at Kristus-kulten oppsto på hellenistisk område som et resultat av synkretisme og at den tidligere og renere form for kristendom ikke var slik (p. 18). H derimot, mener at Kristus-kulten oppsto overraskende tidlig på jødisk og monoteistisk område uten hellenistisk innflytelse, forsiktig vurdert ca. 30–50 ce. H hevder «a virtual explosion of devotion toward the earlier end of this period.» Ikke som noe stadium nummer to i en religiøs utvikling eller et resultat av ytre påvirkning. Denne *devotion* har en slik intensitet og variasjon i uttrykksmåter at en finner ingen virkelig parallell i de religiøse omgivelser på

den tiden (p. 2). Denne intense *devotion* til Jesus inkluderer «reverencing him as divine, ... within a firm stance of exclusivist monotheism» — samtidig blir alle andre guddommer i den romerske verden forkastet (p. 3).

Kap. 1 — Fire viktige faktorer formet den tidlige Kristus-kulten: Jødisk monoteisme, Jesus, disiplenes åpenbaringsopplevelser og de religiøse omgivelsene. Den dynamiske interaksjon mellom faktorene formet Kristus-kulten i binitarisk retning, ikke mot en apotheosis av Jesus som en ny guddom (p. 78). Boken er ikke systematisk-teologisk. Så med ordet binitarisk menes nok ikke en motsetning til treenighetslæren. H vil beskrive hvilke historiske prosesser som har gått forut for de senere formuleringer.

Kap. 2 — «Tidlig paulinsk kristendom.» Først temaer som: Kristus, Sønn, Herre, pre-eksistens, Jesu forsoningsdød og oppstandelse, Jesus som forbilde. Så det sentrale for H's tese: Et binitarisk tilbedelsesmønster der Jesus mottar en tilbedelse sammen med Gud og på måter som bare kan sammenlignes med tilbedelse av en guddom (p. 135).

Kap. 3 — «Jødekrystendom i Judea.» Selv om det var stridigheter om andre ting, ser en ingen strid mellom Jerusalem-menigheten og hedningemisjonen om kristologi. Den viktigste utviklingen av tilbedelsen av Jesus skjer tidlig, blant troende i Judea. Alle senere former av kristendom står i gjeld til deres grunnleggende fromhetsmønster (p. 216).

Kap. 4 — Q var en «sayings collection» (p. 260), et enhetlig dokument der Jesu som guddommelig Sønn med transcendent status er et viktig tema (p. 253). Kap. 5 er om synoptikerens beskrivelser av Jesus. F.eks. Markus' underberetninger om Jesus på sjøen beskriver Jesu handlinger lik Guds — en gudlik overlegenhet over elementene (p. 285f).

Kap. 6 — H tar opp johanneiske kristologiske tema som: Jesu preeksistens, «Jeg Er», forholdet mellom Faderen og Sønnen. At også Sønnen har guddommelig herlighet (p. 374 og 380) og er gitt det guddommelige navn (p. 385).

Med kap. 7 begir H seg inn i det 2. årh. og tar for seg flere utenom-kanoniske evangelier — særlig Thomas. Kap. 8 er en innføring i 2. årh.'s kristendom — dvs. Hebreerbrevet og senere pauliske tekster. Kap. 9 tar for seg Valentinus, Markion o.a.

Kap. 10 — Den versjon av kristendom som, ifølge H, allerede var dominerende i siste halvdel av 2. årh. og som den «ortodokse» tradisjon utvikler seg fra, kaller H proto-ortodoksien. Denne ærer Jesus som guddommelig innenfor en eksklusivistisk monoteisme utledet fra (og tilpasset) den bibelsk/jødiske tradisjon (p. 563).

H vil gjøre for det 21. årh. det som W. Bousset's *Kyrios Christos* gjorde for det 20. årh. Bousset opp-

summerte det beste og det verste fra den religionshistoriske skole (p. 13). H oppsummerer resultater fra en *ny religionshistorisk skole* (p. 11 ff.). Andre representanter er: M. Hengel, R. Bauckham, A. Segal, J. Fossum, D. Juel, K.-W. Niebuhr, C. Newman, L. Stuckenbruck, C. Gieshchen og D. Hannah (p. 12).

H tar avstand fra både den (gamle) religionshistoriske skole og det han kaller prekritisk/antikritisk apologetikk. Begge retninger har en felles forutsetning: Hvis noe kan vises å ha oppstått gjennom en historisk prosess, kan det ikke være guddommelig «åpenbaring» eller ha vedvarende teologisk betydning (p. 8). Men sann historisk-kritisk metode er først og fremst å være selv-kritisk — bl.a. kritisk til egne forutsetninger. Bousset's skille mellom Jesu etiske fromhet og «Kristus-kulten» i den hellenistiske kristenhet var teologisk motivert. Slik kunne Bousset postulere en «opprinnelig» kristendom lik hans egen liberale protestantisme (p. 10–11).

Jeg er enig med James Dunn at boken er imponerende og gir en utmerket plattform for videre diskusjon. (Dunn innrømmer i sin rescensjon å være et, litt avvikende, medlem av «the Early High Christology Club».) Ifølge M. Casey er boken veldig god, velskrevet, obligatorisk lesning og en fremragende monografi. Likevel finner han noen svakheter (særlig at H ikke er overbevist om Casey's egen tese).

H gir i notene en god første innføring i egen og andres forskning. Perioden H behandler (ca. 30–170 CE) er så omfattende at bare den nyeste og, etter H's oppfatning, mest relevante litteraturen nevnes. F. eks., en Paulus-monografi av S. Kim (1981) er ikke nevnt i bibliografien. A. Segal (1990) er nevnt, men lite brukt, mens H støtter seg på C. C. Newman (1992).

H vil skrive for en vid leserkrets (p. xiv) og lykkes. Boken er gjennomtenkt og pedagogisk. Til å være på dette nivået, er den lettlest, ja, elegant skrevet. Fokuset på den tidlige tilbedelsen av Jesus er givende for arbeidet med nytestamentlig kristologi. Sammenlignet med Bousset's *Kyrios Christos* er boken et langt skritt i riktig retning.

Trond Skinstad

Antje Jackelén: *Time & Eternity: The Question of Time in Church, Science and Theology*. 345 sid. Templeton Foundation Press, Philadelphia & London 2005.

Antje Jackelén, professor i systematisk teologi angriper problematiken kring tid og evighet utifrån tre disipliners perspektiv: teologins, fysikens og filosofins. Boken riktigvis alltså ikke bare till teologer. Jackelén utgår ifrån en systematisk teologisk metod med inslag av analytisk filosofi. Trots det akademiska relativt tunga språket är boken vackert skriven. Dess-

utom tror jag, att hennes lösning på tidsproblematiken är nydanande.

Å ena sidan vill Jackelén ge en annorlunda förståelse av tidens och evighetens roll i både vetenskap och teologi och å andra sidan vill hon skapa en dialog mellan vetenskap och teologi med hjälp av ett konkret begrepp. Hon eftersträvar en dualism eller pluralism mellan dessa discipliner.

Det första Jackelén frågar sig är vad kristna psalmer och hymner kan förmedla om relationen mellan Gud och tid, om evighet, om framtiden och relationen mellan människan och tiden. Hon börjar med en kvantitativ och kvalitativ analys av tid och evighet såsom termerna används i tyska, engelska och svenska hymner. Man anar att man kommer att få en annan uppfattning om tid och evighet när Jackelén är klar med sin analys.

Hon studerar vidare begreppen tid och evighet som de används i Gamla och Nya Testamentet. I GT är tiden berättad, allt som sker, sker i, med och under upplevelsen av tid. Det som händer i tiden är det som är det intressanta. Enligt författaren skall tiden förstås som både cirkulär och linjär, som en relation mellan det som återkommer och det som skall komma. NT:s tid ses ofta mot bakgrund av grekisk filosofis tidsperspektiv. Det finns dock en väsentlig skillnad. I det grekiska tänkandet finns idéer om rum, en bestämd ordning och oändligheten medan NT talar om tid i termer av eskatologiska och andra centrala händelser. I NT representerar Jesus Kristus tidens slut genom korset som ses som tidpunkten mellan tidsåldrarna. Därför är det viktigt att studera tiden utifrån eskatologins perspektiv, där tiden är en relation mellan det som redan är och det som inte ännu är. Jackelén undersöker alltså tre tolkningar av tiden: den kvantitativa, den ontologiska, och den eskatologiska tolkningen.

I tredje kapitlet får vi följa Newton, Einstein, Heisenberg och Bohr och deras förståelse av tid och rum. På Newtons tid bestod universum av en tredimensionell verklighet som rör sig framåt i tid. Tiden uppfattades som uniform och var därmed kvantifierbar och delbar. Newton gjorde rum och tid till permanenta scener där det ligger på fysikernas bord att förklara handlingarna i dramat. När Einstein gjorde om tid och rum till ett rumtidskontinuum blev tiden (koordinattid) relativt observatören och ljusets hastighet det absoluta. Detta innebär att skillnaden mellan scenen och föreställningen blivit något konstruerat. Fysikerna kan inte bara ägna sig åt att förklara aktörernas handlingar, de måste även kunna beskriva aktörerna, scenen, publiken och även interaktionen dem emellan. När sedan kvantmekanikerna erövrar mer forskningsmark får tiden status av att vara en parameter, av något omätbart som kommer till bara i observationens ögonblick. Subjektivitetens och objektivitetens gränser blir suddi-

gare. Det viktiga är nu att tiden kan förstås som en relation — en relation till en observation av en del av verkligheten. Ännu tydligare blir det i kaosteorin.

Slutsatsen i det fjärde kapitlet blir då också att den mest lämpliga förståelsen av tiden är att förstå den som en relation. Vare sig den kvantitativa eller den ontologiska modellen ger en rättvis bild av rumtidskomplexiteten enligt Jackelén. Däremot visar sig den eskatologiska förståelsen av tiden vara i linje med denna tanke. Här finns spänningen mellan det som finns och inte ännu finns som en eskatologisk upplösning av linjär kronologi. Hon ser en likhet mellan modern fysik och teologi i det att båda tenderar att lämna en statisk reduktionistisk förståelse för en relationistisk dynamisk sådan. I detta sammanhang är det värt att betrakta begreppet treenigheten därför att senare definitioner av begreppet går från att ha haft en metafysisk förståelse av en Yttersta Verklighet eller Substans till en relationistisk uppfattning av Gud. Om det finns någon slags korrespondens mellan skaparen och det skapade är det rimligare att länka kaotisk dynamik till Gud än statisk ordning. Enligt Jackelén bör vi omvärdera tanken att Gud är den högsta *simplicitas*. Det kanske är rimligare att kalla Gud för den högsta *complexitas*.

Avslutningsvis kan jag säga att *Time & Eternity* är en mycket läsvärd bok och inte en som man sätter på hyllan efteråt men som man har i närheten som uppslagsverk om tidsperspektiv i olika discipliner, Bibeln och kyrkan. Det är kreativt av Jackelén att utforma tiden som en relation i den moderna fysiken som i teologin, att se sambandet dem emellan med avseende på denna tidsförståelse. Om det nu är någonting som jag som filosof saknar skulle det vara en utveckling av en interdisciplinär tidsuppfattning som relation. Det skall inte ses som kritik snarare som ett uttryck för att tanken är mycket intressant. Man kan t.ex. ställa följande frågor. Vart leder oss idén om tiden som en relation? Vad vinner vi på det i jämförelse med andra möjliga uppfattningar av tid och evighet? Vad betyder detta för relationen mellan vetenskap och teologi? Till exempel, om tiden ur kvantmekaniskt perspektiv kan ses som en relation mellan en superposition (helheten) och en observatör (enheten), och ur eskatologiskt perspektiv som en relation mellan det som är (enheten) och det som ännu inte är (helheten), på vilket sätt och i vilken utsträckning kan fysikens och teologins relationära tidsuppfattning förstärka varandra, och med avseende på vad?

Anne L. C. Runehov

Joint Working Group between the Roman Catholic Church and the World Council of Churches. Eighth Report 1999–2005. 119 sid. WCC Publications,

Geneva 2005. — One, Holy, Catholic and Apostolic. Ecumenical reflections on the Church. Ed. Tamara Grdzeldze. Faith and Order Paper no. 197. 270 sid. WCC Publications, Geneva 2005.

Detta är två böcker från det ekumeniska arbetet som kan läsas som en lägesrapport om var en del av det ekumeniska samtalet befann sig 2005, men där också några av bidragen kan tydliggöra fällor och möjligheter i den teologiska labyrint som ekumeniken är.

JWG-rapporten är en stafettpinne som arbetsgruppen (ledd av bl.a. svensken Jonas Jonson) överlämnar till uppdragsgivarna, Kyrkornas Världsråd och Påvliga Enhetsrådet, för att dessa skall ge ett nytt mandat inför de samtal som ska fortsätta dem emellan. Hela rapporten finns tillgänglig också på nätet: www.wcc-coe.org/wcc/what/ecumenical/8thjointworkinggroup.pdf. Det som här är teologiskt intressant är två studierapporter: «Ecclesiological and Ecumenical Implications of a Common Baptism» resp. «The Nature and Purpose of Ecumenical Dialogue».

Faith and Order-boken innehåller papers från tre ecklesiologiska konferenser — 2001 om kyrkan som sakramental, 2002 om auktoritet och lärande i kyrkan, 2003 om «Ministry and Ordination in the Community of Women and Men in the Church». Inom varje område finns förutom diskuterande texter (några återkommer jag till nedan) dels välinformerade översikter om det hittillsvarande ekumeniska arbetet inom området, dels en *report* eller *aide-mémoire* från resp. konferens. Varje del i boken är på så sätt ett steg på vägen mot den ecklesiologiska ekumeniska text på en högre nivå som förbereds — den kommer att heta «The Nature and Mission of the Church».

En första reflektion gällande båda böckerna är att de tydligt befinner sig i den typ av teologisk diskurs där det är *kyrkliga* frågor som gäller — ekumenik så som man känner igen den från 1900-talet. De traditionella dialogerna fortskrider som om inget hade hänt, medan kyrkornas verklighet glider iväg åt ett annat håll: snabbt rasande siffror för samfunden i det nordatlantiska området, möten med new age, med «andra» religioner och med religionsfientlighet, alltmer tydliga krav på förändrade ställningstaganden i frågor om delaktighet och moral.

En andra reflektion kan vara det inte ovanliga konstaterandet — i allmänhet utan förklaring — att «detta är inte ekumenikens tid»: De snabbast växande samfunden är evangelikal fundamentalister, föga intresserade av WCC-ekumenik, och den romersk-katolska kyrkan. Vad gäller den senare är bilden mångtydig: man står utanför WCC, men är mycket ekumeniskt aktiv, och deltar intensivt i Faith and Order. Samtidigt markerar det Påvliga enhetsrådets ledare, kardinal Kasper, i sina årliga översikter att de förändringar i

moral- och kyrkoordning som man noterar i många stora protestantiska samfund snarast gör kyrkoenheten alltmer avlägsen. Katolikerna (eller åtminstone kurian) förefaller alltmer måttligt intresserade av att blandas samman med de krackelerande protestantiska folkkyrkornas kulturkristendom, men upprätthåller naturligtvis vänligen en samtalsrelation. En mer fruktbar dialog för kurian med de ortodoxa och förkalcedonensiska kyrkorna — och med pentekostala! I de texter som här anmäls finns sällan avtryck av denna ekumenikens kris. Möjligen har katolikerna inte velat störa det mödosamma arbetet inom WCC med att återställa förtroendet mellan organisationens «östliga» och «västliga» delar — den kontroversen gäller ju i huvudsak samma frågor.

Med detta i bakhuvudet är det värt att än en gång fundera över att Faith and order — där katolikerna är medlemmar — uppenbarligen fortsätter att vara inriktad på just ecklesiologiska frågor och på den agenda som sattes gemensamt genom Lima-dokumentet *Dop, nattvard, ämbete*. Kanske ska denna inriktning läsas som att de protestantiska deltagarna i dialogen vill hålla fast vid trons kyrkliga karaktär: man ser i sig en ekumenisk diskurs med katolskt deltagande som ett sätt att bevara en önskad grundhållning i de egna samfunden, som tenderar att börja handla i panik. Ett exempel finns i JWG-gruppens (s. 70) rapport om dopet: med stor emfas manar man kyrkorna att bevara dopets *ordo*: ändra inte den traditionella treenighetsformuleringen vid dop, medge inte nattvardsdeltagande före dopet!

Texterna från Faith and Order-konferenserna är i stor utsträckning bestämda av samtalet kring katolsk ecklesiologi. Artiklarna av protestanterna Timothy George och Barbara Schwahn om kyrkan som sakrament är givande både för reflektion om saken som sådan och som indikationer om hur evangelisk teologi ställer sig till talet om kyrkans «sakramental natur» — vilket ju inte riktigt är detsamma som att tala om kyrkan som (eller ens «liksom» — *«veluti»* LG 1) ett sakrament. I formuleringen «sakramental» kan man t.o.m. ana återhållsamhet (märkbar t.ex. i Johannes Paulus II's sista encyklika) på katolsk sida inför att alltför entydigt tala om kyrkan som ett sakrament.

Timothy George (baptist) skiljer omedelbart synlig och osynlig kyrka åt och gör mycket tydligt att hon i evangeliskt perspektiv är «sekundär, funktionell och instrumentell» på ett sätt som gör det omöjligt att tala om henne som ett mysterium i sig. Kyrkan är fr.a. förkunnare av evangeliet, som väcker tron. Detta Andens verk är det avgörande, inte sakramenten eller det med dem förbundna inlemmandet i kyrkan. Alltså: kyrkan är inte ett sakrament. George upprepar Eberhard Jüngels närmast klassiska kritik av katolsk ecklesiologi: man har identifierat kyrkan med Kristus själv och

får därmed hela raden av svårigheter med en syndfri kyrka och fokusering på ting i stället för på människors tro.

Intressant är Georges påpekande att i evangelisk teologi är kyrkan gärna ett «tecken och instrument», men inte sakrament. I katolsk teologi finns just dessa termer för att omedelbart dra slutsatsen att kyrkan är «såsom ett sakrament». Detta påpekande gör tydligt att den ekumeniska uppgiften inte bara är att göra begreppsdefinitioner, utan ett mödosamt arbete med hur olika spiritualiteter skapar sina uttryck.

Därför blir också två av Georges uppslag inför en fortsatt dialog med katolska kyrkan spännande, i kombination med varandra: Han vill först att det evangeliska Manilamanifestets (1989) formulering vidareförs att kyrkan «förkroppsligar» evangeliet. Detta inkarnatoriskt klingande uttryck är metodiskt intressant på grund av sin dubbeltydighet. I Manilatexten är innebörden närmast etisk: evangeliet blir effektivt förmedlat när man ser de kristnas inbördes kärlek. Den kroppslighet som metaforiken i ordet «förkroppsligar» handlar om blir på så sätt en pedagogisk framställning av budskapet, och nu med en etisk betoning. Det blir en parallell till en vanlig protestantisk sakramentsuppfattning: sakramenten är pedagogiska framställningar av Ordet. Avståndet växer till den katolska spiritualitet där Kristi kropp på ett närmast performativt sätt framträder i den sakramentalt gestaltade kyrkan. George vill använda den parallella terminologin till att faktiskt minska klyftan.

Men i «förkroppsligande» finns också en korporativ dimension. Det som blir riktigt spännande är om man *samtidigt* bearbetar Georges andra uppslag — där han själv inte förefaller se kopplingen: Evangelisk spiritualitet — där omvändelsen är ett privat och individuellt skeende — måste låta sig utmanas av katoliken Henri de Lubacs sakramentalt korporativa tänkande (1940- och 50-talen). Huvudpoängen i detta var att sakramenten «verkar» just genom att relatera individen till kyrkan Kristi kropp. de Lubacs ansats förs idag vidare i det intensiva arbetet med person- och gemenskapsbegreppen i katolsk teologi. Georges uppslag skulle kunna leda till att man undersöker om ett sakramentalt sätt att se på kyrkan kan användas för att i evangelisk kontext knyta samman synen på församlingen och på omvändelsen. Jag tror emellertid att Georges uppslag behöver omformuleras: han fokuserar omvändelsens privatisering — men kanske är det egentliga problemet dess psykologisering.

Lutheranen Barbara Schwahns argumentation är mer allmänt hållen. Hon efterlyser på ett välgörande sätt definitioner av ordet «sakrament» i olika kontexter. Ännu är ingen analys gjord av ordets allt vidlyftigare användning under det senaste halvsekle. Det är tydligt att det har blivit positivt laddat: när man har

velat betona Guds handlande i vad som riskerat att bli alltför futtigt har sakramentalt språkbruk fått ge tyngd åt skeenden som borde kunnat ha tyngd i sig själva. Lutheraner talar gärna om predikan som sakramental (Schwahn själv s. 43), en användning som möjligen är stämmingsfull men oftast förvirrande; måltider och konst och vänskap och kärlek beskrivs i andra sammanhang gärna som sakramentala. Förmodligen beror förvirringen på att distinktionen mellan skapelse- och frälsningsskeendena inte längre är tydlig. I sin sakramentalitet är kyrkan *både* tecknet på *och* instrumentet för människosläktets enhet: skeendets transcendens och immanens hör samman.

Den lutherska huvudlinjen är att den enskilde kristne och därmed kyrkan är *simul iustus et peccator*, och den frågan dominerar med rätta Schwahns bidrag. Tanken skapar nämligen avgörande svårigheter för att beskriva kyrkan som sakrament, ett s.a.s. obetingat instrument för Guds frälsande nåd. Ytterst är det för Schwahn en fråga om anspråket på helighet — en fråga som återkommer i diskussionen om rättfärdigörelsedokumentet 1999 och i de ecklesiologiska implikationerna av detta. Här menar jag att hon sätter fingret på den ömma punkten. Tydligast blir problemet kanske i hennes reflektion (s. 48) «Where does the idea of the church's need for renewal or of its sinfulness find its limit so that the promise that it will stay in the truth still applies?» Schwahn kopplar här samman frågorna om kontinuitet och auktoritet, vilka, menar jag, hör samman men har skilda strukturer: Gör löftet att kyrkan ska förbli i sanningen att det finns gränser för hur hon kan förnyas/förändras — och vara densamma, dvs. finns det en given kyrkostruktur? Hur kan man säga att en kyrka som är *simul peccator* samtidigt är bärare av löftet om att förbli i sanningen? Möjligen kan ett svar modelleras med hjälp av pågående luthersk-katolska samtal om trosvissheten.

Frågan efter helighet spelar också en avgörande roll i den andra konferensrapporten, den om auktoritet och lärande i kyrkan. För auktoritetsfrågan är naturligtvis den anglikansk-katolska texten *The Gift of Authority* ett viktigt samtalsunderlag, också för luthersk-katolska samtal. Men det är påfallande hur mycket ortodoxt och pentekostalt tänkande också finns närvarande i samtalen, med resultat att man på ett hälsosamt sätt talar om att all auktoritet är erövrad — kanske en bister postmodern erfarenhet för somliga. Men ännu mer påfallande, närmast egendomlig, är frånvaron av reflektion över Johannes Paulus II's ekumenikencykliska *Ut unum sint* 1995.

Betydelsen av Limadokumentet *Dop, nattvard, ämbete* är allra tydligast i den tredje delen i boken, texter från konferensen om ämbete och manligt-kvinnligt. Visserligen förknippar man där på ett för samtiden typiskt sätt ämbets- och genderfrågorna — båda frå-

gorna skulle tjäna på att behandlas för sig — men samtidigt är situationen i WCC sådan att den därvid förväntade slutsatsen uteblir. Frågan om ämbetet behandlas i skärningspunkten mellan ecklesiologi och pneumatologi, och ordinationen behandlas spiritualitetsteologiskt med utgångspunkt i Limadokumentet och i olika kyrkors ordinationsriter. Frågan om manligt och kvinnligt handlar i slutrekommendationen om kyrkan som en gemenskap av kvinnor och män, inte om ämbetet; WCC har lärt sig av de traumatiska striderna på 1990-talet. Inte alla är glada, men ska ekumenik vara på allvar måste man ta på allvar att samfund intar sina ståndpunkter på allvar. Ekumenik är inte intellektuellt pusselläggande.

Peter Bexell

Minna Salminen-Karlsson: «Det är ju faktiskt två världar som inte går ihop». *Unga katoliker i Sverige. 225 sid. Gidlunds förlag, Hedemora/Mjölklinta 2005.*

Religiös hängivenhet och ungdomar är två begrepp som i svensk media nästan uteslutande förs samman när de rör muslimska invandrare. «De religiöst hängivna» tycks leva i en annan värld, och dessa skildringar präglas därför ofta av ett «vi-och-dom»-perspektiv. Mot bakgrund av denna schablonbild blir Minna Salminen-Karlssons bok «*Det är ju faktiskt två världar som inte går ihop*» särskilt intressant, då den handlar om hur det är att som ung leva med ett konservativt normsystem i Sverige. Författaren, som är forskare vid Linköpings universitet, beskriver sig själv som «kritisk, feministiskt orienterad katolik» med ambitionen «att ge utrymme för ungdomarnas åsikter och värderingar trots att jag inte delar dem i alla stycken» (s. 13). Boken bygger på en intervjustudie bland svenska aktiva unga katoliker och det bör påpekas att de inte representerar katolska ungdomar i allmänhet. De utgör en minoritet som låter kyrkans budskap styra deras liv och därför är mer trogen det katolska normsystemet än de flesta andra katoliker. De kan i det avseendet sägas vara «religiöst hängivna».

Typiskt för gruppen är just deras avvikelse i förhållande till omgivningen. De upplever att de i många frågor har en helt annan syn än den som de uppfattar att omgivningen tycker är självklar. Det gäller frågor om abort, sex före äktenskapet, utlevd homosexualitet och skilsmässa. Det är ingen nyhet var katolska kyrkan står i dessa frågor, men det är intressant att följa ungdomarnas tankar kring dessa frågor. Hur kommer det sig att de ansluter sig till kyrkans lära, när så många i deras omgivning, t.ex. i skolan, tycker annorlunda? Alla ungdomar betonar att de tidigt har fått lära sig hur man lever sin katolska tro. Flera av dem är idag mer aktiva än sina föräldrar, men alla har gått i katolsk

undervisning under sin uppväxt och deltagit i mässan varje söndag med sin familj. Praktiken, hur man gör som katolik, har kommit före den dogmatiska läran om varför man ska göra det. Senare har mässorna blivit något mer än ett obligatorium, de har blivit en vana och ett behov, en fristad och plats för gemenskap.

Såsom Salminen-Karlsson tecknar ungdomarna finns det inga tecken på att ungdomarna är segregerade i sitt vardagliga liv. Ändå blir det tydligt hur de söker sig till varandra då det är lättare att umgås med dem som har samma åsikter som en själv. Gemenskapen fungerar både bekräftande för det katolska normsystemet och stärkande för relationerna till andra utanför gruppen. Det är givetvis inte något unikt för de katolska ungdomarna att de söker sig till varandra. Detsamma gäller ungdomar som satsar mycket på sport, friluftaktiviteter, rollspel eller andra aktiviteter. Sökandet efter en identitet under ungdomstiden (och kanske hela livet?) innebär oftast ett visst avståndstagande från andra grupper, också av praktiska anledningar som tidsbrist. Den tid man har att umgås utanför skolan väljer man att tillbringa med dem man vet att man har något gemensamt med.

Salminen-Karlsson är bekymrad över ett par resultat av sin studie, och jag tycker det är viktigt att lyfta fram dem. I botten handlar det om den ensamhet och utsatthet som ungdomarna upplever och avsaknaden av arenor att diskutera livsfrågor. Detta borde bli en tankeställare för var och en av oss.

För det första upplever ungdomarna att de inte får någon som helst förståelse för sitt normsystem och sina livsval i skolan. Särskilt tydligt blir detta i moralfrågor som rör sexualitet och äktenskap. De demokratiska värden som den svenska skolan ska stå för kan ifrågasättas, eftersom vissa normer tas för givna, exempelvis att ungdomar har sex, och att sexuellt aktiva använder preventivmedel för att förhindra graviditet. När detta blir en självklar förståelse för att diskutera ett ämne, är det inte enkelt för de ungdomar som inte omfattas av denna norm. Flera av dem vittnar om hur även lärare har svårt att möta deras åsikter.

För det andra får ungdomarna sällan äldre katolikers eller katolska prästers förståelse för de svårigheter de har att följa de katolska reglerna och det utanförskap de upplever i skolan. Ungdomarna har i uppgift att värna de katolska värderingarna, men får inga handfasta råd om hur man ska hantera specifika situationer. Frågan aktualiseras t ex när det gäller sex före äktenskapet. Ingenstans får ungdomarna lära sig var gränsen går: vad är det som hör hemma inom äktenskapet och vad kan göras före? Inte heller har de fått veta hur denna regel konkret påverkar äktenskapet.

Ungdomarna saknade alltså såväl i skolan som i församlingen forum för att diskutera livsfrågor. För att hantera denna situation valde många av ungdomarna

att helt lita på kyrkans råd i moralfrågor och inte själva ta ställning. Det aktiva valet att överlåta valet till kyrkan kan givetvis problematiseras. Men man kan också se det som ett rationellt val för att hantera de konflikter som uppstår med det normsystem som styr deras liv.

Ett problem med denna typ av undersökningar bland ungdomar är att svaren till viss del är hypotetiska. Ungdomarna har ingen erfarenhet av den problematik som döljer sig bakom en del frågeställningar. De har ännu inte bildat familj och kan se skilsmässor som något som kan undvikas om man bara anstränger sig. Precis som Salminen-Karlsson har jag på nära håll följt katolska par som separerat, och de problem som det kan innebära såväl i relation till församlingen som till tron och praxis. För katolska präster i Sverige kräver den faktiska verkligheten helt andra lösningar än dem som ungdomarna diskuterade. Studien har ändå ett stort värde i sig själv, och visst skulle det vara spännande att intervjua ungdomarna om tio år och se hur de då ser på sina liv och sin tro!

Anna Davidsson Bremborg

Ola Sigurdson och Jayne Svenungsson (red.): *Postmodern teologi. En introduktion*. 285 sid. Verbum, Stockholm 2006.

Michelangelos *Tomas Tvivlaren* är omslagsbilden till den nyutkomna antologin i postmodern teologi. Jag förundras över Michelangelos dramatiska gestaltning av Kristus. Konstnären berättar om Tomas mänskliga kamp men också om Guds utsatthet inför den tvivlande människan. Sörjer Kristus att Tomas inte tror tillräckligt starkt? I ljuset av den postmoderna reflektionen skulle svaret vara att han snarare sörjer Tomas längtan efter en säker tro, en tro som skall ge människan kontroll över sin Gud. De elva texter av samtida teologer och filosofer som ingår i *Postmodern teologi* ställer alla, om än på olika sätt, frågan om möjligheten att bedriva en seriös teologisk reflektion med utgångspunkt i insikten om att säkerheten inte hör till människans villkor.

Postmodern teologi inleds med Ola Sigurdsons och Jayne Svenungssons introduktion som ger en bakgrund till antologins texter. Introduktionsavsnittet är dels en kort historisk framställning av postmodern teologisk diskurs, dels en reflektion över dess karaktär. Författarna vill göra läsaren uppmärksam på att den postmoderna teologin tar sina former i dialog med den samtida filosofin. Det moderna projektets brister eller till och med omöjlighet är ett centralt tema. Till skillnad från de flesta moderna tänkare söker en postmodern filosof att utforma en filosofi som är fri från tron på Förnuftet. Förnuftet dekonstrueras framför allt i sitt anspråk på att vara universellt. Det hävdas vara

lika språkligt, kroppsligt och historiskt som det mänskliga jaget. Jaget finns inte heller bortom språket och den aktuella livsvärlden.

Introduktionstexten berör två postmoderna kon-
texter: den nordamerikanska och den europeiska. Den första utgörs av professionella teologer medan den andra växer fram som en «teologisk vändning» bland professionella filosofer. I framställningen av den nordamerikanska utvecklingen argumenterar Sigurdson och Svenungsson bland annat för att den postmoderna reflektionen till en viss grad har försvagat betydelsen av de traditionella positioneringarna inom teologin. Redaktörernas presentation av den nordamerikanska postmoderna diskursen är ett spännande försök att dekonstruera Chicago-Yale-dikotomin.

I beskrivningen av den europeiska utvecklingen uppmärksammas det växande intresse som professionella filosofer (framför allt i Frankrike och Italien) visar för klassiska teologiska frågor. Ett exempel som ges här är Jean-Luc Marion som läser Jacques Derrida och ser «en potential till en mystiskt influerad gudsförståelse» i hans texter (s. 29). Derrida själv kom att med tiden engagera sig i «teologiska frågeställningar». En paradoxal utveckling äger rum: medan man i nordamerikanska teologiska kretsar använder sig av postmodern filosofi för att kritisera det egna metafysiska arvet kommer filosoferna i Frankrike och Italien att upptäcka nya vägar till den transcendente Gud.

Läser man en framställning av postmodernt tänkande förväntar man sig en presentation av vad dekonstruktion kan tänkas vara. En sådan framställning hittar man mycket riktigt i introduktionstexten till *Postmodern teologi*. Den visar på flera exempel av dekonstruktion inom teologin där feministisk teologi utgör ett. Begreppen «erfarenhet» och «kvinnlig erfarenhet» står i fokus. Ett «stabil kvinnligt subjekt» (s. 31), som bärare av en kvinnlig erfarenhet, dekonstrueras i den feministiska teologins senare utveckling på ett sätt som liknar kritiken av Subjektet bakom allmänmänsklig erfarenhet och universellt förnuft.

Antologin består av elva nyöversatta texter med en kort presentation av respektive filosof eller teolog. Läsaren möter teologer som David Tracy, John Milbank och Janet Martin Soskice vid sidan av filosofer som Jacques Derrida, Gianni Vattimo och Richard Rorty. Kriterier för urvalet av texter redovisas av redaktörerna på följande sätt: «en spridning mellan teologer och filosofer, agnostiker och ateister, geografisk hemvist och traditionsmässig tillhörighet» (s. 39). Valet av kriterierna kan enligt min tolkning förstås mot bakgrund av strävan att introducera postmodern diskurs för bredare teologiska kretsar samt introducera teologi för dem som intresserar sig för postmodernitet.

Låt mig kort beröra två texter ur antologin. Den för den svenske läsaren redan välkände italienske filo-

sofen Gianni Vattimo är med i antologin med texten «Den Gud som är död» ur hans bok *Efter kristenheten. Mot en icke-religiös kristendom* från 2002. Vattimo för en klagörande diskussion om två aspekter av Guds död. Den ena är den moraliske Gudens, filosofernas Guds död samt «en pånyttfödelse av det heliga i en mängd former» (s. 122), som i Vattimos framställning har ett tydligt samband med den filosofiska kritiken av metafysiken. Den andra är «en övergång från uppfattningen om varat som en struktur till uppfattningen om varat som en tilldragelse vilken kännetecknas av en tendens av försvagning» (s. 122). Vattimo menar att den postmetafysiska tidsåldern uppvisar ett släktskap med «västerlandets religiösa tradition» just i dess förståelse av varat som tilldragelse (i motsats till en nödvändig ordning och en given struktur). Sekulariseringen blir i så fall «ett visserligen paradoxalt men dock förverkligande av varats inneboende tendens» (s. 123). Texten är både intressant och tillgänglig och kan mycket väl fungera som en grund för olika typer av teologisk diskussion om till exempel den kristna gudsbild som både dogmatiskt och traditionellt inkluderar en paradoxal uppfattning om Guds död. Texten kan också läsas som en avancerad religionskritik som en seriös teolog måste förhålla sig till.

Den andra text som jag vill beröra är ett exempel på komplexiteten i en nutida ateistisk hållning, som är av stort intresse för teologin. Richard Rortys «Antiklerikalism och ateism» från 2002 är ett försvar av hans egen «religiösa omusikalitet». Rorty visar på likheter mellan sin egen och Vattimos antiessentialism (misstänksamheten mot alla slags givna «strukturer» och «väsen»), vilket gör kriget mellan vetenskap och teologi till en föga meningsfull sysselsättning. Rorty menar att en religiös hållning är just en hållning, en position som är omöjlig att rättfärdiga för en «utomstående». Det är lika omöjligt som att rättfärdiga en trosföreställning om en rättvis social ordning för någon som inte själv har ett hopp inför framtiden.

I sin helhet är antologin en bra introduktion till den postmoderna teologin och dess seriösa utmanare. Den fråga som antologins redaktörer ställer inledningsvis och som bland annat aktualiseras i Rortys reflektion över Vattimo handlar om möjligheten att bedriva en teologisk kritik av samtiden och den egna traditionen inom ramen för postmoderniteten. *Postmodern teologi* ger oss ett bra första underlag för en bredare svenskspråkig diskussion om postmodern teologi och dess kritiska potential. Mångfalden inom postmoderniteten, som på ett bra sätt avspeglas i antologin, kan då fungera som stöd för den som är misstänksam mot definitiva svar och snabba generaliseringar.

Elena Namli